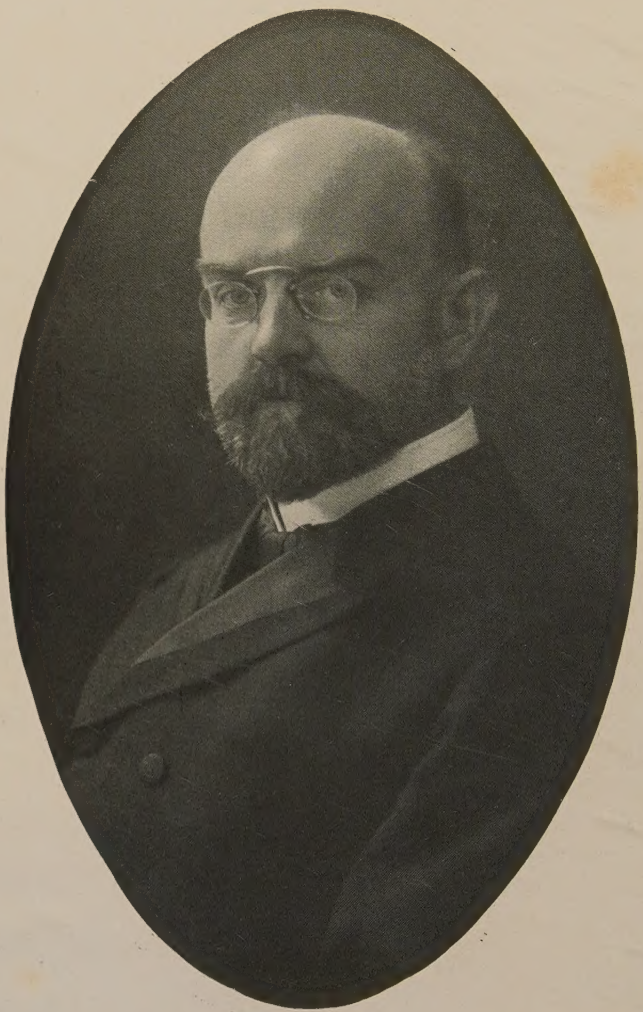
Das Urchristentum

Von

Johannes Weiß



Johannes Weiß.

Geboren 13. Dezember 1863. Gestorben 24. August 1914.

Sigfried Vercuden
Efteraaret 1921.

Das Urchristentum

Von

D Johannes Weiß
weiland Professor der Theologie in Heidelberg

Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben
und am Schlusse ergänzt von
D Rudolf Knopf
Professor der Theologie in Bonn

Mit einem Bildnis von Johannes Weiß

Göttingen * Vandenhoeck & Ruprecht * 1917

B. Gärtner 68

Geleitwort.

Johannes Weiß' nachgelassenes Werk tritt hiemit vervollständigt und ergänzt an die Öffentlichkeit. Als der Verfasser im August 1914 starb, war das Buch bis zum 26. Bogen eingeschlossen bereits erschienen und brach auf S. 416 mitten im Satze ab. Von dem, was folgt, lagen die Bogen 27–34, also SS. 417–544 im Reindruck vor; der Satz des 35. Bogens hatte schon begonnen und war bis zu S. 554 vorgeschritten. Außerdem fand sich noch ein umfangreicheres Manuskript ungedruckt in Heidelberg vor. Die ungeheuren Ereignisse des großen Krieges, in dessen Anfänge Weiß' Tod fiel, brachten es mit sich, daß jede Arbeit an dem Werke ruhte. Da der Krieg sich aber Monate und Jahre lang hinzog, mußte eine Entscheidung über die Gestalt getroffen werden, in der das Buch zu einem Abschlusse und zur Veröffentlichung kommen konnte. Die Verhandlungen darüber wurden zwischen der Familie des Verstorbenen, den Herren Verlegern und mir geführt und brachten im Sommer 1916 vollkommene Übereinstimmung. An sich waren verschiedene Möglichkeiten vorhanden: das Buch hätte auf S. 549 aufhören können, wo mit dem Ende seines 4. Unterteiles ein verhältnismäßig günstiger Abschluß erreicht war. Aber dann blieb es natürlich ein Bruchstück, und die für das folgende Stück schon vorliegende Handschrift konnte nicht mehr ausgenutzt werden. Die andre Möglichkeit war, das Manuskript, soweit es vorlag, zu drucken, wobei aber die Unvollständigkeit des Abschlusses noch störender gewesen wäre. Ein dritter Weg endlich war der, das Werk von zweiter Hand am Schlusse zu ergänzen. Dafür entschieden wir uns nach reiflicher Überlegung, nachdem wir auch noch befreundeten Rat eingeholt hatten. Der Verfasser selber hatte an diese letzte Möglichkeit nicht gedacht, er wollte natürlich auch das Werk, das zu vollenden er selber verhindert war, nicht einem Andern auflegen.

Der Teil der Handschrift, der im Nachlasse lag, begann in der großen Anmerkung auf S. 554 und ging bis in die Anfänge des 25. Kapitels, das auf S. 601 einsetzt. Er war vollständig ausgearbeitet, hatte auch äußerlich ganz das Aussehen der früheren, schon 1914 gesetzten Vorlage, und er war druckreif, wie ganz deutlich noch die Beobachtung bewies, daß er von Weiß selber durchgesehen und mit den letzten, den Wortlaut glättenden Verbesserungen, die mit Bleistift eingetragen waren, versehen war. Ich habe mit diesen Seiten sehr wenig Arbeit gehabt, habe nur ein paar kleinere Fehler verbessert, an einer Reihe von Stellen

die infolge der Krankheit bereits sehr undeutlichen Schriftzüge für den Setzer umgeschrieben, und dann natürlich den Druck überwacht. Durch das, was in den Kapiteln 23 und 24 vorlag, war auch der Rahmen für den noch fehlenden Teil des S. 550 einsetzenden fünften Buches „Die einzelnen Gebiete" festgelegt. Weiß hatte vor, nach Judäa und Syrien noch die Entwicklung des nachapostolischen Christentums in den übrigen Provinzen des Reiches zu zeichnen. S. 601 beginnt meine Ergänzung, mit Kapitel 25. Ich hatte, das war gegeben, das Christentum in Klein-Asien, dann in Mazedonien und Achaja, endlich in Rom zu schildern. Diese Aufgabe habe ich auf mich genommen, und ich habe dabei die Hoffnung, nicht so sehr dem mitarbeitenden Fachgenossen als den weiteren Kreisen von Lesern: den Studenten, den Gliedern des Pfarr- und Lehrstandes, auch den etwa in Betracht kommenden Laien etwas zu bieten, das ihnen willkommen sein und ihnen die Anschaffung des Buches und die Beschäftigung damit erleichtern konnte. Ich habe mich nun weiter bemüht, in den etwa 4½ Bogen, die ich von S. 601 an dem Werke hinzufügte, nach Möglichkeit immer noch Weiß, wenigstens mittelbar zu Wort kommen zu lassen. Aus seinen Aufzeichnungen sah ich, daß er die Auseinandersetzung mit Weizsäcker geplant hatte, ich habe sie S. 607ff. aufgenommen. Ich konnte weiter in Kapitel 25 seinen Artikel über Kleinasien in Herzogs Realenzyklopädie, 3. Auflage, weiter seine Untersuchungen und seine Erklärung der Johannes-Offenbarung, auch einzelne Ausführungen aus seiner Abhandlung zur „Literaturgeschichte des Neuen Testamentes" im 3. Bande der „Religion in Geschichte und Gegenwart" verwenden. Insonderheit möchte ich bemerken, daß die S. 611f. vorgetragene Abgrenzung der Überarbeitung des Johannes-Evangeliums von Weiß selber herrührt. Mündlich hat er mir gegenüber auch die Anschauung vertreten, Johannes Markus könnte vielleicht der Gewährsmann des vierten Evangeliums sein (S. 612).

Selbstverständlich weiß ich, daß meine Arbeit entfernt kein Ersatz ist für das, was die Schlußkapitel des Buches, von Weiß selber geschrieben, uns gebracht hätten. Außerordentlich beklagenswert scheint mir vor allem, daß der Verfasser seine Auffassung und Anschauung vom Johannes-Evangelium, mit dem er sich Zeit seines Lebens viel und liebevoll beschäftigt hat, nicht ausführlich darlegen und so ein Gegenstück zu der vorzüglichen Behandlung des Paulus schaffen konnte, die das Hauptstück des Buches ist. Auch über das Lukas-Evangelium und die Apostel-Geschichte, weiter über den Hebräer-Brief und andere Stücke der nachpauliniſchen Literatur hätten wir alle ihn gern noch einmal gehört. Ich weiß auch, daß einige Spannungen zwischen meiner Darstellung und den vorangegangenen Ausführungen bestehen, die dem aufmerksamen Leser nicht entgehen werden; eine sei hier genannt: ich sehe das Nachwirken des Paulinismus in der folgenden Zeit nicht so stark, wie Weiß es einschätzte. Doch in den großen Linien konnte ich, ohne von meinen Anschauungen abzugehen, die Beurteilung der Entwicklung einhalten, die auch Weiß vertrat.

Das Sachregister am Ende des Buches ist von Herrn stud. theol. Fritz Thoß in Bonn angefertigt worden, nachdem ich mich mit ihm über die Anlage als Ganzes verständigt hatte.

So möge das Buch nun hinausgehen und seine Leser suchen, die es zum Teil schon gefunden hat. Es ist das Vermächtnis eines Mannes geworden, der

von uns genommen wurde, als er auf der Höhe des Lebens stand und nun die reifen Früchte dort pflücken sollte, wo er Jahrzehnte lang gearbeitet hatte. Ein dauernder Verlust für unsere Wissenschaft ist es insbesondere noch, daß der geplante andere Teil dieses Werkes nicht mehr erscheinen konnte, in dem die Voraussetzungen des Christentums und Jesus zur Darstellung gekommen wären. Weiß hätte uns hier die Umwelt des werdenden Christentums, das Judentum und den Hellenismus, gezeichnet und uns in seiner fein nachempfindenden, künstlerischen Gestaltung das Bild Jesu entworfen, wie es ihm aufgegangen war.

Mit trauerndem Gedenken nehme ich Abschied von meiner Arbeit an dem Werke, die mich durch einen guten Teil des eben vergangenen Wintersemesters hindurch beschäftigt hat; und doch auch mit einer gewissen freudigen Genugtuung, darüber nämlich, daß es mir vergönnt war, diesem Buche vielleicht eine stärkere Wirksamkeit zu sichern, als ihm sonst seines unvollständigen Schlusses wegen beschieden gewesen wäre. So kann ich über das Grab hinaus einen kleinen Teil von Dankbarkeit dem Manne abtragen, der mich in acht Jahren persönlichen Beisammenseins allgemein menschlich und wissenschaftlich aufs Reichste gefördert hat, und dessen herzlichste Teilnahme und stete Hilfsbereitschaft mich auch begleitet hat, als unsere Lebenswege auseinandergingen. Ich war mit ihm Anfang September 1913 zum letzten male zusammen, und wir haben damals ein paar sehr schöne Tage in Salzburg und am Attersee miteinander verbracht. Als wir an einem wundervollen Herbsttage unter der vierhundertjährigen Riesenlinde von Plomberg Abschied voneinander nahmen, ahnten wir beide nicht, daß, ehe ein Jahr um war, ich wieder in größere Nähe von ihm geführt werden sollte, daß ihn aber ein grimmiges Todesschicksal, heldenhaft ertragen, dahinraffen würde. Möge ihm, wenn die Dahingeschiedenen noch Anteil nehmen an den Werken der Erde und an der Arbeit ihres Lebens, diese meine Dienstleistung angenehm sein. Innigst und dankbar mich seiner erinnernd, lege ich die Feder aus der Hand.

Bonn am Rhein, 1. Mai 1917.

Rudolf Knopf.

Vorwort*).

Hiermit erscheint der 1. (umfangreichere) Teil einer Darstellung des Urchristentums oder einer Geschichte des apostolischen Zeitalters. Sie enthält die ersten drei Bücher: Die Urgemeinde. Die Heidenmission und Paulus der Missionar. Paulus der Christ und Theologe. Der 2. (wesentlich kürzere) Teil, enthaltend den Schluß des 3. Buches und die beiden letzten Bücher (Die Missions-Gemeinden und die Anfänge der Kirche. Glaube, Lehre und Literatur des nachapostolischen Zeitalters), wird hoffentlich im Frühjahr 1914 erscheinen.

Das abgeschlossene Werk ist gedacht als 2. Band einer Gesamtdarstellung: Jesus und das Urchristentum. Der 1. Band wird enthalten: eine Schilderung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes und Mutterbodens des Urchristentums, sowie eine Darstellung der Geschichte und Verkündigung Jesu.

Obwohl ich auf diesen ersten Band noch nicht verweisen kann, versteht es sich von selbst, daß die Darstellung des zweiten auch das religionsgeschichtliche Problem des Verhältnisses des Urchristentums zu seiner Umgebung nicht außer Acht läßt. Aber natürlich liegt der Schwerpunkt in einer Herausarbeitung der eignen religiösen Motive des Urchristentums. Wer über meinen Standpunkt zu dem Gesamt-Problem im Unklaren sein sollte, den verweise ich auf meinen soeben erschienenen Aufsatz: „Das Problem der Entstehung des Christentums" im Archiv für Religionswissenschaft (Bd. XVI, 1913).

Ich habe mich bemüht, die Darstellung auch für Nichttheologen, besser gesagt: für den Leserkreis, auf den unser Bibelwerk berechnet ist, lesbar zu gestalten. Nicht übersetzte griechische Worte finden sich im Texte nicht, nur in den Anmerkungen sind eine Reihe Zitate im Urtext statt in Übersetzung gegeben.

Heidelberg, 24. Oktober 1913.

Johannes Weiß.

---

*) Abgedruckt auf dem Umschlage des Ende 1913 erschienenen ersten Teiles dieses Buches.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Geleitwort des Herausgebers III
Vorwort des Verfassers zum ersten Teile VI
Druckfehler-Verzeichnis X

Erstes Buch: Die Urgemeinde.

Kapitel 1: **Die Aufgabe und die Quellen** 1
1. Die Urgemeinde und das spätere Urchristentum. — 2. Die Briefe des Paulus. — 3. Die Apostelgeschichte.

Kapitel 2: **Die Entstehung des neuen Glaubens** 9
1. Jerusalem oder Galiläa? — 2. Zerstreuung und Sammlung. — 3. Die Erscheinungen des Erhöhten. — 4. Beurteilung der Erscheinungen. — 5. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Glaubens an die Erhöhung Jesu. — 6. Der Geist Gottes.

Kapitel 3: **Die Urgemeinde** 32
1. Die Organisation. — 2. Das Zusammenleben der Gemeinde. — 3. Die gemeinsamen Mahlzeiten. — 4. Die Liebestätigkeit. — 5. Die Gütergemeinschaft. — 6. Soziale Anschauungen in der Urgemeinde. — 7. Das Leben nach den Worten des Herrn.

Kapitel 4: **Die neue Lehre** 60
1. Die Lehre von der Auferstehung am dritten Tage. — 2. Die Lehre vom Tode des Messias. — 3. Die älteste Christologie. — 4. Die Lehre von der Wiederkunft und vom Gericht.

Kapitel 5: **Ausbreitung und Widerstand** 98
1. Die Propaganda. — 2. Verfolgung.

Zweites Buch: Die Heidenmission und Paulus der Missionar.

Kapitel 6: **Die Aufgabe und die Quellen** 103
1. Die Apostelgeschichte. — 2. Die Paulus-Briefe.

Kapitel 7: **Die hellenistische Bewegung** 119
1. Die Hellenisten in der Urgemeinde. — 2. Stephanus. — 3. Die Verfolgung. — 4. Die erste Heidenmission in Antiochia.

Kapitel 8: **Die Anfänge des Paulus** 130
1. Herkunft und Bildung. — 2. Der Verfolger der Gemeinde. — 3. Die „Bekehrung". — 4. Nach der Bekehrung.

Kapitel 9: **Die erste Periode der Missionswirksamkeit des Paulus** 148
1. Syrien und Cilicien. — 2. Die Antiochenische Mission.

Kapitel 10: **Die Grundgedanken der Missionspredigt** 161
1. Die Quellen. — 2. Die Missionspredigt vor Juden. — 3. Die Heidenpredigt.

Kapitel 11: **Der Kampf um die Freiheit der Heidenchristen** 192
1. Die Quellen. — 2. Die Entstehung und Bedeutung des Streites. — 3. Die Verhandlungen in Jerusalem.

Seite

Kapitel 12: **Die zweite Periode der Missionswirksamkeit des Paulus** 207
1. Der Aufbruch. — 2. Kleinasien. — 3. Philippi. — 4. Thessalonich. — 5. Beroea. Der 2. Thessalonicher-Brief. — 6. Athen. — 7. Korinth. Der 1. Thessalonicher-Brief. — 8. Die Galater. — 9. Der Galater-Brief. — 10. Gallio. — 11. Die syrische Reise. — 12. Die Urgemeinde seit Stephanus' Tod. Das Apostel-Dekret. — 13. Ephesus. — 14. Die Korinther-Briefe. — 15. Paulus' letzter Aufenthalt in Korinth. Der Römer-Brief. — 16. Die Reise nach Jerusalem. — 17. Jerusalem. — 18. Die Deportations-Reise nach Rom. — 19. Die römische Gefangenschaft. Philipper-Kolosser-Philemon-Brief. — 20. Das Ende des Paulus.

Drittes Buch: Paulus der Christ und Theologe.

Kapitel 13: **Der Schriftsteller** 303
1. Die schriftstellerische Unmittelbarkeit. — 2. Briefliche Formen. — 3. Überschwänglichkeit. — 4. Predigt-Ton. — 5. Künstlerische Gestaltung. — 6. Antithesen. — 7. Mannigfaltigkeit: Diatribe, Dialektik, Lehrhaftes, Kampfesstil usw.

Kapitel 14: **Der theologische Denker** 320
1. Religion und Theologie. — 2. Überkommene Begriffe: Glaube, Rechtfertigung, Erlösung, Geist. — 3. Sprachliche Vorgeschichte der Begriffe. Septuaginta-Griechisch. — 4. Denkformen. — 5. Dialektische Formen. — 6. Schriftbeweis. — 7. Hellenistisches. — 8. Erfahrungsbeweis. — 9. Bekehrungs- und Missions-Theologie.

Kapitel 15: **Der Christus-Glaube** 341
1. Der eschatologische Messias-Glaube. — 2. Das neue Messias-Bild. — 3. Paulus und der geschichtliche Jesus. — 4. Die Namen Christi. — 5. Der Herr. Die Christus-Mystik. — 6. Christus-Glaube und Gottes-Glaube. — 7. Die Christus-Spekulation. a) Sohn Gottes. b) Christus als Weltschöpfer und Weltseele. c) Der himmlische „Mensch". d) Die Menschwerdung. e) Tod und Auferstehung.

Kapitel 16: **Das neue Verhältnis zu Gott** 383
1. Die Versöhnung. — 2. Die Rechtfertigung. — 3. Die Kindschaft. — 4. Die Erwählung. — 5. Glaube, Liebe, Erkenntnis. Gottes-Mystik.

Kapitel 17: **Die neue Schöpfung** 397
1. Die Erlösung. — 2. Befreiung von der Macht der Sünde. — 3. Enthusiastische Vorwegnahme der Vollendung. — 4. Sterben und Auferstehen mit Christus. — 5. Neues Leben in körperlichem Sinne.

Kapitel 18: **Die Hoffnung** 408
1. Christus-Sehnsucht. — 2. Der Sieg Gottes über die Welt. — 3. Die Herrschaft der Heiligen. — 4. Leben, Heil, Herrlichkeit. — 5. Die Auferstehung der Toten. — 6. Die Verwandlung der Überlebenden. — 7. Das Gericht. — 8. Apokalyptische Einzelheiten.

Kapitel 19: **Die paulinische Ethik** 424
1. Die Normen. — 2. Die Motive. — 3. Das ethische Ideal im Einzelnen.

Kapitel 20: **Das Weltbild des Paulus** 464
1. Die Welt und ihre Teile. — 2. Beurteilung der Welt. — 3. Engel und Satan. — 4. Die beiden Äonen. — 5. Die Anthropologie. — 6. Die Menschheit.

Kapitel 21: **Die Gemeinde** 482
1. Die Gemeinde und die Gemeinden. — 2. Gemeinde und Geist. — 3. Die Sakramente.

Rückblick 511

Seite

Viertes Buch:
Die Missions-Gemeinden und die Anfänge der Kirche.

Vorbemerkung 512
Kapitel 22: **Die Ausbreitung des Christentums und die Mission im ersten Jahrhundert des Christentums (30–130)** 513
1. Das Missionsfeld. – 2. Judentum und Heidentum. – 3. Die Träger des Missionswerkes: die Apostel. – 4. Das älteste Evangelium.

Fünftes Buch: Die einzelnen Gebiete.

Kapitel 23: **Judäa** 550
1. Verfolgungen. – 2. Tod des Jakobus. – 3. Flucht ins Ostjordanland. – 4. Die Herrenverwandten. – 5. Monarchischer Episkopat. – 6. Barkochba. – 7. Die Christen Palästinas. – 8. Das häretische Judenchristentum.
Kapitel 24: **Syrien** 575
1. Die Gemeinden. – 2. Der Jakobus-Brief. – 3. Das Matthäus-Evangelium. – 4. Die samaritanische Gnosis. – 5. Ignatius von Antiochia.
Kapitel 25: **Klein-Asien** 601
1. Die Provinzen. – 2. Die Quellen. – 3. Kappadokien, Galatien, Kilikien, Cypern. – 4. Asien. – 5. Bithynia-Pontus. – 6. Phrygien. – 7. Paulinismus in Asien. – 8. Das Johannes-Evangelium. – 9. Verfolgungen in Klein-Asien.
Kapitel 26: **Mazedonien und Achaja** 635
Mazedonien: 1. Die Gründung. – 2. Die Quellen. – 3. Philippi. – 4. Gemeinde-Verfassung. – 5. Häresie. – 6. Der Paulinismus. – 7. Mazedonien in der Folgezeit. – Achaja: 8. Korinth und die übrige Provinz. – 9. Gemeinde-Verfassung.
Kapitel 27: **Rom** 649
1. Paulus. – 2. Petrus. – 3. Neronische und domitianische Verfolgung. – 4. Einfluß der Christen-Gemeinde. – 5. Der erste Clemens-Brief als Quelle römischer Gemeinde-Frömmigkeit. – 6. Schlußbetrachtung.

Namen- und Sachregister 673

Druckfehler.

S. 30, Z. 19 v. o. l. ein kühnes st. eine kühne.
S. 32, Z. 11 v. o. l. „der" vor „aus".
S. 99, Z. 2 v. o. l. Versprengte.
S. 161, Z. 1 v. o. l. „Die Quellen" hinter 1.
S. 170, Z. 2 v. o. l. Gal. 2, 16 st. 2, 14.
S. 176, Z. 4 v. u. l. Psalm 155 st. 115.
S. 192 l. Kapitel 11 st. 9 in der Überschrift.
S. 224, Z. 15 v. u. l. 1. Petr. 1, 1 st. 1, 2.
S. 225, Z. 17 v. o. l. extrem.
S. 240, Anm. 1, l. Deutung.
S. 246, Z. 13 v. u. l. sechs st. neun.
S. 247, Z. 11 v. o. l. 10, 7 st. 10, 8.
S. 273, Z. 14 v. u. streiche „nutzen".
S. 291, Z. 12 v. o. l. vorarbeite.
S. 355, Z. 7 v. u. l. 6. st. 5.
S. 513 l. Kapitel 22 st. 21 in der Überschrift.
S. 561, Z. 12 v. o. l. *προηγοῦνται*.
S. 568, Z. 7 v. u. l. der Annahme st. die Annahme.

Erstes Buch.

Die Urgemeinde.

Kapitel 1.

Die Aufgabe und die Quellen.

1. Die Urgemeinde und das spätere Urchristentum. Die Geschichte des Urchristentums wird meist in der Hauptsache als eine Geschichte des Paulus geschrieben. Er ist die bedeutendste Persönlichkeit dieser Periode, seine Gestalt ist die am hellsten beleuchtete; in seinen Briefen redet er selbst noch zu uns, und auch die Apostelgeschichte arbeitet sein Bild so kräftig heraus, daß er vor allem andern unser Interesse anzieht. Daher kommt es, daß sich jede Geschichte des apostolischen Zeitalters im wesentlichen um ihn dreht; im Grunde erkennen wir von diesem „Zeitalter" nur einen schmalen Streifen von Vorgängen, eben den Gang der paulinischen Mission und ein wenig aus der Geschichte der paulinischen Gemeinden. Was daneben noch geschehen ist, z. B. die Anfänge des Christentums in Ägypten oder in Rom, liegt für uns in völligem Dunkel. Das Wirken so bedeutender Männer wie Apollos oder Barnabas bleibt für uns fast ganz im Schatten, die Missionsfahrten des Kephas, der Brüder des Herrn und der übrigen Apostel (1. Kor. 9, 5) können wir nicht beobachten. Und die Geschichte der Gemeinden, das Werden ihrer Verfassung, ihres Kultus, die allmähliche Durchdringung ihrer aus dem Heidentum mitgebrachten Anschauungen mit christlichem Geist — das alles können wir doch nur sehr unvollkommen erkennen. So bleibt selbst die Darstellung der — sagen wir einmal: paulinischen Periode des Urchristentums notwendigerweise nur ein Bruchstück.

Noch übler freilich scheint es um die Erkenntnis der „vorpaulinischen" Periode, d. h. der Geschichte der Urgemeinde bestellt zu sein. Auch sie leidet zunächst unter dem Vorwiegen der paulinischen Überlieferung: wir sehen sie im ganzen mit den Augen des Paulus und sind nur allzu geneigt, sie nur als eine zu überwindende Vorstufe für ihn zu betrachten. Es liegt das an dem Mangel unmittelbarer und an der Beschaffenheit der indirekten Quellen. Wir besitzen leider keine persönlichen Aufzeichnungen oder Briefe der Urapostel aus dieser Anfangszeit. Selbst wenn in den beiden Petrus-Briefen etwas von der Hand

oder aus dem Geiste des Kephas stammen sollte — was eine ernsthafte Kritik mindestens stark bezweifeln muß — so wären sie doch sicherlich in nachpaulinischer Zeit verfaßt und könnten über die Zustände der Urgemeinde nur noch ganz abgeblaßte Kunde geben. Daß die drei Johannes-Briefe, von wem immer sie auch stammen mögen, uns in eine bedeutend spätere Epoche (mindestens Ende des 1. Jahrhunderts) führen, ist allgemein anerkannt. Und der Jakobus-Brief — wie viel Altertümliches er auch enthalten mag, und wenn er auch trotz der Einwendungen der Kritik wohl einen judenchristlichen Lehrer zum Verfasser hat, läßt sich doch nur mit äußerster Vorsicht als Quelle für die älteste Zeit verwenden. Der Mangel an unmittelbaren persönlichen Zeugnissen aus jener Periode ist aufs schmerzlichste zu bedauern. Denn die Bedeutung der Urgemeinde für das geschichtliche Verständnis des Christentums ist nicht hoch genug zu schätzen. Wir sind allerdings geneigt, ihre Nachwirkung auf das spätere Urchristentum nicht sehr hoch zu werten, weil sie sich gegen die durch Paulus herbeigeführte Entwicklung abgeschlossen hat. Aber damit begehen wir schon einen historischen Fehler. Wir halten die paulinische Entwicklungslinie für *das* Christentum überhaupt und übersehen, daß von Jerusalem auch noch andre Bewegungen ausgegangen sind, die Mission der urapostolischen Männer (1. Kor. 9, 5), die Ausbreitung der neuen Religion durch Reisen und Übersiedelung Einzelner, wir vergessen leicht die zahlreichen Möglichkeiten der Propaganda in den jüdischen Diaspora-Gemeinden. Vor allem aber unterschätzen wir die Tatsache, daß doch wesentliche Grundlagen des allgemeinen Christentums, der Messias-Glaube, der Christus-Kultus, die Taufe, das Herrenmahl, die Überlieferung der Worte Jesu und die Kunde vom Leben Jesu, eine Fülle von christlichen Begriffsprägungen und die Umprägung oder Übernahme jüdischer und alttestamentlicher Gesinnung und Vorstellungsweise durch die Urgemeinde geschaffen und auch von Paulus schon bis zu einem gewissen Grade fertig vorgefunden sind. Man kann es geradezu als eine der dringendsten Aufgaben der Forschung bezeichnen, den Beitrag der Urgemeinde zur Entstehung des Christentums besser ans Licht zu stellen als es bisher geschehen ist. Ist das überhaupt möglich?

Ganz so hoffnungslos, wie man vielfach meint, ist diese Bemühung nicht, aber freilich — die Aufgabe ist sehr schwierig. Da wir unmittelbare Zeugnisse aus der Anfangszeit nicht haben, ist es notwendig, in den Quellen der späteren Zeit das, was in Wahrheit altes, gemeinchristliches, vorpaulinisch-urchristliches Gut ist, vermöge eines kritischen Verfahrens auszusondern. Das ist natürlich nur dann möglich, wenn man vorher eine sichere Erkenntnis davon gewonnen hat, was als später Erworbenes, als zweifellos heidenchristlich oder hellenistisch gelten muß. Dies aber ist in weitem Umfange möglich, und damit ergibt sich dann ein gewisser Bodensatz von älterem, übernommenem Stoff, den man wenigstens versuchsweise in das Bild des ältesten Christentums einstellen kann. Es ist hier nicht möglich, die dabei zu übende Methode im einzelnen zu erörtern; der Versuch muß für sich selber sprechen, und die so gewonnene Erkenntnis muß sich ausweisen, ob sie überzeugend, in sich widerspruchslos und möglich ist. In diesem Sinne und unter Voraussetzung solcher Bearbeitung gehören sämtliche Schriften des Neuen Testaments bis zu den spätesten, ja auch eine ganze Reihe noch späterer, unkanonischer Bücher wie die „Lehre der zwölf Apostel" oder der Barnabas-Brief

zu den Quellen für das älteste Urchristentum. Z. B. zeigen die Abendmahlsgebete der Apostellehre eine so altertümliche, hinter Paulus zurückgreifende Auffassung des Herrenmahls, daß wir sie mit Vorsicht auch für die Urgemeinde verwenden dürfen, mögen sie auch erst in viel späterer Zeit niedergeschrieben sein. Daß aus der Offenbarung des Johannes sich manches für das älteste Urchristentum gewinnen läßt, wird wohl allgemein zugegeben werden, aber auch die johanneischen Briefe und sogar das vierte Evangelium enthalten mitten unter nachpaulinischem, hellenistischem, vielleicht sogar gnostischem Stoff so viel ganz altertümliches in Empfindung und Denkweise, daß der Versuch wenigstens einmal gemacht werden muß, auch sie als Zeugen für die Anfänge des Christentums zum Reden zu bringen.

2. Vor allem sind aber die echten Briefe des Paulus auch als Quellen für die Religion der Urgemeinde nicht zu verachten. Sämtlich verfaßt vor der Zerstörung Jerusalems, zeigen sie, daß der Apostel insonderheit durch das Kollektenwerk in beständiger Fühlung mit der Urgemeinde geblieben ist, nicht zum wenigsten auch durch den Kampf mit den aus ihr hervorgegangenen judaistischen Gegnern und durch seine Auseinandersetzung mit den Urapostеln. Eine Reihe unverächtlicher Nachrichten über Tatsachen aus der Geschichte Jerusalems hat er uns aufbewahrt (z. B. Gal. 2), und für die Charakteristik der gesetzlichen Bewegung des Judenchristentums sind seine Briefe die Hauptquelle. Er macht einige aus der Urgemeinde stammende Überlieferungen ausdrücklich namhaft (1. Kor. 15, 3–7; 11, 23ff.); aber auch da, wo er es nicht sagt, nicht nur bei den von ihm angeführten oder anspielungsmäßig verwerteten Herrenworten, zeigt er sich von urchristlichem Gedankengut abhängig. Eine eindringende Erforschung seiner Religion und Theologie läßt erkennen, daß auch da, wo recht eigentlich „paulinische" Gedanken vorliegen, eine urchristliche Grundlage vorhanden ist, die von jener nicht restlos aufgesogen ist. Wir stehen freilich im ganzen noch viel zu stark unter dem Banne seiner großen Persönlichkeit und unter dem Einflusse des zufälligen Umstandes, daß wir von ihm so viel und von seinen Voraussetzungen so wenig wissen, als daß wir das „Urchristliche" bei ihm schon in vollem Umfange erkennen könnten. Noch gilt uns zu sehr alles, was bei Paulus steht, als „paulinisch", und erst eine feinere Forschung als die unsrige wird die Aufgabe der Sonderung der Elemente besser lösen können. Immerhin können wir schon heute erkennen, daß auch die Urgemeinde zum Bau des Paulinismus wichtige Fundament-Steine beigesteuert hat; z. B. in der Christologie und Eschatologie, in der Ethik und in der religiösen Gesamt-Anschauung und Grundstimmung. Die Methode, kraft deren wir die Paulus-Briefe als Quellen für die Geschichte der Urgemeinde heranziehen werden, mag manchem anfechtbar erscheinen; aber der Versuch muß gemacht werden; hoffentlich wird sich Einiges davon als brauchbar für die Zukunft erweisen.

3. Die Apostelgeschichte gibt nur in ihrem ersten Teil (Kap. 1–12. 15) ein farbenreiches Bild der Urgemeinde und ihrer Schicksale. Aber das Urteil über seinen geschichtlichen Wert schwankt sehr stark und ist abhängig von der literarischen Frage nach der Abfassungszeit und dem Verfasser der Apostelgeschichte. Wenn Lukas der Arzt (Kol. 4, 14) der Verfasser des Werkes wäre, ein Freund und Reisegefährte des Paulus, ein Mitglied der Gemeinde von Antiochia, so dürften wir freilich annehmen, daß seine Nachrichten über die Urgemeinde einen

hohen Grad von Zuverlässigkeit besitzen. Denn er wäre ihr zeitlich und geographisch nahe genug gewesen, um von ihr auch Einzelheiten zu wissen und ein im ganzen richtiges Bild geben zu können. Nun ist aber die altkirchliche Überlieferung über Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte, obwohl sie neuerdings auch durch Harnack[1] verteidigt worden ist, aus sehr ernsten und keineswegs widerlegten Gründen unhaltbar. Wenn es richtig ist, was mir wenigstens höchst wahrscheinlich ist, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die Schriften des Josephus gekannt hat[2], so ist damit die Frage entschieden; dann kann die Apostelgeschichte nicht vor dem Ende der 90er Jahre verfaßt sein. Aber es kommt hier nicht auf ein Jahrzehnt mehr oder weniger an; die Sprache und vor allem die Gesamtanschauung des Verfassers weisen ihn mit Sicherheit aus der Zeit des Paulus in eine spätere, die nachapostolische Periode; ich würde sagen: in die Sphäre des Epheser-Briefes, des 1. Petrus-Briefes und der Pastoral-Briefe. Aber da heute nicht einmal über die nachapostolische Herkunft dieser Schriften Übereinstimmung besteht, so muß ich dies Urteil anders veranschaulichen[3].

Obwohl der Verfasser in der Einzeldarstellung deutlich genug erkennen läßt, daß die Hellenisten und besonders Paulus die Hauptträger der Heidenmission waren, und daß die Urgemeinde ihr Werk nur nachträglich anerkennen konnte, stellt er doch sein ganzes Werk unter das 1, 8 ausgesprochene Programm, wonach Jesus die zwölf Apostel als seine Zeugen bis ans Ende der Erde sendet. Dies ist eine der geschichtlichen Wirklichkeit widersprechende kirchliche Theorie, die sich auch Mtth. 28, 19f. (s. SchrNT I² z. d. St.) und bei Justin (Apol. I, 45) findet, bei der Paulus sozusagen vergessen ist. Dem entsprechend bemüht sich der Verfasser, seinem Quellenstoff entgegen, die Urgemeinde als die eigentliche Hüterin und höhere Leiterin der Heidenmission darzustellen: Petrus ist der erste, der sich von der Berufung der Heiden überzeugt (Kap. 10), die erste gemischte Gemeinde in Antiochia bedarf der Anerkennung durch die Urgemeinde (11, 22ff), und die Ergebnisse der ersten Missionsreise müssen ebenfalls durch das Urteil Jerusalems (Kap. 15) bestätigt werden; ja erst das Apostel-Dekret macht die Heidenchristen zu Vollmitgliedern der Kirche, und unter Anerkennung dieser Satzung (16, 4) setzt Paulus sein Werk fort, nunmehr erst voll autorisiert und im Sinne der Apostel. Namentlich dieser letztere Zug widerspricht den deutlichen Angaben der Paulus-Briefe selber; die Verhandlungen des Paulus mit den Korinthern über das Götzenopferfleisch beweisen, daß das Dekret der Apostel weder für ihn noch für die Korinther existierte, und die Apostelgeschichte widerspricht sich selbst, indem sie 21, 25 erzählt, Paulus habe von dem Erlaß des Dekrets erst durch Jakobus, bei dem letzten Besuch in Jerusalem, erfahren. Seine in den Briefen hervortretende völlige Unabhängigkeit von den Uraposteln, die sogar zu einem gewissen Gegensatz gegen

1. In seinen Schriften „Lukas der Arzt" 1906; „Die Apostelgeschichte" 1908; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte 1911.

2. Dies will M. Krenkel, Josephus und Lukas 1894 – leider auch mit sehr viel nicht beweisendem Material und unkritischer Methode – erweisen, wie es früher schon Holtzmann u. a. behauptet haben. Mir scheint die Kenntnis des Josephus sicher zu sein; ich möchte sagen: trotz des ungenügenden Beweises von M. Krenkel. Die Archäologie des Josephus ist frühestens 94 erschienen.

3. Ich verweise auf meine Schrift „Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte" (Marburger Programm) Göttingen 1897.

Jerusalem gesteigert erscheint, wird in der Apostelgeschichte zu einer idealen Harmonie abgeklärt – Paulus und Petrus sind die vollkommen einigen und in ihrer Wirksamkeit parallelen Grundsäulen der großen Kirche, und Paulus ist der Vertrauensmann der Urgemeinde. Das ist ein harmonisches Idealbild von der Entstehung der Kirche, das vor der geschichtlichen Wirklichkeit nicht Stand hält. Es kann unmöglich von einem nahen Gefährten des Paulus entworfen sein.

Auch in der Gesamtauffassung vom Wesen des Christentums und in manchen Einzelheiten steht der Verfasser des Werkes dem älteren Urchristentum fern. Von der eigentümlichen Lehre des Paulus gibt er nur ein abgeblaßtes Bild; Paulus ist der Träger eines farblosen allgemeinen Christentums, er selbst muß sich – im starken Widerspruch mit den echten Briefen, dagegen in Übereinstimmung mit den Pastoral-Briefen (2. Tim. 1, 3) – als einen immer noch dem väterlichen Gesetze treuen Ideal-Juden charakterisieren (21, 24; 23, 1; 24, 14–16). Als Inhalt des Christentums wird (24, 25) – etwa in der Weise der Apologeten des 2. Jahrhunderts – „die Gerechtigkeit und Enthaltsamkeit und das kommende Gericht" angegeben; als das Wesentliche erscheint „die Auferstehung der Toten" (26, 8; 23, 6), die „an Jesus", gewissermaßen wie an einem Paradigma, verkündigt wird (4, 2; 17, 31 f.). Kein Wunder, wenn wiederholt hervorgehoben wird, daß die Juden mithin garkeinen Anlaß hätten, der Verkündigung zu widersprechen, da sie ja selbst daran glauben (26, 8); die neue Religion ist nichts weiter als das wahre Judentum: Paulus dient „auf diesem Wege, den man eine Sekte nennt, nur dem väterlichen Gotte" (24, 14). Die „Auferstehung der Toten" ist aber in Wahrheit nicht die eigentliche Unterscheidungslehre vom Judentum gewesen, sondern nur im Gegensatz zum Heidentum konnte dies so erscheinen. In diesem Zusammenhange hat der Verfasser die der wahren Geschichte ins Gesicht schlagende Theorie aufgestellt, daß die Pharisäer, als Anhänger des Auferstehungsglaubens, den Christen eigentlich günstig gesinnt sind; mit ihnen wäre eine Verständigung schon möglich – während sie in Wahrheit die unversöhnlichen Gegner des Christentums waren –; dagegen werden die bösen Sadduzäer von Anfang an (4, 1 f.; 5, 17; 23, 7 ff.) als ihnen feindlich geschildert. Grade so teilen sich die griechischen Philosophen in Athen in Spötter und Wohlwollende, und man soll doch wohl verstehen, daß jenes die Epikuräer, dies die Stoiker waren (17, 32. 18); so setzt ja auch Josephus diesen die Pharisäer, jenen die Sadduzäer gleich. Wer unterscheiden kann, wird fühlen, daß wir hier nicht mehr in der Gedankenwelt des Paulus sondern in nachapostolischer Zeit uns bewegen; der Verfasser will den Beweis führen, daß die Christen desselben Schutzes und derselben Anerkennung würdig sind, die den Juden im römischen Staate zu teil werden; denn sie sind die wahren Erben der jüdischen Religion, und die Anklagen der Juden gegen die Christen gehen aus völliger Verblendung hervor; sie stehen schon unter dem Gerichte Gottes.

Im Geiste harmonischer Idealisierung ist auch die Darstellung der Urgemeinde im ersten Teile des Werkes verfaßt. Sie wird beherrscht von den auf die Zwölfzahl wieder ergänzten Aposteln, die, durch den heiligen Geist ausgerüstet, mit großer Kraft Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesu Christi ablegen und Zeichen und Wunder tun – wenn auch nur ein Wunder, die Heilung des Lahmen, wirklich erzählt wird (Kap. 3). Sie allein können den Geist auch andern

verleihen (8, 14ff.), — obwohl nach 2, 38 der Empfang des Geistes ohne ihre Vermittlung erfolgt, namentlich auch im Falle des Kornelius (10, 44). Ihre Aufgabe ist der Dienst am Wort (6, 4), die Lehre (2, 42), während der Dienst der Wohltätigkeit den Sieben übertragen wird. In der Pfingstgeschichte erscheinen sie befähigt, in allen Sprachen der Welt die großen Taten Gottes zu verkündigen — hier wirkt wieder die kirchliche Theorie nach, daß die Zwölf die eigentlichen Weltmissionare sind (1, 8) — aber in der zu grunde liegenden Erzählung handelt es sich nur um einen Ausbruch des Zungenredens im Sinne des Paulus (1. Kor. 14), und zwar nicht vor einem Hörerkreis aus allen Weltvölkern, wie es der Verfasser darstellt, sondern vor Juden (2, 39) aus allen Gegenden des Reiches. Und die Einzeldarstellung zeigt, daß die Apostel sich auf die Predigt vor Juden beschränken — denn die Bekehrung Israels ist die Bedingung für das Kommen des Heils (3, 19) —, und daß die Ausbreitung des Evangeliums über die Grenzen Judäas hinaus von den Hellenisten ausgeht. Die Bekehrung des Cornelius bleibt eine Ausnahme, und Petrus muß mit Mühe erst dafür gewonnen werden. Der Verfasser will zeigen, daß der Hohe Rat mit aller Macht die Predigt von Jesus unterdrücken will; er kann aber nicht verschweigen, daß die Gemeinde und die Verkündigung ungestört ihren Bestand immer wieder fortsetzt; auch nach der Stephanus-Verfolgung, durch welche die ganze Gemeinde versprengt worden sein soll (8, 3), besteht sie ruhig weiter. Dabei soll sie schnell auf die für die Obrigkeit doch wohl bedenkliche Zahl von 5000 Seelen angewachsen sein; aber in den Einzelerzählungen erscheint sie als ein kleiner Kreis, der sich gelegentlich noch in einem Hause versammelt (4, 23). Nach der Schilderung des Verfassers soll volle Gütergemeinschaft unter ihnen geherrscht haben; aber im einzelnen werden nur einige Fälle großer Opferwilligkeit mitgeteilt. So tritt die ins Große gehende, idealisierende Darstellungsweise des Verfassers überall mit seinem Stoffe in Gegensatz. Vor allem ist seine Absicht unverkennbar, die allmähliche organische Entwicklung der Heidenpredigt aus der Urgemeinde heraus nachzuweisen: wie der Kreis sich zunächst auf die Hellenisten erweitert, wie dann durch die Stephanus-Verfolgung das Wort über die Grenzen Judäas hinaus getrieben wird, zuerst zu den halbjüdischen Samaritern, dann zu dem noch halbheidnischen Kämmerer (Kap. 8), wie inzwischen das auserwählte Rüstzeug für die Heidenmission gewonnen ist (Kap. 9), wie dann Petrus zu der Überzeugung von der Berufung auch der Heiden geführt wird (Kap. 10f.), wie die erste heidenchristliche Gemeinde von Jerusalem aus gegründet und gebilligt wird (11, 19f.), wie schließlich die Arbeit des Barnabas und Paulus durch das Apostel-Konzil anerkannt und geregelt worden ist (Kap. 15). Der Eindruck, daß dies alles nach einem göttlichen Plan und unter göttlicher Leitung sich so entwickelt, wird hauptsächlich durch die Anordnung der Geschichten hervorgerufen; diese aber ist das künstliche Werk eines überlegenden Redaktors, der die einzelnen Stücke seiner Überlieferung teilweise gegen ihren eignen Zusammenhang so auf einander folgen ließ. Eine geschichtliche Verwertung der Stoffe ist erst möglich, wenn man sie aus diesem ihnen aufgezwungenen Zusammenhang löst, und wenn man sie liest — nicht in dem Sinne des Herausgebers, sondern in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinne.

Denn das ist unzweifelhaft, daß der Verfasser hier ebenso wenig wie im

Lukas-Evangelium aus eigner Erinnerung oder eigener Phantasie schafft, sondern daß er ältere und zwar schriftliche Überlieferungen benutzt, zusammenfügt und frei bearbeitet. Eine von diesen Quellen oder Überlieferungen stammt aus dem Anschauungs- und Interessenkreise der Hellenisten, wohl aus der Antiochenischen Gemeinde; sie setzt ein mit dem 6. Kapitel, bricht zunächst in Kap. 8 mitten im 4. Verse ab, um dann 11, 19 mit denselben Worten wieder aufgenommen zu werden; sie setzt sich dann fort mit Kap. 13. 14 und ist wohl identisch mit dem Reisebericht, der dem 2. Teile des Werkes zu grunde liegt; wir nennen sie kurzer Hand die Antiochenische Quelle (A). Ihr geschichtlicher Wert ist im ganzen hervorragend, wenn auch die Kritik nicht schlummern darf. Insbesondere hat man immer mit Überarbeitungen, Zusätzen und Verkürzungen des Herausgebers zu rechnen. Für uns sind hier die Stoffe wichtiger, die von der Urgemeinde, besser gesagt: von Petrus handeln. Daß auch sie im wesentlichen einer schriftlichen Quelle entstammen, die in Kap. 1 – 5, dann wieder deutlich 9, 31 – 11, 18 (ob auch in 9, 1 – 30?); 12 vorliegt und auch, wie wir sehen werden, in Kap. 15 zu beobachten ist, das erscheint mir unzweifelhaft, auch wenn es nicht überall gelingt, den Wortlaut der Quelle (B) zu rekonstruieren. Aber auch wenn es nur mündliche Überlieferungen wären, die der Verfasser hier benutzt hätte, so ist doch zu erkennen, daß sie sich von seinen darüber gebreiteten Anschauungen und Darstellungsabsichten wesentlich abheben; gegenüber den gemeinchristlichen und spät-nachpaulinischen Anschauungen des Verfassers haben sie im ganzen einen judenchristlichen und vorpaulinischen Charakter — und darin liegt ihr Wert für uns. Daß sie unmittelbar aus den Kreisen des Petrus oder Jakobus, daß sie etwa, wie man vermutet hat, von Johannes Markus stammen, kann niemand beweisen; dafür ist die Erzählungsweise wohl schon zu legendarisch. Es ist nicht einmal notwendig anzunehmen, daß sie zeitlich vor Paulus oder gar vor dem J. 60 oder 70 niedergeschrieben sind; nur daß ihre Gesamtanschauung von der hellenistisch-paulinischen Bewegung und Denkweise noch unberührt ist, das möchten wir allerdings behaupten[1].

Schon die erwähnte Anschauung (3, 19f.), daß die Bekehrung Israels die Bedingung für das Kommen des Heils ist und der terminus ante quem non, hebt sich von der Anschauung des Paulus und Markus (13, 10), daß erst allen Heiden das Evangelium gepredigt werden muß, in bezeichnender Weise ab. Daß die Verheißung den Juden nah und fern (2, 39) gehöre[2], ist ein weiteres Zeugnis judenchristlicher Anschauung. Gerade auch die Corneliusgeschichte kann so, wie sie erzählt wird, nicht von einem freigerichteten Hellenisten oder Heidenchristen stammen, denn die Ängstlichkeit des Petrus, die Vorstellung, daß die Heiden erst durch den Glauben gereinigt werden müssen (15, 9), ist nur einem Judenchristen zuzutrauen, der sich durch die Wucht der Tatsachen hat überzeugen lassen, daß Gott auch die Heiden heimgesucht (15, 14) hat, und daß man ihn „nicht hindern kann" (11, 17), wenn er auch ihnen den heiligen Geist geben will.

Vorpaulinisch oder wenigstens von Paulus unbeeinflußt ist vor allem die

1. Vgl. meinen Aufsatz „Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte" Studien und Kritiken 1893.

2. Vgl. auch 3, 25f. ohne das offenbar vom Herausgeber hinzugefügte πρῶτον (im Sinne von Röm. 1, 16; Mk. 7, 27).

Christologie, über die wir später reden werden. Daß Jesus erst im Augenblick der Erhöhung der Messias *geworden* ist (2, 36), ist ein Gedanke, der einem paulinischen oder nachpaulinischen Christen nicht mehr zuzutrauen ist, wenn auch noch bei Paulus Spuren davon vorhanden sind (Röm. 1, 4). Von einer Präexistenz des Sohnes Gottes steht in den Reden des Petrus kein Wort, überhaupt wird der Name „Knecht Gottes" für ihn bevorzugt (3, 13. 26; 4, 27. 30); Jesus gilt als der von Mose verheißene „Prophet" (3, 22f.); der verheißene Messias als solcher soll erst noch kommen (3, 20). Der Tod Jesu gilt zwar als von Gott gewollt und geweissagt, aber es fehlt jede Spur der Lehre vom Opfertode für die Sünden; das Herrenmahl ist noch keine Feier des Todes Jesu, sondern eine freudige Dank- und Jubelfeier, die mit Lobpreisung Gottes begangen wird (2, 46). Das sind sehr altertümliche Anschauungen, die auf judenchristlichem Boden gut verständlich sind.

Damit ist nicht gesagt, daß alles, was diese Überlieferung erzählt, als geschichtliche Tatsache ohne Kritik hinzunehmen ist; im Gegenteil, wir werden den vielfach legendarisch gefärbten Erzählungen gegenüber sehr zurückhaltend sein. Die Frage ist nur, ob ihre religiöse Gesamtstimmung und Anschauung uns noch ein Bild von der ältesten christlichen Frömmigkeit auf palästinischem Boden geben kann, und diese Frage möchten wir zuversichtlich bejahen. Denn sie ist von der des Herausgebers und der des Paulus weit entfernt, und ist altertümlicher als beide; da bleibt denn kaum noch eine andre Herkunft übrig, als eben die aus der Urgemeinde. Daß wir auch manche konkrete Einzelnachricht unbedenklich verwerten dürfen, wird sich zeigen.

4. Wir haben aber noch eine andre sehr wichtige, vielleicht die wichtigste Quelle zu nennen, aus der wir ein Bild von dem religiösen Charakter der Urgemeinde gewinnen können, das sind *die Evangelien*; natürlich nicht die abgeschlossenen schriftstellerischen Werke der vier Evangelisten, sondern das, was in ihnen als altertümliche, von paulinischen und kirchlichen Ideen noch unbeeinflußte *Überlieferung* sich erweist.

Wir denken hier vor allem an die Stoffe aus der sogenannten Redenquelle (Q), an die Hauptmasse des Markus-Stoffes und an die Sonder-Überlieferung des Lukas (LQ). Mögen diese Quellen als Überlieferungen ihre letzte Form erst später bekommen haben, ihre Substanz stammt letztlich aus der Urgemeinde. Nicht nur sprachlich sondern auch sachlich haben sie palästinensischen Charakter. Sie sind berechnet auf Menschen, die mit Sitte und Brauch, mit Örtlichkeit und Ausdrucksweise des Landes vertraut sind. Die Worte Jesu behandeln nicht die Streitfragen des apostolischen Zeitalters, sondern beziehen sich auf innerjüdische Gegenstände und setzen sich mit dem pharisäischen Schriftgelehrtentum auseinander oder greifen in die messianischen Fragen ein, wie sie nur auf dem Boden palästinischen Judentums, zwischen den damaligen Parteien, empfunden und erörtert werden konnten. Die ethischen Anforderungen Jesu enthalten nicht eine national und lokal wurzellose Menschheitsethik, sondern zeigen eine von der vulgärjüdischen sich ablösende Fortentwicklung im Sinne der altprophetischen Religion. Und die Erzählungen haben nicht nur anschauliches palästinisches Lokalkolorit, sie sind zum größten Teil nur in ihrem Rahmen möglich und aus ihm nicht zu lösen. Daß der größte Teil des Evangelienstoffes nicht in den Missions-

gemeinden des apostolischen Zeitalters entstanden ist, sondern aus der Urgemeinde übernommen ist, kann nicht bezweifelt werden.

Ist damit gesagt, daß die Urgemeinde die Schöpferin dieser Überlieferung gewesen ist? Gewiß wird die Prägung einer Anzahl von Herrenworten ihr zu verdanken sein, gewiß hat sie manche umgeprägt — die Varianten beweisen, daß ihr Wortlaut Veränderungen durchgemacht hat —; vor allem hat die Urgemeinde die Erzählungen aus dem Leben Jesu in ihre Form gegossen, sie hat den Stil der Überlieferung bestimmt. So ist in der Tat bis zu einem gewissen Grade die Überlieferung *ihr Werk*. Aber auch da wo sie nichts hinzugetan, sondern das wirkliche Geschehene und Gesprochene einfach weiter gegeben hat, ist ihr geistiger Anteil nicht gering zu schätzen. Wenn man bedenkt, wie ungezählte Worte Jesu verhallt und vergessen sind, über wie vieles in seinem Leben wir nicht unterrichtet sind, so ist *das was erhalten* ist doch nur deshalb erhalten, weil es auf die Urgemeinde besondern Eindruck gemacht hat, weil es ihr wichtig erschienen ist. Jede nicht verloren gegangene Erzählung und jedes nicht vergessene Wort Jesu legt Zeugnis von einem besonderen Interesse der Urgemeinde ab. Insofern dient die Auswahl des Geretteten zur geistigen Charakteristik der Urgemeinde. Die erhaltene Überlieferung ist ein Spiegel für die Anforderungen, welche die Gemeinde an sich selbst gestellt hat, für ihre Hoffnungen, für die Vorstellungen die sie sich vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, von Jesus als dem Messias und Menschensohn, von der Zukunft Israels und von den Dingen der Endzeit gemacht hat. Insofern ist sie eine Quelle ersten Ranges für das religiöse Leben der Urgemeinde, die noch entfernt nicht ausgeschöpft ist. Wenn wir den Versuch machen werden, sie zu benutzen, so sind wir uns klar, daß das nur ein Anfang ist. In noch ganz andrem Maße müssen wir lernen, die Evangelien zu lesen nicht blos mit der Frage, was sie uns von Jesus sagen, sondern auch unter dem Gesichtspunkt, was wir daraus für Leben und Glauben der ältesten Christen lernen können.

Kapitel 2.

Die Entstehung des neuen Glaubens.

Die religiöse Bewegung, deren Führer Jesus gewesen war, schien mit seinem schmachvollen Kreuzestode vernichtet zu sein. Wenigstens hat der Hohe Rat zunächst nicht für nötig gehalten, eine Verfolgung seiner Anhänger ins Werk zu setzen. Ob ihre Zahl zu gering oder ob ihr Auftreten so zurückhaltend war, daß sie sich nicht einmal deutlich als eine festabgegrenzte Gruppe oder Partei hervorhoben — jedenfalls hören wir von weiteren Maßregeln der jüdischen Behörde oder gar des römischen Statthalters nichts. Um so überraschender war es, daß nach kurzer Zeit die Bewegung von neuem ihr Haupt erhob, nicht nur nicht entmutigt, sondern viel enthusiastischer als früher. Und während Jesus mit seiner Person und mit messianischen Ansprüchen sehr zurückgehalten hatte, so daß es schwierig war, die Anklage gegen ihn zu gestalten, treten seine Anhänger jetzt nicht nur mit der Predigt vom nahen Reiche Gottes auf, sondern mit der ent-

schiedenen Parole, Jesus sei wirklich der Messias. Das war etwas Unerhörtes. Von keiner der messianischen Bewegungen jener Zeit hören wir, daß sie den Untergang ihres Führers überdauert hätte (vgl. die Worte Gamaliels Apg. 5, 35 ff.). Hier aber ist der Tod des Meisters geradezu die Triebfeder einer neuen Begeisterung geworden. Noch ist deutlich zu erkennen, wie befremdend ihr Auftreten gewirkt hat. Es war doch geradezu eine Lästerung, im besten Falle ein Wahnsinn, daß sie behaupteten, der am Schandpfahl Gehenkte sei der König Israels, den die Propheten verheißen haben. Was ist denn geschehen zwischen dem Tage von Golgatha und dieser ersten Messias-Predigt der Jünger?

1. Jerusalem oder Galiläa? Es liegt in der Natur der Dinge, daß die ersten Anfänge einer religiösen Bewegung für die Nachwelt im Dunkeln liegen; denn die unmittelbar Beteiligten sind in solchen Zeiten viel zu sehr von dem Großen, das sie erleben, hingenommen, als daß sie daran dächten, einen aktenmäßigen Bericht darüber aufzusetzen, und fremde Beobachter, die das tun könnten, gibt es in der Regel nicht. Erst in späterer Zeit ergeben sich Anlaß oder Notwendigkeit, darüber nachzudenken, wie denn alles so gekommen ist. Und dann ist häufig die Erinnerung getrübt, es verschieben sich die Dinge, eine gewisse Stilisierung tritt ein — kurz, es entstehen gefärbte Berichte, die dem Geschichtsforscher zu schaffen machen. Wir besitzen drei Nachrichtenquellen: die älteste ist die Stelle im 1. Korinther-Brief des Paulus (15, 3 ff.), mehr als 20 Jahre nach dem Tode Jesu geschrieben; es folgen die Nachrichten des Markus-Evangeliums (16, 1 ff.), niedergeschrieben am Ende der 60er Jahre, wenn auch wohl auf älteren Überlieferungen beruhend, dann erst die Berichte des „Matthäus" und „Lukas" (Evangelium und Apostelgeschichte) und „Johannes", die wir frühestens gegen Ende des 1. Jahrhunderts ansetzen dürfen — also lauter recht späte Nachrichten. Ob sie trotzdem brauchbar sind, kann nur eine genaue Untersuchung ihrer Eigenart zeigen.

Im allgemeinen ist unsere populäre Anschauung beherrscht von den Erzählungen des „Lukas" und Johannes, wonach die Jünger mit dem weiteren Anhängerkreis, einem ausdrücklichen Befehle Jesu folgend (Lk. 24, 49; Apg. 1, 4), in Jerusalem beieinander geblieben sind (Apg. 1, 14), um dort im Gebet den verheißenen Geist Gottes zu erwarten, der dann am Pfingstfeste sich ergossen hat (Apg. 2). In diesem Augenblicke ist die älteste Gemeinde begründet, die sich mit einem Schlage von 120 auf 3000 Seelen erweitert. Die geradlinige Entwicklung, die in diesem harmonischen Bilde gezeichnet ist, läßt nur ganz schwach ahnen, daß der Tod Jesu die Seinen in tiefe Bestürzung versetzt hat. Nur mit wenigen Federstrichen — die Niedergeschlagenheit der Emmaus-Jünger (Lk. 24, 17), ihre Enttäuschung (24, 21), das Weinen der Maria Magdalena (Joh. 20, 11), die bei geschlossenen Türen aus Furcht vor den Juden versammelten Jünger (20, 19), der trübe Unglaube des Thomas (20, 25), das Wehklagen der Jünger und ihr Kleinglaube [Mk. 16, 9. 14] — ist dies mild und rührend geschildert, es herrscht eine gedämpfte traurige Stimmung, keine verzweifelte; sind doch die Jünger durch so manches Wort Jesu auf seine Auferstehung vorbereitet (Lk. 24, 6 f.). So fehlt diesen Geschichten der jähe Übergang von Todesfinsternis zum strahlenden Osterlicht, den wir vielleicht erwarten könnten. Jedenfalls vermutet die Kritik, hier sei ein Abgrund überdeckt, ein dunkler Punkt übermalt worden.

Einen Beweis hierfür findet man in der Darstellung des Markus und Matthäus. In schroffstem Gegensatz zu Lukas und Johannes bescheidet der Auferstandene die Jünger durch die Frauen nach Galiläa (Mk. 16, 7; Mtth. 28, 10), wo sie ihn schauen sollen. Die Erzählung des Markus bricht dann ab, Matthäus aber berichtet weiter, daß die Elf wirklich nach Galiläa gegangen und dort von ihm zur Mission unter den Völkern ausgesandt sind (Mtth. 28, 16–20). Diese Berichte sind mit denen des Lukas unvereinbar. Es geht nicht an, die galiläische Reise zwischen Himmelfahrt und Pfingsten d. h. zwischen Apg. 1 und 2 einzuschieben, denn Lukas sagt ganz klar, daß die Jünger bis zur Ausgießung des Geistes nicht von Jerusalem weichen sollten (Apg. 1, 4; Lk. 24, 49). Ebenso unmöglich ist es auch, die Pfingstgeschichte vor die galiläische Reise einzuschieben (etwa vor Mtth. 28, 16). Es liegt hier wie so oft: beide Überlieferungen sind unabhängig von einander entstanden und wissen von einander nichts, sind nicht auf einander berechnet, daher völlig unvereinbar[1].

Die heutige Kritik ist nun geneigt, Markus-Matthäus Recht zu geben gegen Lukas-Johannes. Sie nimmt an, nach dem Tode Jesu seien die Jünger nach Galiläa gegangen und zu ihrem heimischen Gewerbe zurückgekehrt. Hierfür zeuge ja auch die Erzählung in dem Nachtragskapitel des Johannes-Evangeliums (Kap. 21) und in dem apokryphen Petrus-Evangelium[2], dessen uns erhaltenes Fragment mit den Worten schließt: „Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten und waren voll Betrübnis; und ein jeder zog, betrübt über das Geschehene, heim in sein Haus. Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, nahmen unsre Netze und gingen fort an das Meer; und es war bei uns Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr . . . .“ Aber freilich, auf diese apokryphe Erzählung und auch auf den Nachtrag zu Johannes, der des Apokryphen genug hat, wird man eine solche schwerwiegende Annahme nicht bauen wollen. Nur insofern fallen diese Zeugnisse ins Gewicht, als sie auf eine ältere Kunde zurückzuweisen scheinen, daß die Jünger eine Erscheinung Jesu in Galiläa erlebt haben. Auch der Darstellung des Markus schenkt man nicht deshalb Vertrauen, weil der so spät schreibende Evangelist sie berichtet, sondern weil derselbe Markus ein uraltes Überlieferungsfragment bietet, das, so wie es gewöhnlich verstanden wird, einen unwiderleglichen historischen Beweis für die Zerstreuung der Jünger nach Galiläa zu enthalten scheint. Es ist die Weissagung Jesu Mk. 14, 27. 28: „Ihr werdet alle abfallen, denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen. Aber nach meiner Auferstehung will ich vor euch herziehen nach Galiläa“. In diesem Worte spiegelt sich eine nicht ganz erfreuliche Erinnerung aus jenen Tagen, eine harte Tatsache, über welche die alte Überlieferung nicht hinwegkommen konnte – während Lukas und Johannes sie unterdrückt haben –, daß die Jünger „irregeworden“, „abgefallen sind“. Eine gewisse Rechtfertigung oder wenigstens Milderung dieses dunklen Punktes nun bedeutet es, wenn man durch das Wort des Propheten Sacharja (13, 7) zeigen konnte, daß dies nun einmal von vorn herein so vorgesehen war. Je weniger

1. Lukas, der doch die Stelle Mk. 16, 7 gekannt haben wird, stand also vor der Frage, welche Überlieferung er vorziehen sollte; er verwarf die des Markus, indem er eine Erinnerung an die in Galiläa gesprochenen Worte Jesu einsetzte (Lk. 24, 6 f.).

2. Vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 32.

die „Zerstreuung" der Jünger damit wirklich entschuldigt werden konnte, um so sicherer scheint es, daß eine solche Zersprengung stattgefunden hat. Und dies war eben, wie Viele annehmen[1], die Flucht nach Galiläa.

Aber diese Deutung ist nicht so sicher, wie man anzunehmen pflegt. Matthäus wenigstens hat den Bericht des Markus nicht so verstanden; er fügt hinzu: „in dieser Nacht", d. h. er bezieht das „ihr werdet irre werden", er deutet die „Zerstreuung" auf jene Flucht in Gethsemane, als die Jünger vor den Häschern auseinanderstoben. Und auch Markus kann das Wort Jesu nur auf diese augenblickliche Flucht bezogen haben, denn er nimmt ja an, daß Petrus und die Seinen wenigstens am Ostersonntag noch in Jerusalem sind (16, 7), und daß sie auf einen Befehl Jesu — durchaus nicht in wilder Flucht — nach Galiläa gehen. Freilich hat auch er schon die Worte „ich gehe euch voran nach Galiläa" (16, 7) so gedeutet, daß der Auferstandene gewissermaßen schon unterwegs ist, um sich dann mit den Seinen in Galiläa zu treffen. Aber diese ganze Deutung des Wortes ist schon bei Markus ein Mißverständnis, das in der neueren Kritik sich wiederholt.

Warum will sich denn Jesus den Seinen nicht in Jerusalem zeigen, sondern erst in Galiläa? Und warum geht er einstweilen voran? Muß er denn überhaupt als Auferstandener nach Galiläa gehen? Kann er nicht allgegenwärtig sich zeigen, wo er will? Kann er sich den Seinen denn nicht auch zeigen, indem er plötzlich unter ihnen steht? Ist er nicht über Raum und Trennung erhaben?

„Ich ziehe euch voran" — das bedeutet nicht: ich gehe einstweilen voran, sondern: „ich setze mich an eure Spitze und führe euch nach Galiläa"[2]; darum fehlt auch Mk. 14, 28 die Fortsetzung: „dort sollt ihr mich schauen", denn die Voraussetzung war ursprünglich vielmehr: „nachdem ich mich hier in Jerusalem nach meiner Auferstehung mit euch vereinigt habe, führe ich euch in die Heimat; dort wird dann das kommen, worauf wir warten — das Reich Gottes". Dies so gefaßte Wort muß als ein sehr altertümliches und historisches Dokument gelten, gerade weil es sich nicht erfüllt hat. Ob es nun ein echtes Wort Jesu ist oder nicht — es spiegelt sich in ihm eine Erwartung des Jüngerkreises, die enttäuscht worden ist: der Herr hat sie nicht nach Galiläa geführt. Darum hat man es später entweder fallen lassen — wie Lukas und Johannes — oder man hat es anders gedeutet — wie Markus — der schon genau dieselbe falsche Auslegung (16, 7) vertritt, wie sie noch heute herrscht. Und nun erkennen wir, wie die „galiläische Überlieferung" entstanden ist. Aus dem Worte Mk. 14, 27f. hat schon Markus entnommen, die Jünger sollten den Herrn erst in Galiläa schauen; er begnügt sich noch damit, daß der Engel sie dorthin entbietet. Matthäus spinnt den Faden weiter: die Elf gehen wirklich nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hat[3]. Die apokryphen Erzählungen bei Joh. 21 und

1. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 1–4.

2. So wird das Wort *προάγειν* Mtth. 2, 9; Mk. 10, 32 gebraucht. Auch F. Spitta vertritt (Synopt. Grundschrift S. 387) diese Deutung, die ich schon SchrNT I, 208 entwickelt habe.

3. Von dem Berge war vorher nicht die Rede; hieß es etwa ursprünglich: der Berg, auf dem Jesus ihnen (früher) seine Befehle, nämlich die Bergpredigt (Kap. 5–7) gegeben hatte?

Pseudo-Petrus haben dann die Szene der Erscheinung vor Petrus farbig, novellistisch, in Verbindung mit dem Fischzuge (vgl. Lk. 5, 1 ff.), weiter ausgesponnen. So gilt uns also — entgegen der herrschenden Meinung — die „galiläische Überlieferung" als ein Phantasieprodukt. Dagegen beweist Mk. 14, 27 f., daß in allerältester Zeit die Jünger erwartet haben, der Auferstandene werde sie von Judäa nach Galiläa führen. Sie sind also zunächst in Jerusalem geblieben. Ob sie damit, wie Lukas erzählt, einem ausdrücklichen Befehl Jesu folgten, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls fehlt es an jedem Rest einer Notiz, daß die Jünger von Galiläa dann wieder nach Jerusalem zurückgewandert wären.

2. Zerstreuung und Sammlung. Das Herrenwort Mk. 14, 27 f. sagt, daß die Jünger „irre werden, Anstoß nehmen, abfallen" werden. Das Wort wäre nicht aufbehalten worden, wenn dies nicht wirklich der Fall gewesen wäre. Die Jünger sind also durch die Verhaftung und den Tod Jesu schwer erschüttert worden; ja wir können das Wort hier nicht anders fassen als sonst, nämlich von dem Irrewerden an der Person Jesu (vgl. Mtth. 11, 6; 13, 21 u. ö.). In Verbindung mit dem Bilde von der „Zerstreuung" der Schafe hat man nun aus diesen Worten entnommen, daß nach dem Tode Jesu sich der Jünger eine völlige Verzweiflung bemächtigt habe: sie haben alle Hoffnungen, die sie auf Jesus setzten, fahren lassen, sind auseinander gelaufen, in ihre Heimat und zu ihrem Gewerbe zurückgekehrt, kurz sie haben alle und jede Verbindung unter einander und mit ihrem Meister aufgegeben[1]. Diese Schilderungen sind nichts als reine Vermutungen; keine einzige Quelle erzählt auch nur von einer Flucht nach Galiläa, geschweige denn von dem völligen Zusammenbruch des Glaubens der Jünger. Vor allem ist es eine falsche Auslegung, fast eine boshafte Unterstellung, daß Petrus in der „Verleugnung" alles Ernstes „mit furchtbarem Fluch vor Zeugen jede Zugehörigkeit zu Jesus abgeschworen habe". „Enttäuscht und wütend hat er sich vom Meister losgesagt". „Er mag wirklich geglaubt haben, Jesus sei doch nur ein Betrüger gewesen und habe sein Schicksal reichlich verdient. Jedenfalls hat er jede Gemeinschaft mit ihm geleugnet und dadurch zerschnitten" (Maurenbrecher S. 259 f.). Dies alles schlägt der Überlieferung ins Gesicht, nach der die Verleugnung des Petrus nur ein vorübergehender Augenblick der Schwäche, und die Reue des Petrus ebenso gewiß und wichtig war wie die Verleugnung. Umgekehrt ist gerade die Tatsache, daß Petrus dem gefangenen Meister von ferne bis in den Palast des Hohenpriesters folgte, ein deutliches Zeichen, daß er nicht völlig an ihm irre geworden ist. Wirklich bezeugt ist nichts, als daß die Jünger in Gethsemane vor dem Ansturm der Häscher auseinander gestoben sind. Für das zarte Gewissen der späteren Christen war diese Schwäche und Mutlosigkeit schon ein „Abfall", eine Untreue, gerade wie die feigherzige Ableugnung des Petrus. Es ist aber durch nicht den geringsten Quellenbeleg ausgeschlossen, daß die Jünger sich sofort wieder zusammengefunden,

1. So urteilt mit maßvollen Ausdrücken Weizsäcker, D. apostolische Zeitalter S. 1 f. „der Bestand der Sekte durch die Hinrichtung des Stifters unterbrochen", „sie haben der Sache des Meisters für den Augenblick den Rücken gedreht", „Versprengung"; sehr viel stärker Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha S. 33. 47 „in voller Verzweiflung und in der Absicht, für immer dort zu bleiben, in die Heimat zurückgekehrt", „Zusammenbruch der Bewegung", „sie haben die Sache des Meisters verloren gegeben und haben die Gemeinschaft gelöst, die vorher unter ihnen bestand".

daß sie sich „aus Furcht vor den Juden" hinter geschlossenen Türen verborgen gehalten und, zwar traurig und niedergeschlagen, aber doch nicht ganz ohne Hoffnung auf eine glücklichere Wendung der Dinge gewartet haben. Was in der Erzählung von den Emmaus-Jüngern mit naiver Künstlerhand treffsicher geschildert ist (Lk. 24, 19–24), diese trübe, melancholische Stimmung, die aber doch die Hoffnung nicht ganz aufgeben mag, obwohl „bei alledem schon der dritte Tag ist, seitdem diese Dinge geschehen sind" – das ist gerade das, was man aus allgemeinen Erwägungen heraus erwarten muß.

Nur dann wäre ein jäher Sturz in die Verzweiflung menschlich begreiflich, wenn die Jünger durch den Tod Jesu völlig überrascht worden wären, wenn sie von dem jerusalemischen Aufenthalt vielmehr Sieg, Krönung, Aufrichtung des Reichs erwartet hätten. Daß solche Stimmungen in dem weiteren Anhängerkreise vorhanden gewesen sind, lassen die Berichte über den Einzug durchblicken (Lk. 19, 11. 37; Joh. 12, 12f.); daß aber der engere Kreis der vertrauten Freunde Jesu sich noch mit so optimistischen Gedanken getragen hätte, das ist so unwahrscheinlich wie möglich. Das wäre gleichbedeutend damit, daß Jesus selber von dem Gedanken seines Todes weit entfernt gewesen wäre. Man müßte also alle Leidens-Verkündigungen streichen, nicht nur die genauen Vorhersagungen der Passionsgeschichte wie Mk 10, 33f. und 8, 31, sondern auch die unbestimmtere 9, 31 und solche Worte wie das von der „Leidenstaufe" Lk. 12, 49f., von den „zwei Schwertern" Lk. 22, 36ff., vom prophetenmordenden Jerusalem Lk. 13, 33. 34 – was ein wissenschaftlicher Gewaltstreich ohne jede Berechtigung wäre[1]. Aber auch *wenn* die Jünger schließlich doch durch den Tod Jesu überrascht worden wären, – ist es wirklich eine so naheliegende Annahme, daß ihnen nichts übrig blieb als Verzweiflung und Preisgabe ihres Meisters? Gewiß – sie waren Juden, für die der Vergeltungsglaube das wichtigste Dogma war, es muß ihnen also nahe gelegen haben, in dem Untergange Jesu ein Gottesgericht zu sehen – aber hatten sie denn garkeine Gegengewichte gegen solches äußerliche Urteilen, hatten sie nicht lange Zeit hindurch den Umgang Jesu genossen? Und nicht einmal das soll er über sie vermocht haben, daß sie an die Echtheit seiner Person und die Wahrheit seiner Sache geglaubt hätten auch trotz des Todes und über den Tod hinaus? Nicht einmal diesen Grundgedanken seines Wirkens, daß das äußere Geschick eines Menschen kein Beweis ist für seine Stellung bei Gott, daß „glücklich" und „gerecht bei Gott" sich nicht decken, nicht einmal diese Überzeugung hätte Jesus ihren Seelen einzupflanzen vermocht? Es ist also das Selbstverständlichste von der Welt, daß aller Eindruck Jesu, all seine Macht über die Seelen, alle Erinnerung an seine Größe und Gottverbündetheit im Augenblick seines Todes wie weggeblasen waren? Zu so völlig unpsychologischen Anschauungen führt die allermodernste Theorie, die zur Abwechselung einmal den Einfluß der großen Persönlichkeit in der Geschichte auf ein Minimum herabsetzen möchte. Dieser Gegenschlag gegen die Heroenverehrung im Sinne Carlyles verstrickt sich in viel größere Schwierigkeiten, als die Übertreibungen auf jener Seite.

Es gibt nun aber doch schließlich auch eine mittlere Linie, auf der man sich ohne Verletzung psychologischer Wahrscheinlichkeit und ohne Vergewaltigung der Quellen bewegen kann. Wenn man nicht der Überlieferung von vorn herein

1. Vgl. hierüber SchNT zu Mk. 8, 31 und zu Lk. 12, 49f.

allen Glauben versagen will — und dann hat es ja überhaupt keinen Zweck mehr Geschichte zu treiben —, so ergibt sich als eine Tatsache, daß Jesus nicht in fröhlichem Optimismus nach Jerusalem gezogen ist, um dort das Reich Gottes und seine Erhöhung zu erleben, sondern in der festen Erwartung, daß der Weg zur Herrlichkeit durch eine furchtbare Krisis, durch Kampf, Leiden und Tod hindurch geht; zu dieser Überzeugung, daß vor der Krone das Kreuz steht, hat er auch seine Jünger zu erziehen versucht; daß sie durchs Leiden hindurch müssen wie er selber, das ist ein Gedanke Jesu, der so sicher bezeugt ist, wie irgend etwas in der Erzählung von seinem Leben. Es ist menschlich begreiflich, daß die schließliche Erfüllung der Leidensweissagungen die Jünger zunächst zu Boden geworfen hat; aber ebenso begreiflich ist, daß sehr bald die Erinnerung an die Worte und an die auch durch Niederlage und Tod nicht widerlegte Hoheit Jesu wieder zur Wirkung kam. „Die niedergedrückte Feder" begann sich wieder emporzurichten.

Auch für Maurenbrecher, der den Faktor der persönlichen Einwirkung Jesu hierbei ganz auszuschalten sucht, ist es ein Problem, wie es denn gekommen sei, daß sie aus solchem Abgrund der Enttäuschung sich wieder zu erheben vermochten. Seine Antwort lautet naturwissenschaftlich-soziologisch folgendermaßen (S. 262): „Hier zeigt sich, daß diese Männer bestimmt waren durch die Entwicklung des Volkes, dem sie entstammten. In jahrhundertelanger Gewöhnung hatte dieses Volk die Kraft in sich herangezüchtet, aus jeder Enttäuschung nur neue Hoffnung und immer neue Illusionen zu suchen". „Ohne diese Züchtung der Instinkte wäre die neue Erhebung nach dem Tode Jesu wohl nicht erfolgt. Da aber die Erhebung aus der Enttäuschung in diesem Volke das Gewöhnliche war, so mußte nun aus dem furchtbarsten Zusammenbruch auch eine um so jubelndere Hoffnung sich von neuem erheben. Das, was die Jünger in den Erscheinungen des Auferstandenen erlebt haben, war somit kein rein individueller Vorgang, der überall und zu allen Zeiten möglich gewesen wäre. Es war ein Produkt der Geschichte dieses Volkes, unter dessen Einfluß gerade diese Individualitäten sich gebildet hatten. Die jahrhundertelange Züchtung des Fühlens und Wollens, die dem Judentume charakteristisch ist, war die notwendige Vorbedingung dafür, daß die Erscheinungen des Auferstandenen am galiläischen See überhaupt erlebt werden konnten." In dieser Betrachtungsweise liegt sicherlich ein richtiges Moment. Es ist wirklich ein Zeichen anererbter Kraft des Hoffens, daß die Jünger Jesu nicht völlig und für immer durch den Tod Jesu niedergeworfen worden sind. Und wir müssen bei dem ganzen Problem diesen unmeßbaren, aber gewiß realen Faktor mit in Rechnung stellen. Aber bei dieser Auffassung bleibt ein Umstand unerklärt. Wir verstehen wohl, daß die enttäuschte Hoffnung sich alsbald irgendwie wieder aufgerichtet hat; wir verstehen aber bei Maurenbrechers Auffassung nicht, warum sie sich immer noch an die Person Jesu klammerte, nachdem dieser sich so wenig als der Erwählte Gottes bewährt hatte, ja wohl gar als Betrüger entlarvt war? Warum hat man ihn nicht preisgegeben, wie man früher auf die Person des Täufers verzichtet hatte? Ja, warum hat man nicht auf den persönlichen Messias überhaupt verzichtet? Die Gottesherrschaft, auf die Jesus sie hoffen gelehrt hatte, war durchaus, ja sogar vollkommener denkbar ohne eine menschliche Mittlerperson-

lichkeit. Konnte nicht gerade der Tod des Täufers und Jesu lehren, daß man auf Gottes Herrschaft hoffen, aber sich nicht auf Menschen verlassen solle? Wie kommt es, daß die neubelebte Hoffnung sich dennoch zu Jesus zurückgewandt hat? Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er ein Prophet war, der trotz allem Recht hatte mit seiner Botschaft, sondern mit der begeisterten Verkündigung: er war dennoch der Messias!? Es ist sehr merkwürdig, wie Maurenbrecher, obwohl er darauf ausgeht, den persönlichen Faktor der Einwirkung Jesu auf die Seelen der Jünger möglichst auszuschalten, immer wieder dazu gedrängt wird, einen unverlöschbaren Einfluß der Persönlichkeit zuzugestehen. „Natürlich muß der geschichtliche Jesus tatsächlich irgendwie in besonderem Maße die Christus-Erwartung der Jünger angeregt und gespannt haben; sonst wäre nicht zu verstehen, daß unter Tausenden von Zeitgenossen gerade an ihn das Dogma vom sterbenden und auferstandenen Heiland angeknüpft wurde" (S. 58). Sodann die prachtvollen Worte (S. 260 f.): „Dann kam die neue Erregung, die Jesus in ihnen hervorrief: die leidenschaftlichere Predigt, das flammende Jetzt, die Kühnheit, die zu leben wagte, als sei das Neue schon da . . . sie waren hingerissen von dem gewaltigen Schwung, der über Jesus Auftreten lag. Sie wagten zu leben, wie sie ihn leben sahen . . in den Wochen, die sie mit Jesus zusammen waren, waren sie wirklich über sich selbst hinaus gehoben". „Nun war es eine unverlöschliche Erinnerung, daß er bei jener Flucht in die Schluchten des Libanon über den Menschensohn mit ihnen geredet hatte. Sie hatten die Lehre wohl schon immer gekannt, aber jetzt gewann sie für sie eine neue Wärme. Sie ward ihnen zum Symbol und zur Erklärung ihres eigenen Schicksals. Sie vertieften den sittlichen Gedanken des Mythus zu dem Entschluß, alle Verfolgung und Gefahr in Treue bestehen zu wollen, weil der Kranz des Lebens ohne Prüfung und Not nicht erreicht werden könne. Das war das Große, wozu die innere Glut Jesus ihnen verholfen hatte: der sterbende und wieder auferstehende Menschensohn war ihnen nicht mehr eine Lehre, eine theoretische Erwartung oder eine merkwürdige Zugabe zur Hoffnung auf die große Zukunft, sondern er war ihnen ein Erlebnis, ein Vorbild und ein Unterpfand ihrer eigenen Geduld und ihrer eigenen Belohnung."

Was Luk 24, 32 von den Emmaus-Jüngern erzählt, ist ein „kleiner Abglanz von dem, was diese ersten Jünger wirklich durchzittert haben muß: er war es selbst! Als er vom Menschensohn sprach, hat er sich selber gemeint, und wir haben es nicht verstanden. Wir waren verstockt, wir waren taub und blind und schlaff; wir sind geflohen und gar an ihm irre geworden. . . . Wir sind Zeugen des tiefsten Dramas gewesen, das die Welt in ihrer ganzen Geschichte jemals gesehen hat und je sehen wird, und haben keine Ahnung von dem gehabt, was sich neben uns abspielte."

Kann man schöner sagen, daß es Jesus selber, sein Glaube und sein Leidensentschluß war, der sie davor bewahrt hat, in die Verzweiflung zu versinken, der sie aus der Mutlosigkeit herausgehoben und bei ihm festgehalten hat?

Es bleibt also dabei, daß die Stimmung nach dem Tode Jesu nicht eine völlig hoffnungslose gewesen ist. Im Gegenteil: je schwerer die Jünger davon betroffen waren, um so leidenschaftlicher werden sie ausgeschaut haben nach der „Erhöhung des Menschensohns" (Joh. 3, 14), um so fester werden sie geglaubt

haben an die unumgänglich notwendige „Rechtfertigung" Jesu (Joh. 16, 10), um so inbrünstiger werden sie gebetet haben um eine Bestätigung ihres Glaubens. Die Antwort darauf waren

3. Die Erscheinungen des Erhöhten. Der älteste, der einzige Bericht über diese Ereignisse steht bei Paulus 1. Kor. 15, 3–8. Als ein Stück Überlieferung, das er überkommen und seinen heidenchristlichen Gemeinden weitergegeben hat, bezeichnet er diese „Paradosis", die in der Formulierung weit weniger paulinische als allgemein urchristliche Züge trägt. Nach der katechismusartigen Einleitung

Christus gestorben für unsre Sünden nach den Schriften
Begraben und auferstanden am dritten Tage nach den Schriften,

von der wir hier einstweilen absehen, folgt die Aufzählung der Erscheinungen des Herrn, die als unwidersprechliche Beweise für den Satz, daß „Christus auferstanden ist" gemeint sind:

er erschien dem Kephas, [dann den Zwölfen]
danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal,
von denen die meisten noch am Leben sind, einige freilich schon entschlafen,
danach erschien er dem Jakobus,
dann den Aposteln allen;
zuletzt aber von allen erschien er mir . . .

Leider ist der Text dieser wichtigen Urkunde nicht zweifelsfrei überliefert; die eingeklammerten Worte „dann den Zwölfen" sind wahrscheinlich ein späterer Zusatz, auf Grund der evangelischen Berichte (Mtth. 28, 7; Lk 24, 36ff.; Joh. 20, 19–23) eingefügt[1].

Voran steht eine Erscheinung, die Kephas erlebt hat. Die Evangelien berichten nichts von ihr; nur Lk. 24, 34 wird sie erwähnt, aber nicht erzählt; eine deutliche und konkrete Überlieferung liegt auch dort nicht vor. Aber deshalb ist die Tatsache nicht zweifelhaft, denn die Evangelien haben, wie wir sehen werden, weniger auf die Erscheinungen als auf das leere Grab Gewicht gelegt. „Die Tatsache, daß Petrus die erste Erscheinung des Auferstandenen hatte, ist der geschichtlich festeste Punkt in diesem ganzen dunklen Gebiete. Sie ist aber auch eine eminent historische Tatsache, denn an ihr hängt der neue Anfang, durch sie wird insbesondere die geschichtliche Stellung des Petrus erklärt. Petrus ist ohne Frage der erste Mann in der Urgemeinde." „Derjenige, welcher den Herrn zuerst sah, welcher den zündenden Glauben daran verbreitete, dessen eigenes Erleben zum Erleben der Genossen wird, ist das Haupt und mußte das Haupt sein"[2]. Die darauf folgende Erscheinung vor „500 Brüdern auf einmal" kann nicht an demselben Orte geschehen sein wie die vor den „Aposteln allen", denn dann wären diese doch wohl dabei gewesen; ihr Erlebnis wäre also zwei-

1. Vgl. meinen Kommentar zum 1. Korinther-Brief S. 330. Nicht nur, daß der eine Hauptzweig der Überlieferung statt der Zwölf pedantisch korrekt die Elf eingesetzt hat, ist anstößig, sondern vor allem das Schwanken in der harmlosen Partikel, die in dreifacher Variante (dann, danach, nach diesem) überliefert ist. Schwerer wiegt die sachliche Erwägung, daß die Zwölf nicht gut zweimal erwähnt sein können, das einemal für sich, das zweite mal unter den Aposteln allen; denn es kommt hier auf die erste grundlegend beweisende Erscheinung an.

2. Weizsäcker, Ap. Zeitalter S. 11f.

mal erzählt, und das wäre gegen den Sinn des Berichtes, der nur die ersten, beweisenden Erscheinungen aufzählen will. Wenn also Kephas und dann die Apostel alle ihr Erlebnis in Jerusalem gehabt haben, so würde die Erscheinung der 500 etwa in Galiläa stattgefunden haben. Es wären also vielleicht die galiläischen Anhänger Jesu gewesen, vielleicht darunter solche, die ihn vor kurzem beim Feste feierlich in Jerusalem eingeholt hatten (Joh. 11, 55; 12, 12f.), daneben vielleicht solche, die nicht zum Feste in Jerusalem gewesen waren. Paulus scheint bestimmte Personen dieses Kreises zu kennen, wenigstens weiß er von Einigen, die bereits entschlafen sind, während die Mehrzahl noch lebt; man kann sie also befragen. So bekräftigt er das hochbedeutsame Ereignis, daß sie alle auf einmal die Erscheinung gehabt haben, wodurch — nach des Apostels Meinung — eine Täuschung ausgeschlossen sein muß. Leider wissen wir Näheres über dies Ereignis nicht; weder die kanonischen noch die apokryphen Evangelien erzählen davon. Ebensowenig wissen wir über das Erlebnis des Jakobus etwas Sicheres; nur das apokryphe Hebräer-Evangelium bietet einen wohl legendarischen Bericht[1]. Aber es ist wiederum eine wichtige historische Tatsache, daß Jakobus für sich allein ein solches Erlebnis hatte. Es gilt dies zweifellos als eine Auszeichnung, die seiner späteren Vorrangstellung zu gute gekommen sein wird. Schließlich die Erscheinung vor „den Aposteln allen" — wer ist damit gemeint? Zweifellos der Kreis, der sonst „die Zwölfe" genannt wird; es ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch andre Personen dabei waren, die unter den zwölf Jüngern der Evangelien nicht genannt werden, aber zur Zeit des Paulus bereits den Apostelnamen trugen (s. S. 33f.). Ob wir diese Erscheinung mit einer der Erzählungen in den Evangelien gleichsetzen dürfen, ist recht zweifelhaft. Am ehesten dürfte in dem Bericht Joh. 20, 19–23 mit seinem geheimnisvoll-erregten Grundton eine Erinnerung an ein wirkliches Vorkommnis nachklingen. Wie Jesus bei verschlossenen Türen plötzlich unter ihnen steht, wie sie sich von ihm angehaucht fühlen — das sind Züge, wie sie in ähnlichen visionären Erzählungen wohl vorkommen.

4. Beurteilung der Erscheinungen. Wir kommen damit auf die Frage, wie wir uns diese „Erscheinungen" zu denken haben. Es ist dabei zu unterscheiden die Frage: wie haben die Beteiligten selber — nach den Zeugnissen des N.T. — diese Vorgänge empfunden? wie müssen wir sie nach den Forderungen heutiger Wissenschaft beurteilen?

Der Ausdruck „er ist erschienen" (ὤφθη visus est) und die dazugehörigen Worte „Erscheinungen (ὀπτασίαι visiones) und Offenbarungen des Herrn" (2. Kor. 12, 1) weisen nach dem überwiegenden Sprachgebrauch des N.T.s[2] auf ein Sichtbarwerden des Überirdischen vermöge einer besonderen göttlichen Offenbarung; wenn die Jünger auf dem Berge Moses und Elias sehen, wenn Gott dem Abra-

1. Vgl. Hennecke, Neutestam. Apokryphen S. 20: „Der Herr aber ging, nachdem er das Leintuch dem Diener des Priesters gegeben hatte, zu Jakobus und erschien ihm; denn Jakobus hatte geschworen, daß er kein Brot essen würde von der Stunde an, da er den Kelch des Herrn getrunken, bis daß er ihn von den Schlafenden auferstanden sähe .... Bringet, sprach der Herr, Tisch und Brot .... Er nahm das Brot, dankete und brach es und gab es Jakobus dem Gerechten, und sprach zu ihm: Mein Bruder, iß dein Brot, weil des Menschen Sohn von den Schlafenden auferstanden ist."

2. Mk. 9, 4; Lk. 1, 11; 22, 43; Apg. 2, 3; 7, 2; Offenb. 11, 19; 12, 1. 3.

ham erscheint, wenn dem Seher ein Zeichen am Himmel sichtbar wird (Offenb. 12, 1), — so tritt hier überall etwas Himmlisches in das Gesichtsfeld des Begnadeten, und gelegentlich wird hervorgehoben, daß die Begleiter nichts davon sehen (Apg. 9, 7); im allgemeinen waltet die Vorstellung, daß der Schauende „im Geiste", in der Verzückung ist (Offenb. 1, 10); er muß eine besondere Erleuchtung erfahren, wie das bei einem Sterblichen, der Himmlisches zu schauen gewürdigt wird, sich von selbst versteht. So wird die Erscheinung Christi, die Paulus vor Damaskus erlebte, in allen drei Berichten als eine Offenbarung geschildert (9, 3ff.; 22, 6ff.; 26, 12ff.), die unter Lichterscheinungen und anderen wunderbaren Zügen vom Himmel her stattfand. Wenn nun Paulus sagt (1. Kor. 9, 1): „ich habe den Herrn gesehen", so ist das dasselbe, als wenn er 1. Kor. 15, 8 sagt: „er ist mir erschienen". Kein Zweifel, daß er sagen will: ich habe ihn ganz gewiß und wirklich gesehen; aber auch kein Zweifel, daß er sagen will: ich habe ihn als den Himmlischen, als den Erhöhten, im Glanze der göttlichen Herrlichkeit (2. Kor. 4, 6) geschaut. Denselben Ausdruck nun „er ist erschienen" braucht er auch von dem Erlebnis des Kephas und der andern, und das heißt: er denkt sich das, was sie erfahren haben, genau ebenso, wie sein eignes Erlebnis. Wenn wir uns an diesen ältesten Bericht halten, so sind auch wir zunächst verpflichtet, die Erscheinungen, die den älteren Aposteln zu teil wurden, ebenso zu denken, wie die Erscheinung des Paulus, nämlich als Erscheinungen des Himmlischen, des Erhöhten. Nun geht zwar unmittelbar vorher der Satz: „am dritten Tage auferstanden", und danach scheinen wir verpflichtet zu sein, als den Gegenstand der Schauungen nicht den Erhöhten sondern den auf Erden wandelnden Auferstandenen anzusehen. Wir kommen auf diese Frage später zurück und werden dann zeigen, daß hier eine ganz andre und zwar jüngere Auffassung zu grunde liegt. Für jetzt muß es genügen, daß wir erkannt haben: wo von einer „Erscheinung" die Rede ist, da handelt es sich dem Begriffe nach um das Schauen von etwas Überirdischem: nach dem Wortlaute des Paulus ist auch dem Kephas und den andren der Erhöhte erschienen.

Es liegt hier eine eigentümliche, uns ungewohnte Auffassung vom Tode Jesu zu Grunde, die in den alten Quellen zwar bezeugt, aber stark in den Hintergrund gedrängt ist, nämlich daß Jesus im Augenblicke seines Todes unmittelbar zu Gott eingegangen ist. Wie Lazarus von den Engeln sofort in Abrahams Schoß getragen wird, ohne daß von Begraben und Auferstehung die Rede wäre (Lk. 16, 22), so sagt Jesus zum Schächer (Lk. 23, 43): „heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein", als ob er unmittelbar zu Gott einzugehen hoffe. Und so heißt es denn auch bei Lukas (23, 46): „Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist"; so redet Jesus im 4. Evangelium immer davon, daß er „zum Vater" gehe, ohne daß von Grab und Auferstehung die Rede wäre. Ja, auch vor dem Hohenpriester spricht er die feste Überzeugung aus, daß „von jetzt an der Menschensohn sitzen werde zur Rechten der Kraft" (Lk. 22, 69). In echt volkstümlicher Weise wird dabei nicht darüber nachgedacht, ob bloß die Seele Jesu oder sein Geist, oder ob auch sein Körper diese Entrückung erfahren hat; die Frage, „ob im Leibe oder außer dem Leibe", bleibt ebenso unbeantwortet wie bei der Entrückung des Paulus (2. Kor. 12, 2). Überall wo diese Auffassung herrscht, ist der Gedanke, daß der Tod Jesu unmittelbar seine Erhöhung

nach sich zieht. Und in dieser himmlischen Herrlichkeit hat er sich dann den Seinen gezeigt. Wäre diese Anschauung zur alleinigen Herrschaft gekommen, so hätte es einer Lehre von der Auferstehung Jesu aus dem Grabe sozusagen nicht bedurft: der Gedanke, auf den es ankam, die Gewißheit, daß Jesus nicht einem Gottesgericht erlegen, sondern zu Gott erhöht sei, war durch jene Erscheinungen für die Beteiligten vollgültig erwiesen.

Wir fragen nun: wie müssen wir heute diese „Erscheinungen" wissenschaftlich beurteilen? Die alte Auffassung, daß hier rein wunderhafte Offenbarungen vorliegen, daß wirklich der erhöhte Christus mit seinem Lichtleibe in das Gesichtsfeld der Jünger getreten sei, genügt noch heute manchen Christen; wenigstens glauben sie sich diese Auffassung zutrauen zu dürfen; viele denken freilich wohl kaum tiefer darüber nach. Dem gegenüber kann die moderne Betrachtung, die mit dem ununterbrochenen Kausalzusammenhang rechnet, diese Erlebnisse der Jünger nur als „Visionen" ansehen. Wissenschaftlich versteht man darunter den Vorgang, daß im Gesichtsfeld ein Bild auftaucht, dem kein äußerer Gegenstand entspricht. Der Sehnerv ist also nicht durch von außen kommende Licht- oder Äther-Wellen in Schwingungen versetzt, sondern er ist erregt worden durch einen inneren physiologischen Vorgang; aber der dadurch geweckte Sinneseindruck wird von dem Visionär genau so empfunden wie ein „objektiver"; er glaubt den Gegenstand wirklich vor sich zu sehen[1].

Ist es gestattet, den soeben entwickelten naturwissenschaftlichen Begriff der Vision auf die Erlebnisse der ersten Jünger anzuwenden? Selbstverständlich bedeutet das von Paulus gebrauchte Wort „Erscheinungen" etwas anderes (s. S. 19); er ist überzeugt, den Erhöhten wirklich vor sich gesehen zu haben. Der moderne Begriff der Vision ist ihm unbekannt, und wenn er ihn gekannt hätte, würde er ihn abgelehnt haben. Wenn die Apostelgeschichte erzählt, daß Petrus vor der Bekehrung des Cornelius in der Ekstase ein Gesicht gehabt habe (10, 10 – 17; 11, 5), so ist sie weit entfernt, dies als ein nur subjektives Erlebnis bezeichnen zu wollen. Vielmehr läßt sie die Erscheinung mit einer so starken objektiven Wucht auf Petrus wirken, daß sein späteres Verhalten entscheidend dadurch bestimmt wird. So ist denn auch das tapfere Hervortreten der ersten Jünger mit der Auferstehungsbotschaft nur verständlich, wenn sie an der Gegenständlichkeit der Erscheinungen des Herren nicht im geringsten gezweifelt haben. Um so unerlaubter scheint es für uns zu sein, diese Erscheinungen als blos subjektive Vorgänge zu deuten. Indessen die Jünger sind in dieser Sache keine einwandfreien Zeugen; denn es ist ja grade für das Erlebnis des Visionärs bezeichnend, daß er fest davon überzeugt ist, den geschauten Gegenstand wirklich und leibhaftig gesehen zu haben.

Aber ist es nicht eine furchtbare Vorstellung, daß diese grundlegenden Tatsachen des Christentums Selbsttäuschungen, Einbildungen, Halluzinationen gewesen seien? Stürzt nicht damit das Ganze rettungslos zusammen? Dürfen wir überhaupt wahrhaftigerweise in dem Glauben dieser Menschen noch irgend etwas Grundlegendes oder Vorbildliches sehen?

Wir verstehen durchaus die erschreckten Einwände derer, denen diese Betrachtungsweise ungewohnt ist. Aber wir halten ihnen entgegen: Wer an die

1. Vgl. Höffding, Psychologie V B 7a; Wundt, Physiolog. Psychologie II, 19. Kapitel.

Leitung der Geschichte durch Gott glaubt, wer insbesondere in den Anfängen des Christentums Gottes Hand zu sehen glaubt, der sollte auch Glauben genug haben, um es Gott zu überlassen, auf welche Weise er das Große, das hier entstanden ist, ins Leben rufen wollte. Wir erkennen soviel, daß — nach Lage der Dinge — die Überzeugung vom Fortleben und von der Erhöhung Jesu für die Jünger wesentlich und notwendig war, wenn sie die Sache Jesu weiter führen sollten. Wenn also dies die göttliche Absicht war, so ist es doch eine Frage, die Niemanden von uns etwas angeht, welche Mittel Gott wählen mußte, um diese Überzeugung in ihnen zu erwecken? Wer will behaupten, es sei der allein Gottes würdige Weg, daß er das Wunder der wirklichen Offenbarung des Erhöhten hätte tun müssen? Und warum soll er sich nicht des Mittels bedient haben, das so oft die entscheidende Triebkraft in der antiken Religionsgeschichte war, von Jesajas bis zum Seher Johannes, der Vision? Durch die Visions-Auffassung mögen die Oster-Tatsachen ihren Wert als apologetisches Beweis-Instrument für uns verlieren; aber sind sie denn um unsretwillen geschehen, und nicht vielmehr für die zunächst Beteiligten? Für sie aber genügte die Vision, um den Grad der Gewißheit zu erzeugen, der sie zu begeisterten Verkündigern und zu Märtyrern gemacht hat.

Nun ist aber zweifellos die Visions-Hypothese geeigneter, uns jene Vorgänge begreiflicher zu machen und näher zu bringen als die alte Wunderlehre. Wenn die Jünger durch ein von außen an sie herangetretenes Wunder überzeugt worden sind, so ist ihre Umstimmung oder — im Falle des Paulus — die Bekehrung ein gewaltsamer, unorganischer d. h. innerlich unvorbereiteter Vorgang. Petrus und die andern hätten noch viel tiefer von der Verzweiflung niedergebeugt sein können als sie es wahrscheinlich gewesen sind, Jakobus hätte noch völlig ungläubig, ja ein Gegner seines Bruders sein können — dem Wunder der Auferweckung hätten sie nicht widerstehen können. Aber ihr Glaube hätte dann auch — für unser Empfinden — keinen allzu großen sittlichen oder religiösen Wert. Es gehört wirklich wenig Glauben und Tapferkeit dazu, das zu vertreten, was durch ein unausweichbares Faktum bewiesen war. Erst dann hätte ihre Überzeugung die Merkmale einer kühnen Zuversicht und damit wirklichen Persönlichkeitswert, wenn die Erscheinungen des Erhöhten nur die letzte Bestätigung und Belohnung eines schon vorher der Niedergeschlagenheit abgewonnenen, gegen den Zweifel immer wieder neu errungenen, gegen allen Augenschein kraftvoll festgehaltenen Glaubens war. Dann hat ihr Glaube um des Wunders willen organische Wurzeln in ihrer Liebe und Treue gegen Jesus gehabt, er würde seinen eigentlichen und tiefsten Grund nicht in der Wundererfahrung sondern in all dem haben, was sie mit ihrem Meister erlebt und an ihm beobachtet hatten. Ihre spätere Treue und Tapferkeit ist nur verständlich, wenn ihr Glaube ethisch und religiös tiefer verankert war als in den Erlebnissen der Osterzeit. Weil sie auch nach dem Tode Jesu nicht von ihm lassen konnten und weil sie trotz seiner Niederlage immer noch im Innersten überzeugt waren, daß er von Gott zur Herrschaft berufen sei, hat das Oster-Erlebnis einen für alle Zukunft bestimmenden Eindruck auf sie machen können. Wer so denkt, kann auch den letzten Schritt mit uns tun und sagen: die Erscheinungen sind nicht von außen an sie herangetreten, sondern sind nur die Endpunkte eines inneren Ringens, in dem

der Glaube über den Zweifel siegte. Sie sind das Zeichen einer tiefen Erregung, sie verraten aber, welche Gedanken und Hoffnungen in ihren Seelen die Oberhand hatten. Insofern sind sie nicht, wie es ihnen damals schien, der Grund sondern eine Wirkung ihres Glaubens. Unsre Betrachtung bedeutet also keine Entwertung sondern recht eigentlich eine Beseelung der Oster-Erlebnisse. Statt eines durch ein Wunder erzwungenen Glaubens haben wir es zu tun mit einer tiefinnerlichen Überzeugung, die durch ein überwältigendes Enderlebnis vollends zur Gewißheit und zur Tat geworden ist. Mithin beginnt mit ihnen nicht etwas völlig Neues, sondern es setzt sich fort — in andrer Höhenlage und Tonart — das alte Jüngerverhältnis, gestählt in der stärksten Feuerprobe, verinnerlicht durch Leid und Sehnsucht, verklärt durch die Beziehung auf den allem Irdischen enthobenen Herrn und Meister.

5. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Glaubens an die Erhöhung Jesu. Es ist immer wieder auffallend, daß die Jünger aus den Erscheinungen des Herrn nicht blos den Schluß gezogen haben, er lebe, sondern daß sie sofort zu dem andern Urteil fortgeschritten sind: er ist also dennoch der Messias (Apg. 2, 36). An sich sieht man nicht ein, weshalb aus der Auferstehung oder aus der Lebendigmachung Jesu seine Messianität folgen müßte. Wenn ein Verstorbener den Seinen erscheint, so werden sie doch zunächst nichts andres daraus schließen, als daß der Geschiedene lebt und daß er ihnen trotz der Trennung nahe ist. Insbesondre da, wo die Auferstehung aus dem Grabe im Vordergrunde der Betrachtung steht, liegt doch nur der Schluß nahe, daß die Macht des Todes überwunden ist; der Hades hat ihn nicht festhalten können: ein Beweis der Messiaswürde ist das an und für sich nicht. Anders steht es schon da, wo der zu himmlischer Herrlichkeit Erhöhte erschienen ist. Da konnte wohl der Glanz dieses Bildes höhere Vorstellungen erwecken. Aber auch die Erhöhung beweist zunächst noch nicht die Messianität. Auch Moses, Henoch, Elias, Jesajas sind nach jüdischem Glauben in den Himmel erhoben, es wird von ihnen derselbe Ausdruck (*ἀνάληψις*, assumtio) gebraucht wie von Jesus (Lk. 9, 51), und doch denkt bei ihnen niemand an Messias- oder Königtum. Bei Jesus heißt es immer: „erhöht zur Rechten Gottes" (Apg. 2, 33); es wird auf ihn die Stelle Ps. 110, 1 angewandt: „setze dich zu meiner Rechten", er wird als Throngenosse Gottes bezeichnet (Offenb. 3 ,21), der „mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist" (Hebr. 2, 7). Daß diese Überzeugung sofort wie spontan hervorbricht, ist nur erklärlich, wenn im ältesten Jüngerkreise schon vor dem Tode Jesu die Messiasfrage ganz im Vordergrunde stand. Nur dann konnten die Erscheinungen des Erhöhten ohne Weiteres als eine Bejahung dieser Frage aufgefaßt werden. Damit ist nachträglich noch einmal bewiesen, daß der Glaube, Jesus sei der Messias, schon vor den Visionen in den Seelen der Jünger mehr oder weniger kräftig vorhanden war, und noch einmal muß gesagt werden, daß es letzten Grundes der Eindruck der Persönlichkeit Jesu war, der solchem Glauben Nahrung und Rückhalt bot. Der Wunderglaube ruhte auf der „moralischen" Überzeugung, daß er und kein andrer der Berufene war, daß er aber auch wie kein andrer solcher Berufung würdig war.

Aber wir müssen den neuen Messiasglauben nun etwas genauer betrachten,

um ihn wirklich zu verstehen. Was bedeutet denn der Satz: Jesus von Nazareth ist der Messias?

Selbstverständlich wollen die Jünger damit nicht eigentlich sagen, daß Jesus, als er noch lebte, Messias *war*. Denn „Messias" oder, wie die Juden sagen: „König Messias" bedeutet eben doch, wie die Kreuzesinschrift sagt, den „König der Juden", und Jesus der Nazarener, der Lehrer seiner Schüler, der Wanderer ohne Heimat, der Mann des Volkes ohne Macht und Reichtum, war alles andre als ein König. Jesu Worte könnten also nur bedeuten, daß er trotz seiner Niedrigkeit der zum Königtum *Berufene* gewesen sei. Im übrigen ist in den Reden der Apostelgeschichte und in den Evangelien noch deutlich zu erkennen, daß der auf Erden wandelnde Jesus auch der späteren Gemeinde nicht als Messias im Vollsinne sondern höchstens als ein zukünftiger Kronenträger erschienen ist. Als ein „Prophet", als der „Knecht Gottes", als ein begnadeter Träger göttlicher Kraft und Botschaft wird er geschildert; aber Messias war er noch nicht; noch immer erwartet man die „Sendung des Messias" von der Zukunft (Apg. 3, 20). In welchem Sinne meinen sie es denn, daß Jesus der Messias sei?

Hier ist von entscheidender Bedeutung die Stelle in der Pfingstrede des Petrus Apg. 2, 36. Mag sie geschrieben sein, wann und von wem immer — jedenfalls zeigt sie uns eine Gestalt des Christusglaubens, die höchst altertümlich, zum mindesten vorpaulinisch ist. So könnte Petrus wirklich gesprochen haben. Es heißt hier:

So wisse nun das ganze Haus Israel sicherlich:
Gott hat ihn zum Herrn und Messias *gemacht*,
diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt!

Damit ist der Gedanke ausgesprochen, daß Jesus durch die Erhöhung zur Rechten Gottes (2, 33–35) Messias *geworden* ist. Seine Messiaswürde, sein Königtum *beginnt* mit der Erhöhung. Jetzt hat sich das Psalmwort (110, 1) an ihm erfüllt:

Der Herr sprach zu meinem Herrn:
Setze dich zu meiner Rechten,
Bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.

Jetzt ist er König, Throngenosse Gottes *geworden*. In demselben Sinne wird Apg. 13, 33 ein andres Psalmwort (2, 7) verwandt, das uns noch mehrfach begegnen wird:

Du bist mein Sohn,
Heute habe ich dich gezeuget.

In dem alten Psalm redet Gott einen israelitischen König an, und diese Worte bedeuten (SchrAT zu Ps. 2, 7) seine Einsetzung als Herrscher. Die „Zeugung" ist hier nur ein Bild für den Gedanken: von heute ab sollst du mein Sohn, d. h. König über mein Volk sein. Das „heute" aber, von dem der Psalm redet, ist nach der *ältesten* christlichen Auslegung der Stelle der Tag der Erhöhung Christi.

Es ist also ganz deutlich, daß der Messiasglaube der alten Gemeinde sich auf den Erhöhten bezieht, auf den irdischen Jesus nur insofern, als er eben der zu dieser Würde Bestimmte war.

Damit hat sich nun freilich *der Messiasbegriff wesentlich verändert*.

Die breiten Massen des Volkes erwarteten einen mächtigen irdischen König, der dem Volke Israel die „Herrschaft wiederherstellen" werde, und auch die alten Jünger haben zunächst nicht aufgehört, das von Jesus zu erwarten (Apg. 1, 7). Die Hoffnung, daß er doch noch einmal „Israel erlösen" werde (Lk. 24, 21), ist keineswegs erstorben. Wir erkennen das namentlich an der Kindheitsgeschichte des Lukas-Evangeliums (Kap. 1. 2). Den judenchristlichen Kreisen, in denen diese Erzählungen entstanden sind und im Umlauf waren, gilt Jesus immer noch als der (1, 32 f.), dem

der Herr den Thron seines Vaters David geben wird,
und er wird König sein über das Haus Jakobs in Ewigkeit,
und seines Königtums wird kein Ende sein.

Immer noch erwartet man von ihm die „Erlösung" seines Volkes (1, 68), und das heißt (1, 71. 74)

Rettung von unsren Feinden
Und aus der Hand aller derer, die uns hassen.
Daß wir ohne Furcht, errettet aus der Hand unsrer Feinde
Ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm
Alle Tage unsres Lebens.

Eine Freude, die „dem ganzen Volke" Israel zu teil werden wird, die Geburt des „Gesalbten des Herrn" kündigen die Engel an (2, 10 f.).

Aber dieser nationale, politische Glaube scheint doch nur in kleinen judenchristlichen Kreisen fortgelebt zu haben. Der große Strom des Gemeindeglaubens führt diesen Gedanken nicht mehr mit sich, oder läßt ihn wenigstens stark zurücktreten. Die „Herrschaft des Messias", die der jüdische Apokalyptiker (Offenb. 20, 4) erst von der Zukunft erwartet, hat für den Gemeindeglauben der alten Christenheit bereits begonnen, aber nicht als ein irdisches, sondern als ein himmlisches Reich. Diesen Glauben setzt Paulus voraus, wenn er von der „Herrschaft des geliebten Sohnes" Gottes redet (Kol. 1, 13) oder wenn er sagt: „Er muß als König herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße getan hat" (1. Kor. 15, 25). So spricht auch der christliche Apokalyptiker von dem Thronen Christi neben Gott auf seinem Throne (Offenb. 3, 21), so ist in der Erklärung des Unkrautgleichnisses die Rede von dem „Reiche des Menschensohns" (Mtth. 13, 41) — darunter ist verstanden die Kirche mit ihrem unsichtbaren, himmlischen Haupt. Dieser Gedanke des Reiches Christi ist religionsgeschichtlich von größter Wichtigkeit[1].

Dem Judentum gegenüber bedeutet er einen ungeheuren Fortschritt. Gewiß — auch die Jünger Jesu gehören noch zu denen, die auf das „Reich Gottes" hoffen müssen. Es gehört zu den Kennzeichen eines Jüngers, daß er auf das Reich Gottes wartet (Mk. 15, 43; Mtth. 27, 57). Aber bei ihnen hat die Erwartung einen andern Ton, als bei den Juden. Freudiger, gewisser, — ich möchte sagen „aktueller" — klingt bei ihnen die Bitte: „dein Reich komme!" Nicht nur daß sie überzeugt sind, die Wendung der Dinge stehe vor der Tür, nicht nur daß sie sich zu den wenigen Erwählten (Mtth. 20, 16) rechnen dürfen, die am Reiche Anteil haben sollen (Lk. 12, 32) — sie haben jetzt die Gewißheit empfangen, daß für die endgültige Begründung der Herrschaft Gottes der ent-

1. Vgl. meine Schrift „Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie" S. 16 ff. 19 ff. 24 ff. 31 ff.

scheidende Schritt geschehen ist: Gott hat seinem Auserwählten die Herrschaft übertragen. Schon dies bedeutet einen Sieg Gottes, er hat seinen Gesalbten den Mächten des Todes entrissen (Kol. 2, 15), es ist dem Fürsten dieser Welt nicht gelungen, das Werk Jesu zu durchkreuzen, wie er es von Anfang an vorhatte (Mtth. 4, 1 ff.; Lk. 4, 1 ff.) — daher ist jetzt Aussicht vorhanden, daß die gottfeindlichen Gewalten, die in der Welt noch allzu mächtig sind, endgiltig niedergeworfen werden. Denn die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes bedeutet nicht, daß er im Genusse seiner Königsherrschaft unter den Huldigungen der Engel ausruhen soll; seine Belehnung bedeutet den Auftrag: er soll die feindlichen Herrschaften und Gewalten unterwerfen, soll sie vernichten (1. Kor. 15, 24 ff.), bis schließlich aller Widerstand gegen Gottes Willen ausgetilgt und er allein in allen Dingen mächtig ist; dann ist das Reich oder die Herrschaft Gottes vollendet. Die Erhöhung Jesu, der Beginn der Herrschaft des Messias bedeutet also den siegreichen Anfang, die sichere Gewähr für die endgiltige und vollkommene Gottesherrschaft. So ist die „messianische Hoffnung" der alten Gemeinde doch einen gewaltigen Schritt über die des Judentums hinausgekommen; für sie hat der neue Äon schon begonnen, wenn auch seine Vollendung noch aussteht.

Wenn man diesen Glauben der Urgemeinde und des Paulus im Rahmen der gesamten antiken Religionsgeschichte betrachtet, so fällt einem die Analogie mit gewissen mythologischen Gestaltungen auf. Religionswissenschaftlich betrachtet liegt hier eine „Apotheose" vor (vgl. meine Schrift „Christus" S. 13 f.). Insbesondre hat der Gedanke, daß ein Gott einem andern, in diesem Fall einem zu göttlicher Herrlichkeit erhöhten Menschen, die Herrschaft überträgt mit einem bestimmten Auftrag, eine schlagende Parallele an dem Zuge des altbabylonischen Schöpfungs-Epos, in dem Marduk, der im Auftrage der übrigen Götter die Tiâmat besiegt, zum höchsten Gott eingesetzt wird: „O Marduk, der du unser Rächer sein willst, so geben wir dir die Königsherrschaft über das ganze All insgesamt". Man versteht diesen urchristlichen Messiasgedanken nicht, wenn man ihn nicht auffaßt als ein Stück der großen apokalyptischen Weltanschauung, die in der Endzeit den Austrag des urewigen Kampfes zwischen dem höchsten Gott und seinem Widersacher, zwischen dem Reiche Gottes und dem des Satans erwartet. In diese für uns mythologisch gewordene Gesamtanschauung ist nun einmal der christliche Glaube von Anfang an eingebettet gewesen. Die alten Christen haben sich gefühlt als unmittelbar beteiligte Zeugen des gewaltigen Weltendramas, das in ihren Tagen zur Entscheidung kommt. Eben darum ist ihr Messiasglaube nicht blos seliges Ausruhen im individuellen Heil; er steht im Moment der letzten Spannung, und die letzte Lösung wird von ihnen mit gesteigerter Sehnsucht und Hoffnung erwartet.

Aber freilich war in ihrem Glauben von Anfang an noch ein andres, unmittelbar religiöses, persönliches Element enthalten, das Bestand behalten konnte, auch nachdem der apokalyptische Ideen-Kranz abgewelkt war.

Für die jüdische Hoffnung war der Messias nichts als eine abstrakte Vorstellung. Wie herrlich auch die Phantasie ihn mit Macht und Glanz umkleiden mochte — er blieb doch eine ungreifbare und unbestimmte Figur. Für die Jünger aber trug der himmlische Messias die ganz konkreten persönlichen Züge Jesu. Damit war er aus dem Reiche der Phantasie in die Wirklichkeit einge-

treten. Es ist auch unter dem eschatologischen Gesichtspunkt ein ungeheurer Schritt vorwärts, daß diese Menschen nicht mehr auf irgend einen Messias warten, sondern daß sie bereits wissen, wer es sein wird. Die Steigerung der Gewißheit, die damit gegeben ist, kann man nicht leicht überschätzen. Wichtiger aber ist folgendes: Dieser Messias ist für sie nicht blos der Volks- und Weltkönig, der das All Gotte unterwerfen wird, er steht ihnen ganz persönlich nahe, es ist ihr geliebter Herr und Meister, das alte Jüngerverhältnis setzt sich in einer höheren Tonart fort. Damit erst kommt die Wärme und Innigkeit, das Persönliche in diese neue Religion hinein, das für ihre Geschichte so wichtig geworden ist. Das Wort „Herr" oder „unser Herr" (Marân), das in der Geschichte des Christentums eine so große Rolle spielen sollte, hat schon in der Urgemeinde gegen früher einen andern Ton bekommen. Das Lehrer- und Schüler-Verhältnis, das einst damit bezeichnet ward (Mtth. 23, 8ff.; Joh. 13, 13), hat jetzt einen andern Charakter. Zunächst ist es natürlich, wie früher, ein sittliches Verhältnis. Sie halten die Gesamtrichtung fest, die er ihnen gegeben hat. Sein Wille, wie sie ihn einst verstanden hatten, beherrscht auch in Zukunft ihr Leben. Darum ist es so wichtig für sie, seine Worte treu zu bewahren, zu sammeln, immer zu wiederholen. Oder es gilt, wo die Erinnerung versagt, aus seinem Geiste heraus Entscheidungen treffen, wie er in diesem oder jenem Falle geurteilt haben würde. Aber darüber hinaus hat die älteste Christenheit sich in beständiger Fühlung mit ihm zu halten gewußt: man erbat und empfing unmittelbar Weisungen von ihm, man gab sich seiner Leitung hin und fühlt sich von seinem Wollen erfüllt und getragen. Wenn sie früher an seinem Glauben und seiner Tapferkeit sich aufgerichtet hatten, so fühlen sie sich jetzt in erhöhtem Maße von ihm gestärkt und gestützt; Kraft und Zuversicht strömt ihnen von oben ins Herz. Die Zuversicht (*παρρησία*) und das Hochgefühl (*καύχησις*), die von allen Blättern des Neuen Testaments zu uns reden, sie wurzeln in dem Gefühl, eines mächtigen Herrn Knechte zu sein; etwas von der göttlichen „Vollmacht", die ihn erfüllte, trägt auch sie. Ja noch mehr: er hält seine starke Hand über ihr Leben; „wenn der Herr will" — das ist die Bedingung bei allem, was sie tun. Mit andern Worten: aus dem Jünger-Verhältnis ist ein religiöses Verhältnis geworden. Und darum kann kein Zweifel sein — auch wenn wir nur schwache Spuren davon haben —, daß die Jünger nunmehr mit dem Erhöhten auch zu reden, daß sie zu ihm zu beten wagten. Dies ist der wichtigste Schritt in der Entwicklungsgeschichte des Christentums, der Schritt zur Jesus-Religion.

Man hat es undenkbar gefunden, daß die ersten Jünger, die Jesus noch persönlich gekannt, die mit ihm gegessen und getrunken haben, wie man sagt, diesen Schritt von der Verehrung des menschlichen Meisters zur religiösen Verehrung, zum Gebet getan hätten, und hat daher angenommen, erst Paulus oder etwa die Gemeinde von Antiochia, die mit dem irdischen Jesus in keinem Verhältnis gestanden hatten, wären dazu im Stande gewesen, nicht aber schon Petrus und die Urgemeinde.

Gewiß muß man sehr vorsichtig sein auf diesem Gebiet, wo uns direkte Quellen fehlen. Aber wenigstens ein Dokument aus der Urgemeinde, das unsre Auffassung bestätigt, ist erhalten, der uralte aramäische Gebetsruf „Maranatha", d. h. „unser Herr komm" oder „unser Herr kommt". Das Wort Maran aber,

dem dann das griechische Kyrios entspricht[1], hat, wenn es auf den Erhöhten angewandt wird, unzweifelhaft religiösen Sinn. Und die Grußformel „Gnade sei euch von Gott unsrem Vater und unsrem Herrn Jesus Christus" wird von Paulus so regelmäßig gebraucht und hat so wenig eigentlich paulinische Form, daß es nicht wahrscheinlich ist, er selber habe sie geprägt — sie stammt sicherlich schon aus der Urgemeinde[2]. Was aber das allgemeine Bedenken gegen eine religiöse Verehrung Jesu in der Urgemeinde betrifft, so entstammt es in der Hauptsache modern-rationalistischen Erwägungen, die wir nicht ohne weiteres auf jene Zeit übertragen können. Gewiß — uns erscheint es unbegreiflich, wie man einem Menschen, der noch vor kurzer Zeit auf Erden als Mensch unter Menschen gelebt hat, plötzlich als einem göttlichen Wesen huldigen kann. Aber dies ist den antiken Menschen, insbesondre jener Zeit, keineswegs undenkbar.

Es ist oft gezeigt worden, wie sehr geneigt das hellenistisch-römische Zeitalter dem Gedanken des göttlichen Menschen gewesen ist. In den verschiedensten Formen der Heroisierung oder der Apotheose eines Menschen nach seinem Tode oder auch der Inkarnation oder Menschwerdung eines Gottes oder der göttlichen Geburt eines Menschen oder auch nur der göttlichen Ausrüstung eines Menschen begegnet uns dieser Glaube, und wenigstens auf hellenistischem Boden hat der Gedanke der Gottheit des Menschen Jesus nur allzu bereitwillige Aufnahme gefunden.

Nur das könnte zweifelhaft erscheinen, ob jüdische Männer, die doch — ganz anders als die Griechen — in der Scheu vor dem Göttlichen und in der Vorstellung einer tiefen Kluft zwischen Gott und Menschen erzogen waren, daß sie dazu fähig gewesen sein sollten, den Menschen Jesus in die Sphäre Gottes zu erheben. Die Schwierigkeit steigert sich, wenn sie mit diesem Menschen in täglichem Umgang zusammen gelebt haben, seine volle Menschheit mit Augen gesehen, mit ihm des Tages Last und Hitze, Hunger und Durst getragen haben, mit ihm vor feindlicher Nachstellung geflohen sind, mit ihm gelitten und gezagt haben und schließlich für ihn zittern, um ihn klagen mußten.

Diese Schwierigkeiten sind natürlich für diejenigen nicht vorhanden, die annehmen, die Jünger hätten schon zu Lebzeiten Jesu in seiner Menschheit seine volle Gottheit erkannt, so wie es etwa Matth. 14, 33 und Joh. 1, 49 darstellen. Dann war ja ihr Glaube an den Erhöhten nur die Fortsetzung des früheren. Aber jene Darstellung der späteren Evangelien enthält eine dogmatische Verschiebung des Tatbestandes; es liegt in der Natur der späteren Anschauung, daß

1. Daß das Wort Maranatha erst in der Antiochenischen Gemeinde geprägt sei, ist nicht wahrscheinlich, weil dort schwerlich aramäisch gesprochen wurde, und weil Paulus es 1. Kor. 16, 22 den jerusalemischen Eindringlingen entgegenhält, wie eine ihnen bekannte Parole.

2. Die Worte „Gnade" und „Friede" haben hier einen etwas andern Ton, als sie in eigentlich paulinischen Zusammenhängen haben. Die Gnade ist hier nicht der tiefe Affekt Gottes, dessen Erbarmen sich zum Sünder neigt, wie etwa Röm. 3, 24, sondern der Sonnenschein göttlicher Huld und Liebe, der das Gotteskind dauernd umgibt und erquickt. Und „Friede" ist hier nicht die durch die Versöhnung wiederhergestellte Harmonie der Gottesgemeinschaft wie Röm. 5, 1, sondern das „Heil" oder der Gemüts„friede", der die Brust des in Gottes Liebe ruhenden Gotteskindes dauernd erfüllt. — Solche mehr liturgische Formeln haben überhaupt das Vorurteil für sich, Gemeingut der Gesamtheit und nicht Prägung eines einzelnen religiösen Genius zu sein.

die Jünger als die ersten Christen, im Vollbesitze des späteren Christenglaubens, dargestellt werden. Aber dem steht die unzweifelhafte Tatsache gegenüber, daß der Glaube der ältesten Jünger erst durch die Erhöhung Jesu eine wesentliche und prinzipielle Steigerung nicht nur seiner Macht sondern auch seines Wesens empfangen hat: Jesus ist damals etwas *geworden* was er vorher nicht war. Es bleibt ein Übergang in eine höhere Sphäre, es bleibt also das psychologische Problem, wie die Jünger ihrem menschlichen Meister und Herrn religiöse Verehrung widmen konnten.

Dennoch liegt in der älteren dogmatischen Auffassung ein Körnchen Wahrheit. Wenn Jesus auf die Seinen *nur* den Eindruck des schwachen, leidenden, gottergebenen Menschen gemacht hätte, wenn er ihnen nur — wie man neuerdings gesagt hat — als ein „Gottsucher" unter andern erschienen wäre, so wäre der Sprung in der Tat befremdlich, und wir könnten dem Zweifel nicht wehren, ob wirklich so bald schon eine Jesus-Frömmigkeit entstanden sein sollte.

Aber die alte Überlieferung zeigt uns auch da, wo sie die Grenzen des Menschlichen nicht überschreitet, viel mehr eine königliche, ihrer Sache sichere Persönlichkeit, einen Herrscher über die Menschenseelen, einen Propheten, der sich von Gott bevollmächtigt weiß und im Auftrage Gottes zu handeln glaubt — und daraus schließen wir, daß schon der irdische Jesus von seinen Jüngern nicht nur als gleichstrebender gottsuchender Freund, nicht nur als schwacher leidender Mensch, sondern als ein Führer betrachtet worden ist, der den Weg *kennt*, der dem Ziele ein gut Teil näher ist als alle andern (Mtth. 11, 27). Schon das Bekenntnis des Petrus besagte ja doch schließlich, daß er unter allen als der Eine von Gott auserwählt und ausgerüstet sei; für *unser* Empfinden ist auch das schon etwas kaum zu Fassendes. Indem sie sich dazu bekennen, haben sie schon den Schritt getan, ihn herauszuheben aus der Menge, sich ihm gegenüber zu stellen als die von ihm Abhängigen, von ihm Alles Erwartenden. Wenn man will, kann man dies schon den Anfang eines religiösen Verhältnisses nennen. Jedenfalls ist es dies sittliche Vertrauensverhältnis, das uns ihr späteres religiöses Glaubensverhältnis zu ihm allein verständlich und — wir müssen es sagen — erträglich macht. Wir werden die Christus-Religion der alten Gemeinde niemals als etwas Wahrhaftiges und Klares begreifen, wenn wir nicht den immer noch nachwirkenden Einfluß der starken und ihrer selbst gewissen Persönlichkeit Jesu mit in den Anschlag bringen.

Es mag noch mancherlei mitgewirkt haben, um die neue Jesus-Religion zu begründen: z. B. die Erinnerung an seine Taten, die im Lichte der himmlischen Erhöhung größer und wunderbarer erschienen sein werden als ehemals, die wunderbaren Erlebnisse der Osterzeit selber, die verklärende und idealisierende Wirkung der Trennung und des Todes — kurz allerlei ungreifbare und unmeßbare Faktoren, die wir nicht im einzelnen erkennen können. Aber das Wichtigste bleibt doch immer die sittliche Grundlage des neuen Glaubens, das Ergriffensein von *seinem* kühnen Glauben, die Überzeugung von der tiefen Gotteswahrheit, die er in seinem Leben vertreten hatte.

6. Der Geist Gottes. In der Pfingstrede des Petrus heißt es (Apg. 2, 33): „und nun, zur Rechten Gottes erhöht, und im Besitz der Verheißung des heiligen Geistes vom Vater her, hat er dies ausgeschüttet, was ihr da sehet

und höret". Nach dem Zusammenhang der ganzen Rede ist die Ausgießung des Geistes auch ein Beweis für die Erhöhung Jesu, ein Zeichen, daß er in den Vollbesitz seiner Macht gekommen ist; er verfügt jetzt über die von Gott verheißene „Kraft aus der Höhe" (Lk. 24, 49), die „Herrschaft des Messias" hat begonnen. Damit ist insbesondre die Weissagung des Joel erfüllt, wonach Gott „in den letzten Tagen" (2, 17)[1] seinen Geist ausgießen wird — kurz vor dem Kommen „des gewaltigen und erhabenen Tages des Herrn" (2, 20). Die Ausgießung des Geistes ist also auch das deutliche Zeichen, daß die „letzten Tage" angebrochen sind. Dies ist eine durch das ganze Urchristentum hindurch gehende Anschauung, daß im Geiste Gottes „die Kräfte der zukünftigen Welt" (Hebr. 6, 5) in die gegenwärtige hineinragen; Paulus nennt ihn „die Erstlingsgarbe" (Röm. 8, 23) oder auch „das Handgeld" (2. Kor. 1, 22) des zukünftigen Heils. Man muß diese Bilder in ihrer vollen Kraft empfinden: wenn die Erstlingsgarbe (*ἀπαρχή*) geschnitten ist, dann kann kein Zweifel mehr sein, daß die volle Ernte nachkommt; wer das Handgeld (*ἀρραβών*) empfangen hat, der hat die sichere Aussicht, den ganzen Lohn zu empfangen. Es ist also der Geist eine sichere Gewähr, ein Unterpfand dafür, daß das Heil nun wirklich kommt. Wenn Paulus den Galatern vorhält, daß sie doch den Geist Gottes und seine Wunderkräfte empfangen haben, so will er sie damit überzeugen, daß sie bereits im sicheren Besitz des Heiles sind, den ihnen niemand mehr zweifelhaft machen kann (Gal. 3, 1 – 5). Dieser allgemein urchristliche Gedankengang ist nun in Wahrheit nur der theologische Ausdruck für ein religiöses Erleben, für eine Gemütsverfassung, die das eigentlich Wesentliche am Urchristentum ist.

Durch die ganzen ersten Kapitel der Apostelgeschichte geht ein eigentümlich freudiger, begeisterter Ton: „Mit Frohlocken und in Herzenseinfalt preisen sie Gott" (*ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεόν* 2, 46 f.); die „Zuversicht" (*παρρησία* 4, 13. 29. 31) der Apostel, die „gewaltige Kraft ihres Zeugnisses" (4, 33), ihre Leidensfreudigkeit (5, 41), Stephanus, voller Gnade und Kraft (6, 8), voll Geist und Weisheit (6, 10), sein Antlitz wie das eines Engels (6, 15), sein Enthusiasmus im Tode (7, 55 f.). Dieselbe Stimmung geht aber auch durch alle andren Zeugnisse des Neuen Testaments: von der „Freude heiligen Geistes" im 1. Thessalonicher-Brief (1, 6) bis zu dem „freuet euch in dem Herren allezeit, und abermals sage ich: freuet euch" im letzten Briefe des Paulus (Phil. 4, 4), von dem „achtet es für lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in allerlei Anfechtungen geratet" (Jak. 1, 2) bis zu dem Worte des 1. Johannes-Briefs (5, 4) „unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat". Nur wer diese Grundempfindung sieghafter, jubelnder Freudigkeit und Zuversicht mitgefühlt hat, versteht das Urchristentum. Sie ist das eigentlich Unterscheidende dem Judentum gegenüber. Wie verschieden klingt das sehnsüchtig-wehmütige Wort des salomonischen Psalms (17, 50)

Selig, die in jenen Tagen leben werden
Zu sehen das Heil Israels!

1. Diese Worte „in den letzten Tagen" stehen nicht bei Joel, sondern sind aus Jes. 2, 2 = Mi. 4, 1 eingesetzt; diese Auffüllung ist ein rechtes Zeichen dafür, wie man überhaupt die Schriften der alten Propheten auf die Endzeit bezog, man las sie als „Apokalypsen".

und das Wort des 1. Petrus-Briefs (2, 9):

Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht,
eine königliche Priesterschaft,
ein heiliger Stamm,
ein Volk zum Eigentum erkoren.

Wie anders die Worte des Paulus:

Wir haben Frieden mit Gott,
Wir frohlocken in der Hoffnung auf seine Herrlichkeit.
Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes?
Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Frost
oder das Henkerbeil? —
Aber in dem allen überwinden wir glorreich
durch die Hilfe des, der uns geliebt hat!

Wahrlich, inmitten eines trüben, hoffnungslosen und „verschrobenen" Geschlechts (Apg. 2, 40; Phil. 2, 15) ein Haufe begeisterter, ihres Gottes gewisser, tapferer Menschen, inmitten eines dem Untergang entgegentreibenden Volkes ein neues Volk, das eine Zukunft hat.

Woher kommt ihnen diese Gewißheit, an der man sich recht eigentlich klar machen kann, was „Glaube" ist, — eine kühne, über das graue Einerlei des Tages sich hinweghebendes Glücks- und Sicherheitsgefühl —, woher kommt sie diesen armen, sozial gedrückten, politisch einflußlosen Menschen, die den Leitern des Volkes als „Laien und Ungebildete" (Apg. 4, 13), wohl gar als „Zöllner und Sünder" galten?

Die Nächstbeteiligten haben auf diese Frage nur eine Antwort: der Geist Gottes, der über die Gemeinde gekommen ist, Gott selbst ist es, der „seinen Knechten diese Zuversicht gibt, indem er seine Hand ausreckt, daß Heilungen und Zeichen und Wunder geschehen" (Apg. 4, 29f.), er hat aus diesen Söhnen und Töchtern Israels Propheten und Seher, begeisterte Zeugen und Märtyrer gemacht. Wenn sie „es nicht lassen können zu reden von dem was sie gesehen und gehört haben" (Apg. 4, 20), wenn sie vor Gericht nicht wissen, wie sie antworten sollen und dann ihnen doch „gegeben wird, was sie sagen sollen" (Mtth. 10, 19. 20), so ist das der Geist Gottes, der aus ihnen redet. Wenn aus starkem Druck der Seele sich unvermutet Freude und Zuversicht erhebt (1. Thess. 1, 6), wenn dem Beter, der nicht weiß wie er beten soll, plötzlich die Gebetsworte auf die Lippen treten, so ist das der Geist, der sich der menschlichen Schwachheit annimmt und für sie eintritt (Röm. 8, 26f.). Wenn der verzweifelte, Gott fürchtende Sünder von einem ganz neuen Gefühl des Vertrauens überströmt wird, so daß er das Abba Vater hervorstößt (Röm. 8, 15; Gal. 4, 5. 6), so ist das der Geist der Kindschaft, der ihm persönlich bezeugt, daß er von Gott als Kind angenommen ist (Röm. 8, 16): „die Liebe Gottes ist ausgeschüttet in unsre Herzen", unmittelbar fühlbar und erquicklich „durch den Geist, der uns gegeben ist" (Röm. 5, 5). Wenn ein kühner Glaube die Menschen überkommt, „also daß ich Berge versetze" (1. Kor. 13, 2), aus dem heraus sie Großes wagen und in dem ihnen Gewaltiges gelingt, wenn jemand in überwallender Liebe all seine Habe den Armen gibt (1. Kor. 13, 2. 3), wenn er wunderbare Erleuchtungen erfährt und, obwohl ungelehrt, andre lehren kann, wenn er in nie gehörten

Lauten redet oder Psalmen singt (1. Kor. 14, 26) — so sind das Wirkungen des Geistes Gottes. Eine andre Erklärung gab es für jene Menschen nicht. Zu stark war der Eindruck, daß das alles nicht aus eigner Vernunft und Kraft komme. Gerade in der höchsten Aktivität fühlen sie sich passiv, — sie wissen sich getrieben, getragen, durchwärmt, erleuchtet, wie sie es nie zuvor gekannt haben.

Wie sollen wir uns zu diesen Erscheinungen und Zeugnissen stellen? Was zunächst die Tatsachen anlangt, so kann nur gänzliche Voreingenommenheit leugnen, daß in diesem Kreise außerordentliche Dinge geschehen sind. Ein stürmischer Enthusiasmus, eine überwallende Empfindungsfülle, ein unmittelbares Bewußtsein der Gottesnähe, ein Kraftgefühl ohne Gleichen und eine unwiderstehliche Macht über Willen und Gemüt, ja auch über körperliche Zustände andrer Menschen — das sind unauslöschliche Züge im geschichtlichen Bilde des Urchristentums.

Wir sind auch weit entfernt, den übernatürlichen Grund dieser Erscheinungen zu leugnen. Jeder der gewohnt ist, im Gebet neue Kraft und Freudigkeit zu empfangen, wird für den urchristlichen Geistesglauben ein unmittelbares Verständnis haben, und keine Wissenschaft ist imstande, hierüber abzuurteilen. Die religiöse Erfahrung ist ein Gebiet, das im letzten Grunde der Analyse und rationalen Erklärung widersteht. Aber gerade weil wir — aus wissenschaftlicher Zurückhaltung vor dem Unerklärbaren — einen mit wissenschaftlichen Mitteln nicht faßbaren Faktor in die Rechnung einstellen, gerade darum sind wir verpflichtet zu fragen, ob nicht neben dem Übernatürlichen, das für die alten Christen allein in Frage kam, auch noch andre Dinge in diesem Enthusiasmus mitwirken, die für unsre Erkenntnis faßbarer sind. Wir fragen nach den menschlichen und geschichtlichen Gründen dieser Begeisterung, nach ihrer psychologischen Vermittlung. Wir sind dazu verpflichtet um der Sache selbst willen.

Wenn wir jene Hochspannung und Erregung des Gemüts lediglich als Wirkung göttlichen Geistes betrachten wollten, so wären wir ziemlich wehrlos gegen den Einwand, daß solche Zustände Zeichen geistiger Überreizung seien. Wenn wir nicht zwischen ihnen und dem übrigen Geistesleben der Menschen psychologisch überzeugende und sittlich begründete Zusammenhänge erkennen könnten, so würden sie auch für uns in letzter Linie fremd und unheimlich bleiben. Ein religiöser Enthusiasmus, der unvermittelt hervorbräche, ohne auf längstgenährten und ernsthaften Überzeugungen zu ruhen, hätte keinen Wert, er müßte uns als Strohfeuer oder als Krankheit gelten. Darum urteilen wir hier gerade wie bei den Visionen: der Enthusiasmus erklärt sich nicht aus einer übernatürlichen Inspiration, sondern daraus, daß eine schon vorhandene innere Glut der Empfindung und verhaltene Erregung des Gemüts wie in einer Explosion in hellen Flammen ausbrach. Im Grunde sind es parallele, bis zu einem gewissen Grade sogar dieselben Vorgänge, daß die Jünger den Herrn schauten und daß sie den Geist empfingen. Das ist der richtige Kern an der Hypothese, wonach die Erscheinung vor den fünfhundert Brüdern und der Ausbruch des Zungenredens am Pfingstfest dieselben Ereignisse sein sollen[1]. Und wie in den Visionen die unzerstörbare Treue und das nicht auszurottende Vertrauen zu Jesus zu grunde lag, so hatte der Enthusiasmus, in wie stürmischen Formen er sich auch äußern mochte, als sittlichen Kern die ungewollt durchbrechende Überzeugung, daß der Gekreuzigte dennoch der Sieger ge-

1. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten. 1903.

blieben ist, der trotz allem Recht behalten hat. In dieser Überzeugung wirkt noch einmal der eigene Enthusiasmus Jesu nach, der sie so oft mitgerissen und auf die Höhe geführt hat. Was sie bei seinen Worten und Taten gefühlt hatten (Mtth. 12, 28), daß die Herrschaft Gottes hereingebrochen und mitten unter ihnen sei (Lk. 17, 21), die hochzeitliche Freude, die in gewissen Stunden den Jüngerkreis erfüllt hatte (Mk. 2, 19) — das lebte jetzt von neuem auf, nun freilich, nach so viel schmerzlicher Spannung und Erregung, in ekstatischer Form — eine Art Trunkenheit erfaßt sie. Man denkt an die Schilderung des Enthusiasmus in Korinth (1. Kor. 4, 8): „Schon seid ihr satt, schon reich geworden, schon seid ihr zur Herrschaft gelangt". Der innige Gottvaterglaube, den Jesu Person ausstrahlte und aus seinen unvergessenen Worten leuchtete, jetzt hat er volle Gewalt über ihre Seelen bekommen; nach der schweren Feuerprobe erhebt er sich wie ein Phönix als jubelnde Zuversicht von neuem. Die sittlichen Impulse, die sie seinem Ernst verdanken, verdichten sich jetzt zu einer Kraft, die ihnen Liebe und Selbstzucht, Opfer und Leidensfreudigkeit leicht macht. Kurz — jetzt erst vollendet sich die Macht Jesu über ihre Seelen. Das ist der persönliche und sittliche Untergrund des gewaltigen Enthusiasmus, der von ihnen aus wie eine starke Welle in das Geistesleben der Menschheit hineinflutet.

Die Formen freilich, in der er sich äußert, sind damit nicht völlig erklärt. Die stürmische Überreizung des Empfindens, die damit verbunden war — mag man sie nun krankhaft nennen oder darin eine allerdings übernormale aber doch gesunde Kraftsteigerung erblicken — sie gehört zu den im letzten Grunde unerklärbaren Aufwallungen in der Geistesgeschichte der Menschheit, die man einfach als Tatsachen hinzunehmen und als Hebel größter Leistungen und Fortschritte anzuerkennen hat.

Kapitel 3.

Die Urgemeinde.

1. Die Organisation. Paulus erwähnt im Galater-Brief 1, 22 in der Erzählung von seiner Bekehrung „Gemeinden Gottes die in Judäa sind in Christo"; damals war also der neue Glaube auch außerhalb Jerusalems verbreitet, wie das auch Apg. 9, 31 etwa für dieselbe Zeit sagt. Aber dies ist erst ein späteres Stadium der Entwickelung, der Anfang der Bewegung war auf Jerusalem beschränkt, dort war jedenfalls ihr Zentrum, und die Leute aus der Umgebung kamen nach Jerusalem, wenn sie von den Aposteln etwas wollten (Apg. 5, 16). Dieser älteste Zustand spiegelt sich noch in einem merkwürdigen Ausdruck bei Paulus. Wenn er nämlich 1. Kor. 16, 1 von „den Heiligen" schlechtweg redet und damit die „Heiligen in Jerusalem" meint (Röm. 15, 26), so erklärt sich jener Sprachgebrauch als Überbleibsel aus einer Zeit, wo die Gemeinde noch in Jerusalem konzentriert war, wo es außerhalb Jerusalems vielleicht einzelne oder viele Jünger gab — z. B. die 500 Brüder in Galiläa?, die 1. Kor. 15, 6 erwähnt werden (S. 17 f.) —, aber keine organisierte Gemeinschaft. Wenn wir nun den Versuch machen uns vorzustellen, wie es bei der Entstehung und Begründung dieser Gemeinde zugegangen ist, so lassen uns unsre Quellen im Stich; die An-

fänge bleiben — wie meist in solchen Fällen — vom Dunkel bedeckt; nur einige Züge treten deutlich hervor.

Zwar der Verfasser der Apostelgeschichte gibt uns eine Art idealer Schilderung von der Entstehung der Gemeinde. Schon im Evangelium hat er mehrfach hervorgehoben, daß Jesus von einer großen Schaar von Jüngern (Lk. 19, 37) umgeben war, aus denen er die Zwölf auswählte (6, 13). Diese Zwölf, „die er auch Apostel nannte", bilden nun auch in der Apostelgeschichte den Grundstock und Kern der ersten Gemeinde von 120 Personen (1, 13); sie stehen als ein geschlossenes Kollegium an ihrer Spitze. Die Geschichte der Gemeinde beginnt damit, daß das Kollegium der Elf durch das Los wieder auf die Zwölfzahl vervollständigt wird (1, 15—26). Und zwar gelten sie dem Verfasser, als die Augen- und Ohrenzeugen des Wirkens Jesu, für die eigentlichen Träger der „Lehre" (2, 42; 6, 2); die Verwaltung der Liebesgaben, an der sie ursprünglich mit beteiligt waren (4, 34), geben sie später ab an die Siebenmänner, die von dem Verfasser als Urbild der späteren Diakonen aufgefaßt werden; sie behalten sich die Lehre vor, sind also die Vorgänger der späteren Presbyter = Bischöfe, wie sie uns in den Pastoral-Briefen entgegentreten. Diese Schilderung der Funktionen der zwölf Apostel ist die spätere kirchliche Auffassung, die hier in die Anfänge zurückgetragen wird, gerade so wie die spätere kirchliche Vorstellung, daß die Zwölf die Boten Jesu an alle Völker seien (Apg. 1, 8; Lk. 24, 47; Mtth. 28, 19f.). Aber wie diese Auffassung nicht der geschichtlichen Wirklichkeit der ältesten Zeit entspricht — es gab in Wahrheit viel mehr „Apostel", und Paulus ist hierbei ganz vergessen —, so fordert überhaupt die Darstellung der Apostelgeschichte, wonach „die Zwölf Apostel" von Anfang an die Gemeinde beherrscht und geleitet hätten, die Kritik heraus.

Aus Paulus nämlich gewinnen wir ein andres Bild. Die „Zwölf" kommen bei ihm außer der textkritisch sehr zweifelhaften Stelle 1. Kor. 15, 5 (s. S. 17), überhaupt nicht vor. Wo er von den „Aposteln allen" oder von den „übrigen Aposteln" 1. Kor. 9, 5 oder von den „Aposteln vor mir" Gal. 1, 17 redet, deutet er nicht an, daß er gerade die Zwölfe meine. Im Gegenteil — er rechnet auch Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19), den Barnabas (1. Kor. 9, 6) und wahrscheinlich auch den Andronikos und Junias (Röm. 16, 7) zu den Aposteln[1]. „Apostel" bedeutet eben den von Christus gesandten und durch Erfolge bewährten Missionar. Paulus betrachtet auch nicht das Zwölfer-Kollegium als die Führer der Gemeinde; bei dem Apostel-Konvent verhandelt er mit der Gemeinde im ganzen, dann besonders mit den „Maßgebenden" oder „Säulen", und dies sind nicht die Zwölf, sondern nur die drei, Jakobus der Herrenbruder, Kephas und Johannes. Dazu stimmt auch, was der dem Paulus nahestehende Reisebericht Apg. 21, 18 erzählt, daß der Heidenapostel bei seinem letzten Besuch in Jerusalem mit dem Jakobus und „den Presbytern" verhandelt habe: Kephas war damals nicht mehr in Jerusalem (Apg. 12, 17), und auch Johannes ist bereits aus der Geschichte verschwunden. Aber auch wenn man die Einzelerzählungen der Apostelgeschichte im ersten Teil genauer ansieht, so treten die Zwölf in Wahrheit garnicht hervor; nur Petrus und Johannes als sein stummer Schatten sind handelnde Personen,

1. Vorausgesetzt, daß die Worte „sie sind ausgezeichnet unter den Aposteln" so gedeutet werden dürfen.

alle andern bleiben im Hintergrund. Und mehr und mehr tritt der Herrenbruder Jakobus, der nicht zu den Zwölfen gehört, in den Vordergrund (12, 17; 15, 13). Dagegen werden wiederholt „die Presbyter" erwähnt, allein (11, 30; 21, 18) oder neben „den Aposteln" (15, 4). Wer sind diese Presbyter? Auf diese Frage können wir jetzt noch keine abschließende Antwort geben; nur daß sie neben den Aposteln kaum einen wirklichen Platz haben. Es ist wohl keine allzu kühne Hypothese, daß erst die spätere kirchliche Überlieferung den zwölf Aposteln diese Stellung an der Spitze der Urgemeinde angewiesen hat; in der Wirklichkeit wird nicht die heilige Zahl sondern das Überwiegen kraftvoller und entschiedener Persönlichkeiten den Ausschlag gegeben haben.

Dann müssen wir freilich auch die Erzählung von der Ergänzung der Zwölf für eine kirchliche Legende halten. Ihre Motive sind klar. Der späteren kirchlichen Anschauung steht ohne weitere Reflexion fest, daß die Zwölf von Anfang an als ein geschlossenes Kollegium die Gemeinde verwaltet und das Wort verkündigt haben. Dem wirkte aber die naheliegende Erwägung entgegen, daß ja Judas ausgeschieden war. Unvollständig kann das Kollegium aber nicht gewesen sein; folglich muß es ergänzt worden sein. Undenkbar aber, daß es durch menschliche Wahl ergänzt wäre, denn ein Apostel muß vom Herrn berufen sein. Darum hat das Los entschieden; der Herzenskündiger hat dadurch gezeigt, wen er erwählt hat (1, 23).

Überhaupt ruht die Zwölfzahl der Apostel nicht auf wirklicher geschichtlicher Überlieferung, sondern ist die Verkörperung einer Idee, deren Ursprung noch erkennbar ist. Das Herrenwort an die Jünger Lk. 22, 30

„ihr werdet sitzen auf Thronen,
richtend die zwölf Stämme Israels"

wurde nur allzuleicht in die Form gegossen, die bei Mtth. 19, 28 vorliegt:

„ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen,
richtend die zwölf Stämme Israels".

Damit war die Idee gegeben: zwölf Apostel für die zwölf Stämme. Daß dies Schema das Erste war, das dann erst durch die Namen der zwölf Jünger ausgefüllt worden ist, erkennt man daran, daß die verschiedenen Apostelkataloge (Mk. 3, 16–19; Mtth. 10, 2ff.; Lk. 6, 13–16; Apg. 1, 13 vgl. SchrNT² I zu Mk. 3, 16ff.) nicht genau übereinstimmen; man konnte nicht mehr mit voller Sicherheit angeben, wer zu dem Zwölf-Apostel-Kreise gehört hatte. Die Evangelien aber zeigen, daß der Kreis der vertrauten Jünger Jesu bald enger war – es werden häufig die drei oder vier Vertrauten genannt – bald weiter als die Zwölfzahl – eine unbestimmte Menge von „Jüngern" umgibt den Herrn. Außerdem fehlen in den Katalogen Namen wie Joseph von Arimathäa, Johannes Markus, Joseph und Judas Barsabbas unter den Zwölfen, die doch auch ein Recht gehabt hätten, dazu gezählt zu werden. Daß die „Auswahl" der Zwölf, welche Mk. 3, 16ff. berichtet wird, in Wahrheit kein geschichtlicher Bericht ist sondern ein in Geschichte umgesetzter Katalog, wird heute mehr und mehr anerkannt (vgl. SchrNT I² zu d. St.).

Der wirkliche Tatbestand also war, daß eine Anzahl von Jüngern Jesu, die wegen ihrer späteren Missionstätigkeit vom Verfasser der Apostelgeschichte „Apostel" genannt werden, daß ferner Jakobus und die andern Brüder des

Herrn von Anfang an die Gemeinde geleitet haben, vor allem Kephas und Jakobus, daneben auch Johannes und gewiß auch sein Bruder Jakobus, den Herodes Agrippa I. dann so früh beseitigt hat.

Im ganzen kann man sich diese Anfänge nicht zwanglos und frei genug organisiert denken. Die Begeisterung, die Persönlichkeit war hier noch Alles, ein Amt gab es noch nicht. Immerhin wird es nicht allzu lange gedauert haben, bis die Gemeinde sich nach dem Vorbilde der jüdischen Synagogenvereinigungen „Älteste" als Leiter und Vertreter ihrer Angelegenheiten gewählt hat. Wir erfahren über die Anfänge des Amtes nichts Bestimmtes; es ist mit einem Mal da (11, 30; 15, 4; 21, 18). Aber indirekt und absichtslos werden wir über sein Vorhandensein unterrichtet bei der Wahl der Siebenmänner (Apg. 6, 1ff.). Denn diese waren in Wahrheit, wie wir sehen werden, nicht Diakonen, die den Apostel-Presbytern untergeordnet gewesen wären, sondern selbständige Vertreter (Presbyter) des hellenistischen Gemeindeteils, die neben den Vertretern (Presbytern) des aramäischen Teils stehen sollten.

Neben den Führern steht die „Menge" (τὸ πλῆθος Apg. 4, 32; 6, 2. 5; 15, 12; 21, 22). Sie besteht zunächst aus 120 Seelen (1, 15); am Pfingstfest kommen 3000 dazu (2, 41), nach dem ersten Wunder des Petrus 5000 (4, 4). Immer größer wird die Zahl, ja wir hören, daß aus der Umgebung Jerusalems die Menschen herbeiströmen (5, 16), und daß neben den aramäisch redenden auch griechische Juden zur Gemeinde gehören (6, 1), sogar Priester schließen sich an (6, 7), bis dann infolge der Stephanus-Verfolgung die Bewegung über die Grenzen der Stadt (8, 1), ja des Landes (11, 19) hinüberflutet. Schließlich sollen sogar „Myriaden" von Gläubigen (21, 20) in Jerusalem sein. Diese Schilderung eines allmählichen Wachstums und einer unter Gottes Leitung sich vollziehenden Ausbreitung ist so recht im Geiste dieses Schriftstellers, der den Gang des Evangeliums von Jerusalem nach Rom als einen mit göttlicher Notwendigkeit sich vollziehenden anschaulich machen will. Aber es ist eben die Frage, ob hier nicht seine Kunst den Mangel an wirklichen Nachrichten verhüllt. Wenn man jene Ziffern ansieht, namentlich das Verhältnis von 12 zu 120, sodann die jähe Steigerung 120 : 3000 : 5000, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie mehr aufs Geratewohl hingeschrieben und daß sie übertrieben sind. Eine „Sekte" von 3—5000 Anhängern, die sich ständig „im Tempel", d. h. in seinen Hallen und in Privat-Häusern aufgehalten haben soll (2, 46), läßt sich nicht gut denken. Der Kreis muß kleiner, intimer gewesen sein. Wenn er auch nicht mehr in einem Hause Platz fand (12, 12), sondern in mehreren Häusern (2, 46), so sind die Schilderungen ihres Zusammenlebens (2, 42ff.; 4, 32ff.) doch so gehalten, daß wir auf einen übersehbaren Kreis schließen müssen, der „ein Herz und eine Seele" war. Die „fünfhundert Brüder", die Paulus 1. Kor. 15, 6 erwähnt, könnten einen Anhalt für die Schätzung abgeben, wenn sie wirklich in Jerusalem zu suchen wären und nicht vielmehr in Galiläa, wie wir oben S. 17f. angenommen haben.

Eine genaue Überlieferung über die Zahl der Gemeindeglieder können wir um so weniger erwarten, als es sich in der ersten Zeit wohl überhaupt garnicht mit voller Bestimmtheit angeben ließ, wer dazu gehörte und wer nicht. Schon zu Lebzeiten Jesu gab es kein entscheidendes äußeres Merkmal der Zugehörigkeit

zu ihm, es gab keine Taufe oder sonstige Zeremonien des Eintrittes; es war ein rein geistiges Anhänger- oder Schüler-Verhältnis mit unzähligen Abstufungen und Schattierungen. Alle Grade der Innigkeit und Vertrautheit, der Entschiedenheit und Wärme, der Klarheit und Halbheit werden hier nebeneinander vertreten gewesen sein; die Schaar der „Jünger" war nicht durch eine scharfe Linie vom „Volke" getrennt, die Grenzen waren fließend. Und so wird es auch nach dem Tode Jesu zunächst geblieben sein. Es ist sehr bezeichnend, daß der Verfasser der Apostelgeschichte in der ersten Zeit meist noch nicht von einer festorganisierten Gemeinde redet (erst 5, 11 kommt das Wort vor); gewöhnlich spricht er von den „Brüdern" (1, 15; 9, 30; 10, 23) oder den „Gläubigen" (2, 44; 4, 32), besonders von den „Jüngern". Manchmal sagt er auch einfach „sie waren alle einmütig bei einander" (2, 1) — als ob er nicht recht wisse, wie er ihre Gemeinschaft als solche bezeichnen soll. Der alte Erzähler wahrt hierin den richtigen Takt; denn diese Unbestimmtheit entspricht der Lage der Dinge. Wie Jesus seine Anhänger nicht aus ihrer Volksgemeinschaft gelöst und mit ihnen eine neue „Gemeinde" begründet hat, so halten sich auch seine Jünger in der ersten Zeit unter ihren Volksgenossen, besuchen den Tempel und wahrscheinlich auch die Synagogen-Gottesdienste und sondern sich nicht in auffälliger oder verletzender Weise ab. Es verbindet sie zunächst nur die gemeinsame Erinnerung an Jesus, die Überzeugung, daß er der erwählte Messias sei und die Hoffnung auf das nahe Reich Gottes.

Nun sagt zwar die Apostelgeschichte (2, 41), daß die 3000, die am Pfingstfeste hinzukamen, sich hätten *taufen* lassen; dasselbe wird von den Samaritanern (8, 12), von dem „Kämmerer" (8, 38), von Saulus (9, 18) und Kornelius (10, 48) berichtet, und dasselbe wird nach der Meinung des Erzählers auch bei den 5000 (4, 4), sowie an der Stelle 6, 7 zu ergänzen sein. Aber wie steht es mit den 120, wie mit den Aposteln und Brudern des Herrn, wie mit den Frauen (1, 14)? Sind sie die einzigen Christen geblieben, die nicht getauft wurden? Außerdem gibt es zwei merkwürdige und lehrreiche Bruchstücke in der Apostelgeschichte, aus denen wir erkennen, daß nicht überall und daher wohl nicht von Anfang an die Taufe vollzogen wurde. Noch in einer viel späteren Zeit trafen Aquila und Priscilla in Ephesus einen hervorragenden und begeisterten Christen, den Apollos (18, 24ff.), der in dem „Wege des Herrn" unterrichtet war und genau „die Dinge von Jesus", d. h. sein Leben und Sterben (Lk. 24, 19), kannte und verkündigte, aber nicht mit der christlichen Taufe getauft war. Und ebenso sind die Johannes-Jünger in Ephesus (19, 1 – 7) „Jünger", d. h. Christen, obwohl sie wie Apollos nur von der Taufe des Johannes wissen und den heiligen Geist noch nicht empfangen haben. Diese versprengten Nachrichten lehren, daß die Taufe nicht von je her ein notwendiges Kennzeichen des Jesus-Jüngers war. Es wird also verfrüht sein, wenn der Erzähler die Taufe schon beim Pfingstfest einführt. *Wann* sie zum ersten Mal angewandt worden ist, wissen wir freilich nicht. Jedenfalls aber bedeutet sie einen Schritt auf dem Wege zu festerer Organisation, und diese wird anfangs noch gefehlt haben. Wir beobachten hier bei dem Erzähler das begreifliche Bestreben, die späteren Institutionen der Kirche schon in ihren ersten Anfängen nachzuweisen.

Unter den „Jüngern" werden besonders erwähnt die Frauen (1, 14), das

sind in erster Linie, die von Galiläa mit Jesus nach Jerusalem hinaufgegangen sind (Lk. 23, 49. 55); mit Namen genannt werden in den Evangelien Maria von Magdala, Maria die Mutter des Jakobus und Salome, die Mutter der Zebedäus-Söhne (Mk. 16, 1); vielleicht darf man auch die Lk. 8, 3 genannten: Johanna, die Frau des Chusa, eines herodianischen Beamten, und Susanna mit dazurechnen. Apg. 1, 14 wird nun auch noch Maria, die Mutter Jesu erwähnt. Diese Notiz kann ja natürlich richtig sein; wir werden aber bedenklich, wenn wir sehen, daß die älteren Evangelien — auch Lukas — nichts von ihrer Anwesenheit beim Tode Jesu sagen; erst das vierte Evangelium erwähnt sie unter dem Kreuz (Joh. 19, 25 f.), und gegen diese Angabe erheben sich ernstliche Zweifel. Man kann die Vermutung nicht unterdrücken, daß hier eine uralte Verwechselung vorliegt mit jener Maria, die in Jerusalem der ältesten Gemeinde ihr Haus zur Verfügung gestellt hat, der Mutter des Johannes Markus (12, 12). Wie es damit stehen möge — es ist ein bedeutsamer und bezeichnender Zug, daß die Frauen in dem ältesten Jüngerkreise nicht nur nicht gefehlt, sondern eine Rolle gespielt haben, die ihre Anwesenheit erwähnenswert machte.

Außerdem werden „die Brüder Jesu" genannt. Diese Notiz, von der wenig Aufhebens gemacht wird, verdient um so mehr Vertrauen, als sie in Widerspruch steht zu der Angabe (Lk. 8, 19 ff. = Mk. 3, 31 – 35), wonach die Familie Jesu eine gewisse Verständnislosigkeit gezeigt oder wenigstens Jesus auf dies Familienband kein Gewicht mehr gelegt habe; Joh. 7, 5 sagt sogar, seine Brüder hätten nicht „an ihn geglaubt". Wenn nun die Apostelgeschichte trotzdem annimmt, die Brüder Jesu hätten von Anfang an dem wartenden Jüngerkreise angehört, und wenn Paulus die Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus als eine der ältesten Erscheinungen erwähnt, so muß eine nicht zu beseitigende Überlieferung darüber vorhanden gewesen sein. Es muß in der Stimmung der Brüder ein Umschwung eingetreten sein, und zwar noch vor der Erscheinung, die Jakobus erlebte (S. 18). Wir wissen aber nichts darüber und können auch nichts vermuten. Aber es ist eine nicht umzustoßende Tatsache, daß Jakobus der Bruder des Herrn im Laufe der Zeit eine maßgebende und führende Stellung in der Gemeinde eingenommen hat (Apg. 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal. 1, 19; 2, 9); Paulus rechnet ihn Gal. 1, 19 zu den Aposteln und nennt „die Brüder des Herrn" 1. Kor. 9, 5 zwischen den „übrigen Aposteln" und Kephas; sie gelten ihm als Missionare und als bedeutsame führende Persönlichkeiten.

Unverdächtig ist auch die Nachricht, daß eine größere Anzahl Priester der Gemeinde sich angeschlossen hätten (Apg. 6, 7), wenn wir auch ihre Zahl nicht zu groß denken dürfen. Vielleicht gehörte zu ihnen jener Johannes, von dem ein später Zeuge[1] sagt, daß er das priesterliche Stirnband getragen habe. Aus den Kreisen des Tempels kam auch Barnabas, der Levit aus Cypern. Ferner heißt es, daß einige Mitglieder der pharisäischen Partei „gläubig geworden seien"

1. Polykrates von Ephesus bei Eusebius h. e. V, 24, 3. War er identisch mit (Johannes) Markus, von dem eine andre Tradition sagt (in dem sogen. „monarchianischen" Prologe zu Markus, vgl. Preuschen, Analekta II², S. 92 oder Texte und Untersuchungen XV, Heft 1. 1897), daß er, dem Fleische nach ein Levit, das Priestertum in Israel innegehabt, aber durch eine Verstümmelung des Daumens sich dem Priesterdienst entzogen habe (vgl. auch den Beinamen des Markus „der Stummelfingrige" bei Hippolyt, Philos. VII, 30)?

(15, 5); auch dies ist um so eher glaubhaft, als es der schematischen und ungeschichtlichen Auffassung des Herausgebers der Apostelgeschichte widerstreitet, wonach die Pharisäer im ganzen den Christen freundlich gesinnt gewesen seien, ja daß eigentlich zwischen ihnen garkein ernstlicher Grund der Differenz bestanden habe. Mit Namen werden noch genannt Judas und Joseph Bar-Sabbas, Agabus und Silas-Silvanus (Apg. 1, 23; 15, 22. 32; 11, 28; 21, 10), der spätere Gefährte des Paulus. Wie Saulus und Joseph „der Sohn des Sabbas", gen. Justus (1, 23) hat auch er einen römischen Beinamen und besaß er das römische Bürgerrecht (Apg. 16, 37). So waren in der Gemeinde von Anfang an sehr verschiedene Elemente neben einander, die schlichten, ungebildeten galiläischen Fischer und Mitglieder der führenden priesterlichen Kreise (man denke auch an Joseph von Arimathäa); streng konservative Pharisäer und Männer, die es nicht für eine Verleugnung ihres Glaubens hielten, griechische (Andreas, Philippus) oder römische Namen zu führen und gar das römische Bürgerrecht zu besitzen. Das freiere griechische Element, in der ersten Zeit wohl nur schwach vertreten, wurde später sehr einflußreich (Apg. 6).

2. Das Zusammenleben der Gemeinde. Wir besitzen in der Apostelgeschichte einige Schilderungen des Zusammenlebens der alten Gemeinde, die wir im ganzen unbedenklich für die älteste Zeit verwenden können, wenn wir auch gegen Einzelnes Zweifel erheben müssen. 2, 46 heißt es: „Sie hielten daran fest, täglich einmütig im Tempel zusammen zu verweilen, in den Häusern brachen sie das Brot und genossen ihre Speise, indem sie mit Frohlocken und Herzenseinfalt Gott priesen, und waren beim ganzen Volke gern gesehen". Schon hier hat nun freilich die Kritik eingesetzt und gesagt, es sei undenkbar, daß die Anhänger Jesu in Jerusalem ein so öffentliches Dasein geführt hätten; der Haß, der ihren Meister getroffen, hätte sich auch gegen sie richten müssen. Indessen muß man erwägen, daß die Bevölkerung von Jerusalem nach der Darstellung des Markus zwar von den Mitgliedern des Hohen Rats zu Ungunsten Jesu umgestimmt worden war (Mk. 15, 11), aber doch nur mit Mühe; andrerseits gibt es genug Zeugnisse in den Evangelien, daß sie begeistert an Jesus gehangen hat, so daß der Hohe Rat nicht den Mut hatte, gegen ihn vorzugehen (Mk. 12, 12. 32. 38; 14, 2; Mtth. 21, 10f. 15; Lk. 19, 48). Auch war der Prozeß Jesu durchaus nicht eine so klare und zweifellos gerechte Sache gewesen, daß die öffentliche Meinung unbedingt und für alle Zeit sich gegen Jesus und seine Sache hätte erklären müssen. Gewiß wird in den Kreisen der Pharisäer und des Hohen Rates Argwohn und Haß gegen die Anhänger des Gekreuzigten wach geblieben sein, aber für die Volks-Stimmung ist damit nichts gesagt. So wie das Auftreten der Jünger in den obigen Worten geschildert wird, braucht es auch keinerlei Anstoß erregt zu haben. Sie versammelten sich im Tempel, d. h. in denselben Hallen des Vorhofes, in denen Jesus so oft gelehrt hatte (Mk. 14, 49), insbesondre in der sogen. „Halle Salomos" (5, 12)[1]. Man darf sich das nicht besonders auffallend denken, Wie heute in den Moscheen von Kairo und Jerusalem die Muslimen gruppenweise zusammensitzen, um einen Koran-Lehrer versammelt, dem sie die heiligen Worte nachsprechen, so werden sie sich auf dem riesigen Tempelplatz in größeren und kleineren Kreisen um die Führer geschaart

1. Die „Halle Salomos" lag an der Ost-Seite des Tempelplatzes, über dem Kidrontal.

haben, aus ihrem Munde Erzählung und Lehre vernehmend („sie hielten sich andauernd an die Lehre der Apostel" Apg. 2, 42). Nach Apg. 3, 1 ging Petrus mit Johannes zur Gebetsstunde — nachmittags drei Uhr — hinauf in den Tempel; das ist wohl ein Zeichen, daß sie sich dort auch zum Gebet versammelten. Freilich muß man zunächst annehmen, daß die Jünger sich an den gemeinsamen jüdischen Gebet beteiligten. Dies fand während des Brandopfers statt. „Wenn der Priester sich zum Ausgießen des Trankopfers bückte, wurde den Leviten ein Zeichen zum Beginn des Gesanges gegeben. Sie fielen mit ihrem Gesang ein; und bei jedem Abschnitt des Gesanges bliesen zwei Priester mit silbernen Trompeten; und bei jedem Stoß in die Trompeten warf sich das Volk zur Anbetung nieder" (Schürer II, 355), wie Jesus Sirach (50, 17f.) das schildert: „Alle Sterblichen fielen da allzumal eilends auf ihr Antlitz zur Erde, um anzubeten vor dem Höchsten, vor dem Heiligen Israels".

Wir haben damit zugestanden, daß die alte Gemeinde sich von dem täglichen Opfer- und Gebets-Gottesdienste des Tempels nicht ausgeschlossen hat. Noch fehlte das Bewußtsein, daß dies der Kultus einer überwundenen Periode oder eines abgestorbenen Volkes sei. Noch konnte dieser Kultus als ein geeignetes Gefäß gelten, um die eigne Andacht hineinzugießen. Immerhin ist bemerkenswert, daß niemals in den Evangelien und der Apostelgeschichte ausdrücklich gesagt wird, Jesus und seine Jünger hätten sich am täglichen Opfer beteiligt. Darin zeigt sich eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den Opferkultus als solchen, der in gewissen Kreisen des Judentums damals weit verbreitet war — das Gebet ist doch die Hauptsache, auch beim Opfer. Immerhin ist das Herrenwort Mtth. 5, 23, das davon redet, wie jemand „seine Gabe zum Altar bringt", von der Gemeinde aufbewahrt worden, ein Zeichen, daß auch für einen Jünger die Darbringung eines Privatopfers durchaus möglich und naheliegend war.

Aber es versteht sich, daß die Jünger sich im Tempel auch zu besonderen Gebeten abgesondert zusammenfanden (2, 42: sie hielten fest . . . an den Gebeten); in späterer Zeit bestand die Sitte, dreimal am Tage zu beten (Lehre der zwölf App. 8, 3), und zwar (nach Tertullian de orat. 25) zur 3., 6. und 9. Stunde des Tages. Daß schon die ältesten Christen feste Gebetszeiten innegehalten haben, ist deswegen wahrscheinlich, weil auch die Juden dreimal am Tage (morgens, nachmittags, abends) das Hauptgebet der „achtzehn Bitten" zu sprechen verpflichtet waren. Die Jünger Jesu werden sich nicht davon ausgeschlossen haben. Und gewiß werden sie auch dieses jüdische Gebet[1] noch lange Zeit mitgesprochen haben, denn sie waren und blieben zunächst Juden, und in diesem Gebete war nichts enthalten, was sie nicht hätten mitbeten können. War es doch vor allem auch ein Gebet der messianischen Hoffnung. Selbst die Bitte

Den Sproß Davids, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen,
Und sein Horn erhebe durch deine Hilfe.
Denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage.
Gelobet seist du Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heils

konnten sie sich in ihrem Sinne aneignen, wenn sie auch mit dem „Sproß Davids"

1. Der Text bei Schürer II⁴, S. 539ff.; Fiebig, Mischna-Traktate 3, d. Traktat Berachoth, S. 26; O. Holtzmann, Berakot S. 15ff. (in „Die Mischna", Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung).

eine ganz bestimmte Vorstellung verbanden; in ihrem Sinne war es eine Bitte um die Wiederkehr ihres Herrn in seiner Königsherrlichkeit (Apg. 3, 20).

Aber gewiß wird sich bald mehr und mehr statt dieses langen „wortreichen" Gebets im Sinne Jesu (Mtth. 6, 7) die kurze Zusammenfassung im „Gebete des Herrn" als Sondergebet der Jünger durchgesetzt haben. In der „Lehre der zwölf Apostel" (8, 2) wird dies schon als das offizielle Gebet der Gemeinde bezeichnet, mit dem ausdrücklichen Vermerk: ihr sollt nicht beten wie die Heuchler (das sind nach dem Sprachgebrauch dieser Schrift die Juden). Aber in den Anfängen wird auch in dieser Beziehung keine so scharfe Scheidung gemacht worden sein.

Natürlich hat auch das freie und das individuelle Gebet, wie das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner es schildert (Lk. 18, 11 ff.), von Anfang an nicht gefehlt. Leider ist es uns nicht vergönnt, die Gemeinde und die Einzelnen in dieser ihrer unmittelbarsten religiösen Betätigung zu beobachten. Denn diese Augenblicksworte sind ein für allemal verklungen. Das Beispiel, das die Apg. 4, 24 – 30 bietet, ist natürlich ein literarisches Produkt, und zum Teil ein recht künstliches. Namentlich das ausführliche Psalmen-Zitat (4, 24 ff.) und seine Anwendung auf die Geschichte Jesu hat etwas Gelehrt-Homiletisches. Gewiß kommt Derartiges auch heute noch in freien Gebeten vor, aber diese entbehren denn auch der wünschenswerten Unmittelbarkeit völlig und sind im Grunde mehr Erbauungsrede in Gebetsform als wirkliches Gebet. Eher vernimmt man schon in V. 29. 30 den richtigen Ton: „Und jetzt, Herr, sieh auf ihre Drohungen, und gib, daß deine Knechte mit allem Freimut dein Wort reden. Recke deine Hand aus, daß Heilungen, Zeichen und Wunder durch den Namen deines heiligen Knechtes Jesu geschehen."

Jedenfalls ist klar, daß diese Zusammenkünfte im Tempel noch nicht „gottesdienstlichen" Charakter in dem Sinne besaßen, wie etwa die Versammlungen in Korinth. Es fehlt das Merkmal des geschlossenen Raumes, ja sogar des scharf abgegrenzten Kreises, denn bei den Tempelgebeten werden sich die Jünger oft unter das Volk gemischt und oft werden auch Nichtjünger an Lehre und Gebet des Kreises teilgenommen haben.

Nicht erwähnt ist in der Apostelgeschichte die Teilnahme der ältesten Christen an den Synagogengottesdiensten der Juden. Es gab natürlich auch in Jerusalem solche Synagogen – nach einer rabbinischen Tradition sogar 480! –, und es versteht sich von selbst, daß die Jünger Jesu geradeso an der sabbatlichen Vorlesung des Gesetzes und der Propheten teilgenommen haben wie Jesus selber das getan hat[1]. Sie werden sich hierbei unter die Menge der Zuhörenden gereiht haben; aber gelegentlich mag auch ein Jünger Jesu, wenn der Geist ihn trieb, das Wort ergriffen haben: so wird es bei Stephanus gewesen sein (6, 9 f.). Noch für Paulus ist es das Gegebene, in den Synagogengottesdienst zu gehen und dort mit seiner Verkündigung einzusetzen.

Weil also die ältesten Christen an dem festen und reichen Kultus ihres Volkes teilzunehmen reichliche Gelegenheit hatten, darum hat es in der ersten Zeit an einem eignen, liturgisch ausgestatteten und regelmäßigen Kultus noch gefehlt. Der Keim eines solchen liegt weder im Tempelkult noch im Synagogengottesdienst, sondern in den häuslichen Zusammenkünften beim Mahle.

1. Nach der Auslegung mancher schildert Jak. 2, 1 ff. einen solchen Vorgang.

3. Die gemeinsamen Mahlzeiten. Die Apostelgeschichte erwähnt 2, 46 neben den Zusammenkünften der Gemeinde im Tempelvorhof die Zusammenkünfte „im Hause". Leider ist aus dem griechischen Ausdruck (κατ' οἶκον) nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob der Verf. sagen will, daß sie sich alle in einem Hause versammelten oder Haus bei Haus[1]. Es liegt aber in der Natur der Dinge, daß ein Haus nicht ausreichte, um die ganze Gemeinde zu vereinigen, und daß man sich familien- oder gruppenweise in verschiedenen Häusern zusammenfand; ein solches Haus war das der Maria (12, 12), wo eine größere Anzahl (ἱκανοί) sich versammeln konnte. Diese häuslichen Zusammenkünfte waren in erster Linie gemeinsame Mahlzeiten. Darunter ist zunächst die gewöhnliche tägliche Mahlzeit zu verstehen („sie genossen die Speise"), die wohl meist des Abends gehalten wurde. Aber schon darin erhebt sie sich über das Gewöhnliche, daß man sie nicht einnimmt wie man geht und steht, etwa auf der Straße oder auf der Arbeitsstätte oder mit Zufallsgefährten oder auch im gewöhnlichen Kreis der Familie, sondern daß die „Brüder" sich dabei zusammenfinden. Es ist eine Vereinigung der Jünger Jesu als solcher; damit ist sie kein alltägliches Mahl mehr, sondern hat einen idealen Charakter; es drückt sich der gemeinsame Besitz an religiösen und ethischen Überzeugungen darin aus. Noch mehr liegt das freilich in dem Ausdruck, der für diese Mahlzeiten gewählt wird; es heißt nicht wie z. B. Lk. 14, 1. 15 „das Brot essen", was nur einfache Umschreibung der Mahlzeiten wäre, sondern „das Brot brechen", womit die ganze Zusammenkunft nach einer dabei vorkommenden Handlung benannt wird. Nun wurde auch bei jeder jüdischen Sabbat-Mahlzeit (am Freitag Abend) das „Brot gebrochen" — und doch hat man unseres Wissens niemals die jüdischen Mahlzeiten hiernach benannt. Es muß also bei den Christen ein besonderer Grund dazu vorgelegen haben. Wir erschließen ihn aus Lk. 24, 30. 31. 35: in Emmaus „nahm er das Brot, sprach den Segen, brach es und gab es ihnen", und die Jünger erkennen den Herrn oder er „gibt sich ihnen zu erkennen" „an dem Brechen des Brotes". Das kann nur bedeuten, daß in der Gemeinde die Erinnerung lebte, wie Jesus eine eigentümliche Art hatte, diese Handlung des Hausvaters zu vollziehen. Ob es eine besondere Geberde war, die sich den Jüngern eingeprägt hatte, oder ob die dabei gesprochenen Gebetsworte ihnen unvergeßlich waren — man kann sich sehr gut vorstellen, daß in solchen Augenblicken sein Wesen gesteigert warm und eindrucksvoll zur Erscheinung kam. Nur eine überstiegene Empfindungsweise kann sich daran stoßen, daß gerade bei dem gemeinsamen Essen die idealen Werte dieses Zusammenlebens

1. Nach Apg. 1, 13 waren die Apostel mit den Frauen und den Brüdern Jesu in dem Obergemach eines bestimmten Hauses zusammen; es wird dies das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, gewesen sein (12, 12), in dem auch das letzte Mahl Jesu stattgefunden haben wird. Und ebenso wird 2, 1 f. vorausgesetzt, daß sie „alle zusammen" in einem „Hause saßen". Hier scheinen die 120 Brüder vom Verfasser gemeint zu sein; außerdem strömt die ganze Volksmenge dort zusammen (2, 6) und hört sie mit Zungen reden. Aber schon daran ist zu erkennen, daß die Situation nicht klar gedacht und anschaulich vorgestellt ist — wie groß soll denn das Haus gewesen sein? Und 4, 23. 31 wird nur allgemein von der „Stätte" geredet, an der sie versammelt waren; ob damit der Tempel gemeint ist? Auch 6, 2 ist nicht vorausgesetzt, daß die ganze Gemeinde ihr Mahl in einem Hause hält, nicht einmal, daß die Witwen der Gemeinde an einer Tafel speisten, ist gesagt; die „tägliche Versorgung" kann recht wohl bloß eine Brotverteilung gewesen sein.

so kräftig empfunden wurden — das liegt dem antiken Fühlen sehr nahe — und es ist daher nicht auffallend, daß auch die Jünger nach dem Tode bei den Mahlzeiten ihrer idealen Zusammengehörigkeit und dessen, was sie an Jesus gehabt hatten und noch hatten, besonders deutlich sich bewußt wurden. Ein Zeichen davon ist, daß man diese ausdrucksvolle Handlung, wie man sie so oft von Jesus gesehen hatte, mit vollem Bewußtsein wiederholte und damit in lebhafter, plastischer Weise die Erinnerung an ihn zum Ausdruck brachte. Wie sehr sich diese Sitte bei den alten Christen eingebürgert hatte, sehen wir an den beiden Erzählungen von Paulus: Apg. 20, 7. 11, wo von einer vielleicht etwas feierlicheren Mahlzeit am ersten Tage der Woche die Rede ist, bei der er „das Brot bricht", und Apg. 27, 33–36, wo Paulus während des Schiffbruchs die ermattete (heidnische) Besatzung ermahnt, Speise zu sich zu nehmen und selbst mit gutem Beispiel vorangeht. Selbst hier, wo er in überwiegend heidnischer Umgebung ist, unterläßt er nicht das Brotbrechen; es ist offenbar für einen Christen geradeso wie das Tischgebet ein unerläßlicher Teil der Mahlzeit; darum wird es auch immer mit ihm zusammen erwähnt, so hier: „er nahm Brot, sprach das Dankgebet zu Gott vor allen, brach es und begann zu essen"[1], so auch bei den Speisungen (Mk. 6, 41; 8, 6; Joh. 6, 11) und den Emmaus-Jüngern (Lk. 24, 30), wo ja von einer Abendmahlsfeier nicht die Rede sein kann. Daher kommt es auch, daß die christlichen Gemeinschaftsmahle auch gelegentlich Eucharistia genannt wurden — ebenfalls nach der einen dabei vorkommenden Handlung[2]. Wenn man also die Mahlzeiten kurz „Dankgebet" oder „Brotbrechen" nannte, so hob man damit hervor, daß es Mahlzeiten waren, bei denen man sich als Jünger Jesu zusammenfand. Ein Christ, der bei Juden zu Gast war, wird die dort genossene Mahlzeit nie „Brotbrechen" genannt haben.

Auffallend ist nun, daß in dieser kurzen Benennung nur das Brot erwähnt wird, während von Wein keine Rede ist, obwohl bei den jüdischen Sabbatmahlzeiten der Wein häufig vorkommt, und die Mahlzeit sogar mit einem Gebet zum Becher beginnt. Wenn aber Jesus mit seinen Jüngern speiste, wird häufig genug kein Wein zur Stelle gewesen sein (z. B. bei der Speisung); auch kommt bei dem Herumreichen des Bechers nicht eine so deutliche und eindrucksvolle Geberde vor; darum hat sich nur das Brotbrechen als charakteristisch eingeprägt und ist von den Jüngern aufgenommen worden. Dazu kommt nun freilich noch eins: auch die Urgemeinde hat vermutlich sehr häufig ihre Mahlzeiten ohne Wein abgehalten, nicht weil sie abstinent gewesen wäre, sondern weil sie arm war, und weil es sich um regelmäßige nicht besonders festliche Veranstaltungen handelt. In Troas (Apg. 20, 7. 11) mag es — trotz des Ausdrucks: Brotbrechen — auch Wein gegeben haben; beim Schiffbruch war er wohl kaum zur Stelle. Wir müssen daraus schließen, daß bei den Mahlzeiten der Wein nichts *wesentliches* gewesen

1. Einige Zeugen (137 sah syr^{p}) fügen noch hinzu: „indem er auch uns (dem Aristarchus und dem Erzähler [Lukas]) gab". Die Mehrzahl der Zeugen haben sich vielleicht daran gestoßen, daß Paulus hier das Brotbrechen, das sie schon als Eucharistie auffassen, vor Heiden ausübt und darum diesen Zug ausgelassen.

2. Vgl. Ignatius an die Smyrnäer 8, 2 vgl. 7, 1; an die Römer 7, 3 und dazu Drews, Artikel „Eucharistie" in Herzogs Real-Encyclopädie^{2} V, 562. Eucharistia wird dann später die Bezeichnung für das „Abendmahl" im engeren Sinne.

ist; das Brot und das Brotbrechen ist die Substanz der Mahlzeit. Das wäre nun freilich unmöglich, wenn diese Mahlzeiten bereits Abendmahlsfeiern im Sinne des Paulus (1. Kor. 10; 11) gewesen wären (vgl. auch Mk. 14; Mtth. 26), bei denen der Parallelismus Brot – Wein = Leib – Blut Christi der Feier ihren Rhythmus gegeben hat. Wir haben hier also eine ältere Form des Herrnmahles vor uns, bei dem des vergossenen Blutes Jesu nicht besonders gedacht wurde; jedenfalls war dies kein unerläßlicher Teil der Mahlzeit.

Wir müssen nun aber weiter fragen: wurde bei diesen häufigen Mahlzeiten überhaupt des Todes Jesu gedacht? Und war man sich bewußt, gerade das Brotbrechen zu wiederholen, das Jesus bei seinem letzten Mahle vollzogen hatte? Hier liegt ein sehr schwieriges Problem, das nicht mit Sicherheit gelöst werden kann.

In den Schilderungen der Apostelgeschichte deutet nichts darauf, daß bei diesen Mahlzeiten gerade der Tod Jesu im Mittelpunkte der Gedanken und Stimmungen gestanden hätte. Wenn es Apg. 2, 46 heißt: „sie brachen das Brot und genossen die Speise, in Frohlocken und Herzenseinfalt Gott preisend" – so hat man den Eindruck, daß bei diesem Mahle mehr der allgemeine Dank für Gottes Wohltaten und die Freude über das gewisse Heil zum Ausdruck kam, als gerade der Gedanke an den Tod Jesu. Und wenn es richtig ist, was wir ausführen werden, daß die ältesten Jünger in dem Tode Jesu noch gar nicht die eigentliche Liebes- und Heilstat ihres Herrn erkannt hatten, daß sie vielmehr nur trotz des Todes an ihn glaubten, so ist es vollends unwahrscheinlich, daß sie beim Brotbrechen „den Tod des Herrn verkündigt hätten", wie Paulus später sagt. Dazu kommt, daß die ältesten Abendmahlsgebete, die wir kennen (in der Lehre der zwölf Apostel s. u.), den Tod Jesu überhaupt nicht erwähnen. Ja, selbst noch die Feier in Korinth, wie sie uns von Paulus 1. Kor. 11 beschrieben wird, hätte kaum in so weltlicher und fröhlicher Weise ausarten können, wenn die Gemeinde sich bewußt gewesen wäre, daß sie dabei den Tod des Herrn verkündigen sollte – erst Paulus führt ihr dies zu Gemüte.

Hat man denn das letzte Mahl des Herrn sich vergegenwärtigt? Es ist kaum denkbar, daß wenigstens die Jünger, die es mit erlebt hatten, beim Brotbrechen des letzten Brotbrechens Jesu nicht sollten gedacht haben; vielmehr muß man annehmen, daß sie auch den andern Gliedern der Gemeinde davon erzählt und nachdrücklich bei der Handlung auf jenes außerordentliche Vorbild hingewiesen haben. Aber man darf nicht vergessen, daß nur sehr Wenige Zeugen jenes Vorganges waren; es wäre nur natürlich, wenn die Mehrzahl in der Gemeinde nicht immer an ihn gedacht, sondern sich mit der allgemeinen Erinnerung an den Herrn begnügt hätten. Vielleicht hat man auch nur zu besondern Zeiten, etwa um die Osterzeit, diese Seite der Sache betont.

Aber auch wenn man an das letzte Mahl dachte, so braucht deshalb das Brotbrechen nicht eine Feier des Todes im Sinne des Paulus oder in unserem Sinne gewesen sein. Die Passionsstimmung – um es so zu nennen – fehlt nämlich ganz in demjenigen Abendmahlsbericht, den wir für den ältesten halten müssen, in dem des Lukas, und zwar in seiner älteren, kürzeren Form (Lk. 22, 16–19a – ohne V. 19b. 20). Er beginnt – nach jüdischer Sitte – mit dem Becher; aber Jesus spricht nur ein Wort des Abschieds und der Hoffnung dazu:

„Nehmet diesen und verteilt ihn unter euch. Denn ich sage euch: Ich werde fortan nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, ehe das Reich Gottes gekommen ist."

Dann geht es weiter (V. 19a):

Und er nahm Brot, hielt das Dankgebet, brach es und gab es ihnen und sprach: „Dies ist mein Leib".

In diesen Worten (vgl. SchrNT² I, 510f.) ist auf seinen bevorstehenden Tod nicht oder kaum angespielt. Das Wesentliche ist das gemeinsame Essen des einen Brotes, wie dies noch Paulus 1. Kor. 10, 17 deutlich empfunden hat, und die dadurch gestiftete Gemeinschaft der Essenden untereinander. Und wenn Jesus das Brot seinen Leib nennt, so ist dies eine mystisch-bildliche, aber dem Orientalen leicht verständliche Sprache: dies Brot, das ihr esset und das unter euch eine Gemeinschaft stiftet, das bin ich. „Seinen Leib d. h. sich selbst, was er durch Lehren und Leben ihnen geboten, was er ihnen gewesen war, gibt er ihnen als die Speise, die ihre Verbindung bewirkt, als den Quell, aus dem sie ihr Blut erneuern sollen: er selbst will der Kitt sein, der sie unlösbar zusammenbindet"[1]. Wenn dieser Abendmahlsbericht, in diesem Sinne verstanden, in der alten Gemeinde lebte — und woher anders sollte er wohl stammen? — so wirft er auch ein Licht auf den tieferen Sinn, den sie mit dem Brotbrechen verbunden haben können: in dieser Handlung und in dem gemeinsamen Essen des einen Brotes stellte man dar, erlebte, fühlte man die brüderliche Einheit untereinander und mit Jesus. So war diese Handlung gewissermaßen der konzentrierte Ausdruck für den gemeinsamen religiösen Besitz, dessen man gemeinsam froh wurde, in dem man sich immer wieder aufs neue untereinander verband.

So versuchen wir, den Sinn des „Brotbrechens" in seiner ältesten Form uns vorzustellen. Daß sehr leicht und bald allerlei andere, mystische und symbolische Gedanken und Stimmungen hinzugekommen sind, erkennen wir aus Paulus, der an den beiden Stellen (1. Kor. 10. 11), wo er vom Herrenmahl redet, schon gewisse sakramentale mystische Vorstellungen voraussetzt, vor allem den Gedanken, daß bei dem Mahle der erhöhte Herr in unsichtbarer Weise zugegen ist, so daß das Brechen des Brotes und die Segnung des Kelches das Erlebnis einer Gemeinschaft mit ihm bedeutet. Der unscheinbarste, aber wichtigste Zuwachs jedoch ist, daß der Kelch gleich schwerwiegend neben das gebrochene Brot trat. Der Augenblick, wo man bei dem aus dem Schlauch in den Becher gegossenen roten Wein zum ersten Male an das Blut Christi dachte, ist in jeder Weise bedeutsam. Denn nun wirkte das auch auf das Brot zurück, das nunmehr eine Darstellung des getöteten Leibes wurde. Nicht nur daß damit die Feiernden viel stärker und einmütiger auf die Betrachtung des Todes Christi gelenkt wurden, es war unvermeidlich, daß mehr und mehr auch Brot und Wein nicht mehr als gewöhnliche Nahrungsmittel betrachtet wurden, sondern als „geistliche", d. h. übernatürliche Speise und Trank (1. Kor. 10, 3. 4; Lehre der 12 Apostel), deren Genuß eine wunderbare Wirkung hat — hier öffnet sich der Blick auf die spätere katholische Anschauung: das Abendmahl ein „Heilmittel der Unsterblichkeit". Aber auch die heilige Scheu vor den „Elementen" finden wir schon ausgebildet, wenn Paulus sagt (1. Kor. 11, 27): „wer dies Brot isset oder den Kelch trinkt unwürdig",

1. Heitmüller, Art. „Abendmahl" RGG I, 35 und Religionsg. Volksbücher I, 22/23 S. 60.

d. h. in profaner Stimmung, ohne das Brot als „den Leib zu unterscheiden", „der macht sich schuldig eines Frevels an Leib und Blut des Herrn". Dabei ist aber vorausgesetzt, daß Brot und Wein schon in irgend einer wunderbaren Weise den Leib und das Blut Jesu nicht nur darstellen sondern enthalten. Wir können leider den Prozeß nicht beobachten, wie sich die Anschauungen so verändert haben; wir können nur erkennen, daß er sich sehr schnell vollzogen hat. Auch können wir die Frage nicht beantworten, welche fremden Einflüsse etwa auf diese Umdeutung der Handlung und Ausbildung der Feier eingewirkt haben. Man hat an das Vorbild der Essener und ihrer Mahlzeiten gedacht sowie an den Einfluß der hellenistischen Mysterien-Religionen. Beides ist möglich, aber möglich ist auch das andere, daß diese Entwicklung spontan vor sich gegangen ist.

Es wäre für uns von großer Bedeutung, wenn wir etwas von den Dankgebeten (*εὐχαριστία*) oder Segenswünschen (*εὐλογία*, hebr. b'rakhah) kennten, mit denen die alte Gemeinde das Brotbrechen begleitete. Wir müssen vermuten, daß sie zunächst den Charakter der jüdischen Tischgebete hatten, und dürfen daher die Reste solcher Gebete, die wir kennen[1], zum Vergleich heranziehen. Beim Brechen des Brotes wurde der „Segensspruch" gesprochen:

„Gepriesen seist du, Herr unser Gott, du König der ganzen Welt,
der du das Brot aus der Erde hervorbringst."

Beim Eingießen des Weins in den Becher:

„Gepriesen seist du, Herr unser Gott,
der du die Frucht des Weinstocks schaffest."

und so ähnlich bei anderen Speisen. Wir werden annehmen dürfen, daß diese stehenden Grundformeln von der alten Gemeinde zunächst beibehalten sind. Aber natürlich wird dann auch noch in irgend einer Weise der besondere religiöse Besitz und Stimmungsgehalt dieser Gemeinschaft ausgesprochen worden sein — zunächst gewiß in freier und zwangloser Weise. Nun besitzen wir in der wichtigen Schrift „Die Lehre der zwölf Apostel" Abendmahlsgebete, die zweifellos sehr alt sind und höchst wahrscheinlich aus einem judenchristlichen Gemeindekreise stammen. Das ergibt sich daraus, daß sie sich noch an jene jüdischen Gebetsformeln anschließen, dem Tode Christi als solchem keine besondere Aufmerksamkeit schenken und den Becher zwar erwähnen, aber ihn nicht wie in den späteren Abendmahlsworten bei Paulus (1. Kor. 11), Markus, Matthäus, auf das Brot folgen lassen (nach dem Rhythmus: Leib und Blut), sondern ihn voranstellen, wie in dem altertümlichen Abendmahlbericht bei Lukas (s. S. 43 f.). Diese Gebete zeigen uns also einen Typus, der noch nicht von paulinischer Lehre beeinflußt ist und den ältesten Stimmungen noch sehr nahe steht.

Die Gebete lauten:

1. Zum Becher.

Wir danken dir, unser Vater,
für den heiligen Weinstock deines Knechtes David,
den du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht.
Dir sei Ehre in Ewigkeit!

Man erkennt hier noch die Grundlage des Tischgebets: es wird für den Wein

1. Berachoth, der Mischna-Traktat „Segenssprüche" übersetzt von P. Fiebig. Tübingen 1906 und O. Holtzmann, Berakot (in „Die Mischna". Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung) Gießen 1912.

gedankt. Aber sofort erhebt sich der Gedanke in eine höhere Sphäre: der Wein ist nur der Anlaß für das neue Gut zu danken, das Gott den Seinen durch seinen Knecht Jesus (vgl. Apg. 3, 13) kundgetan hat. Was mit dem „Weinstock Davids" gemeint ist, können wir leider nicht sicher erkennen; es scheint ein irgendwie mystischer Ausdruck für das messianische Heil zu sein. Genau parallel ist das 2. Gebet zum Brot, oder, wie es in der „Apostellehre" heißt:

2. Zum „gebrochenen Brot".

Wir danken dir, unser Vater,
für das Leben und die Erkenntnis,
die du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus.
Dir sei Ehre in Ewigkeit!

Hier ist das Brot selber garnicht mehr erwähnt, sondern nur die geistigen Güter „Leben und Erkenntnis". Dieser Ausdruck scheint nun allerdings nicht sehr altertümlich zu sein, er hat mehr „johanneischen" als urchristlichen Klang. Indessen ist es auch möglich, daß diese „johanneische" Ausdrucksweise stärker im allgemeinurchristlichen Denken wurzelt, als wir bisher erkennen können. Andererseits nämlich erinnert dies Gebet an eine andere jüdische Gebetsformel:

Wir danken dir
für die Gebote, die du uns kundgetan hast,
für das Leben, die Beweise deiner Huld und für deine Barmherzigkeit,
womit du uns begnadet hast.

Es ist sehr lehrreich, wie dort für die „Gebote" die durch Jesus kundgegebene „Erkenntnis" des Heils eingesetzt ist — ein Gebet, sehr passend im Munde von „Jüngern", d. h. Schülern Jesu, die von ihm den Weg zum Heil kennen gelernt haben. — Ferner folgte bei den Juden ein Gebet um die Sammlung der Diaspora:

Vereinige uns Zerstreute aus der Mitte der Völker,
uns Verbannte von allen Orten der Erde,
und bringe uns zusammen in deiner Stadt Zion.

Dem entspricht nun auch die Fortsetzung des christlichen Brotgebetes:

Wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen
und zusammengebracht eins geworden ist,
so möge deine Gemeinde zusammengebracht werden
von den Enden der Erde in dein Reich.

Wahrscheinlich ist dies Gebet nicht in der allerältesten Zeit entstanden, denn es setzt das Vorhandensein einer über die ganze Welt verstreuten „Gemeinde" voraus. Die Urgemeinde aber war auf einem kleinen Raum beisammen. Aber es kann doch in Palästina entstanden sein, wo das Korn „auf den Bergen" wächst; Ägypten und Länder der Ebene sind ausgeschlossen. Und darin hat das Gebet jedenfalls ältesten Klang, daß es um die Vereinigung der Christen in dem noch nicht erschienenen „Reiche Gottes" bittet. Dieser Ton erklingt ganz besonders stark in dem dritten Gebet, das nach Beendigung der Mahlzeit gesprochen werden soll; im übrigen zeigt es in noch stärkerem Maße „johanneische" Züge als die beiden andern:

3. Nach der Mahlzeit.

Wir danken dir, heiliger Vater,
für deinen heiligen Namen,
den du in unsern Herzen hast wohnen lassen,

und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit,
die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht.
Dir sei Ehre in Ewigkeit!

Du, allgewaltiger Herrscher, hast alles erschaffen
um deines Namens willen.
Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Genusse,
daß sie dir danken;
uns aber hast du geistliche Speise und Trank und ewiges Leben gegeben
durch deinen Knecht.
Vor allem danken wir dir, Herr, daß du mächtig bist,
Dir sei Ehre in Ewigkeit!

Gedenke, Herr, deiner Gemeinde,
sie zu erretten von allem Bösen
und zu vollenden in deiner Liebe,
und bringe sie zusammen von den vier Winden,
die Geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast.
Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit!

Auch hier liegt, in der mittleren Strophe, die Anlehnung an das jüdische Tischgebet klar vor Augen, besonders auch die jüdische Verehrung des allmächtigen Schöpfer-Gottes. Aber darüber hinaus liegt die Dank-Empfindung für das Besondere, das Gott uns, den Christen, „durch seinen Knecht" gegeben hat. Wieder sind diese Heilsgüter mit „johanneischen" Ausdrücken beschrieben; die Worte „geistliche Speise und Trank" sind vielleicht ein wenig helleniſtisch gefärbt. Und das Gebet um die Vereinigung der Gemeinde setzt wohl schon eine Ausbreitung der Kirche nach allen vier Winden voraus. Dennoch gibt uns das Gebet eine gute Anleitung, wie wir uns die ältesten christlichen Gebete beim Brotbrechen vorzustellen haben. Einen Einblick in die urchristliche Sehnsucht gewähren uns vollends die Schlußrufe:

Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt!
Marana tha! Herr komm!

Noch bei Paulus (1. Kor. 11, 26) heißt es: ihr verkündigt den Tod des Herrn, „bis daß er kommt", eine unverkennbare Andeutung, daß bei der Mahlzeit, die er das „Herrenmahl" nennt, nicht nur das empfunden wurde, was man an Christus gegenwärtig besaß, sondern daß auch der Sehnsucht und Hoffnung ein starker Ausdruck gegeben wurde.

4. Die Liebestätigkeit. Wie man das Mahl später Eucharistie = Dank nennt, so hat man es auch Agape = Liebe genannt. Der Ausdruck ist zwar spät, die Sache aber ist von allem Anfang an da. Die gemeinsamen Mahlzeiten, sei es in Gruppen, sei es (so anscheinend in Korinth 1. Kor. 11, 18. 22) in der ganzen Gemeinde, waren, wie wir gesehen haben, wie die Opfermahle bei den Griechen oder etwa das Paschamahl der Juden, nicht nur Kultmahle, Äußerungen des Jesus-Kultus, sondern vor allem auch Ausdruck der „Gemeinschaft" der Brüder untereinander. Nicht nur die gemeinsame Erinnerung sondern vor allem im Sinne Jesu die Liebe zu einander, durch den gemeinsamen religiösen Besitz vertieft und erwärmt, kam hierbei zum Bewußtsein und zur Darstellung und zwar z. T. in sehr praktischer Weise, indem die Armen unter den Brüdern bei dieser Gelegenheit auf Kosten der Wohlhabenderen mit verpflegt wurden.

Besonders da, wo die ganze Gemeinde zusammenspeiste, trat dies auch äußerlich in die Erscheinung, indem am Tische des Herrn Arme und Begüterte und alle Stände durcheinander gemischt sich zusammenfanden. Dies ist nach der Schilderung des Paulus die eine sehr wesentliche Seite der Sache. In der Apostelgeschichte wird uns ein solches gemeinsames Mahl nicht geradezu geschildert. Aber darum brauchen wir nicht zu bezweifeln, daß in den kleinen Gruppen in den Privat-Häusern auch Arme mit an der Tafel saßen. Ausdrücklich scheint dies bestätigt zu werden durch 6, 1 und 2, wo die „tägliche Verpflegung" der Witwen im folgenden Verse dahin veranschaulicht wird, daß die Apostel „an den Tischen dienen". Indessen, von quellenkritischen Gründen abgesehen[1], ist diese Auffassung höchst wahrscheinlich erst die des späteren Redaktors der Apostelgeschichte. Er stellt die Sache so dar, daß die Siebenmänner gewählt werden, um den Aposteln einen Teil ihrer Arbeit abzunehmen, nämlich die Tätigkeit, welche die Diakonen später ausüben, das Aufwarten bei Tische. Aber diese Auffassung der Arbeitsteilung entspricht nicht dem in der Erzählung selber vorliegenden Tatbestand; die Siebenmänner sind hier nicht Träger einer Funktion für die ganze Gemeinde, sondern Vertreter des hellenistischen Teils der Gemeinde und insofern den „Aposteln" gleichgeordnet. Wir dürfen daher nicht auf den redaktionellen Vers 6, 2 zu viel bauen. Ein „Übersehen" nun der Witwen, wie es 6, 1 gerügt wird, war bei den gemeinsamen Mahlen weniger leicht möglich, als wenn es sich um tägliche Brot- oder Geldspenden gehandelt hat, worauf der Ausdruck „tägliche Verpflegung" ebenso gut führen kann. Jedenfalls ist 2, 45; 4, 35 nur davon die Rede, daß aus der gemeinsamen Kasse jeder Bedürftige empfing, was er brauchte. Solche Spenden in Geld oder Naturalien wären ja eigentlich nicht notwendig gewesen, wenn die Armen bei den täglichen Mahlzeiten mit verpflegt worden wären. Wir wollen damit nicht die „Liebesmahle" im Sinne der Wohltätigkeit, wie wir sie in Korinth beobachten, für Jerusalem in Abrede stellen; immerhin ist es besser, diese Seite der Sache hier nicht zu stark zu betonen. Vielleicht kommt noch etwas anderes hinzu. Bei der „täglichen Verpflegung" und bei den „Verteilungen" aus der Kasse werden natürlich in erster Linie die Armen der Gemeinde berücksichtigt. Aber hier erhebt sich eben die Frage: war es so ohne Weiteres klar, wer zur Gemeinde gehörte und wer nicht? Nach Einführung der Taufe gab es ja ein sicheres Unterscheidungsmerkmal, aber auch dann noch wird es gewiß oft genug vorgekommen sein, daß Brüder trotz der Taufe nur ein sehr loses und äußerliches Verhältnis zur Gemeinde hatten, auf das sie sich besonders dann besannen, wenn es Almosen gab. Vor Einführung der Taufe (S. 36) aber wird es zwischen „Jüngern" und „Volk" eine nicht unerhebliche Menge gegeben haben, von der nicht ganz sicher war, ob sie hierher oder dorthin gehörten. Ja, man wird der alten Gemeinde nicht zu nahe treten, wenn man annimmt, daß diese Verpflegung gerade wie bei den heutigen Kirchen im Orient ein Stück unauffälliger aber wirksamer Propaganda war. Darin liegt dann aber auch, daß nicht ohne Weiteres alle, die von der christlichen Bruderliebe umfaßt wurden, auch am Brotbrechen teilnehmen konnten.

Eine feste Begrenzung der Teilnahme hat sich allmählich als notwendig er-

1. In V. 2 verrät sich eine andre Auffassung vom Zweck der Wahl der Siebenmänner als in V. 1. 3ff., er stammt also wohl nicht aus der Quelle sondern vom Bearbeiter.

wiesen, namentlich in dem Maße als das Mahl sakramentale Bedeutung gewann. Wenn es sich nicht mehr um eine gewöhnliche Mahlzeit handelt, sondern um das Genießen von Leib und Blut Christi, so können nur solche teilnehmen, die wirklich zu Christus gehören. Auch hierin macht die Einführung der Taufe Epoche. So heißt es in der „Apostellehre" (9, 5): „Niemand aber soll essen und trinken von eurer Eucharistie, als die welche auf den Namen des Herrn getauft sind. Denn auch mit bezug hierauf hat der Herr das Wort gesprochen: Gebt das Heilige nicht den Hunden." Diese Verordnung setzt aber voraus, daß es nicht immer so gehalten worden ist, sondern daß man früher den Kreis unbedenklich weiter gezogen hat.

5. Wir haben nun schon die Seite des Gemeindelebens berührt, durch die es vor allem in der Geschichte berühmt ist: die Gütergemeinschaft. Der Eindruck, daß in der Urgemeinde der Kommunismus oder Kollektivismus durchgeführt gewesen sei[1], wird durch einige allgemeine Schilderungen der Apostelgeschichte erweckt:

2, 44f. Alle aber, die gläubig geworden waren, . . hatten alles mit einander gemeinsam, und ihre Besitztümer und ihre Habe verkauften sie und verteilten (den Erlös) an alle, je nachdem einer bedürftig war.

4, 32. Die Menge der Gläubiggewordenen aber war ein Herz und eine Seele, und kein einziger nannte etwas von seiner Habe sein eigen, sondern sie hielten in allem Gemeinschaft.

34. „Es gab auch keinen Bedürftigen unter ihnen."

Diese Darstellungen, die in dem Worte „die gläubig geworden waren" den Stempel der Sprache des Redaktors der Apostelgeschichte tragen, sind schon wegen ihrer summarischen Allgemeinheit mit Vorsicht aufzunehmen, besonders die erste Stelle 2, 44f. Der Ausdruck „sie hatten alles mit einander gemeinsam" ist sehr vieldeutig; daß sie den Erlös verteilten, steht in Widerspruch zu 4, 35, wonach die Verteilung durch die Apostel erfolgte; auch der Ausdruck „Besitztümer und Habe" ist zu unbestimmt im Vergleich mit 4, 34, wo Grundstücke und Häuser genannt werden; und während dort eben nur die Besitzenden genannt werden, erscheinen hier in etwas unklarer Weise alle Gläubigen als Opfernde. Neben dieser zu allgemein gehaltenen und darum wenig überzeugenden Schilderung ist 4, 32 insofern einleuchtender, als der Erzähler sich darauf beschränkt, die Einmütigkeit und Opferwilligkeit der Gesinnung zu schildern: die innere Losgelöstheit vom Besitz, die volle Bereitwilligkeit ihn daranzugeben — das ist der Gegenstand der Darstellung. Dagegen ist hier noch nicht die Rede von einem mehr oder weniger vollständig durchgeführten Gemeinbesitz: aus solchem Enthusiasmus kann ein Kommunismus entstehen, vorhanden ist er hiernach noch nicht. Aber selbst diese Schilderung trägt den Stempel der Idealisierung an der Stirn. Vor allem die Worte (4, 34): „Es gab keinen Bedürftigen unter ihnen" sind nichts als eine Anwendung der Worte aus 5. Mose 15, 4, einer idealen Schilderung der Zukunft Israels in Kanaan:

Es wird keinen Armen in dir geben,
da Jahwe dein Gott dich reichlich segnen wird
in dem Lande, das dir Jahve dein Gott zum Erbbesitze geben wird.

1. So hat es jüngst noch Kautsky, Der Ursprung des Christentums S. 347ff. dargestellt.

Der gegenwärtige Zustand der Gemeinde in Jerusalem soll also die wahre Erfüllung dieser Verheißung sein. Es scheint aber auch, daß die Schilderungen von 4, 32 Nachklang einer andern idealen Schilderung sind, nämlich der, die Josephus von den Essenern gibt (jüd. Krieg II, 8, 3. 4):

> „Wunderbar ist bei ihnen, wie sie einander an allem teilnehmen lassen; man findet bei ihnen keinen, der an Besitz die andern überträfe. Es besteht nämlich die Vorschrift, daß die, welche in die Sekte eintreten, ihr Vermögen der Gesellschaft zu allgemeiner Verfügung stellen, sodaß man allgemein weder die Erniedrigung der Armut, noch die Auszeichnung des Reichtums findet; vielmehr, da die Besitztümer der Einzelnen zusammengeworfen sind, so besitzen sie alle wie Brüder nur ein Vermögen. Die Verwalter des gemeinsamen Vermögens werden gewählt .... den von anderswoher kommenden Sektenmitgliedern steht alles was sie haben zur Verfügung wie ihr eigner Besitz, und bei Leuten, die sie nie zuvor gesehen, kehren sie ein, wie bei vertrautesten Freunden. Unter einander kaufen sie weder noch verkaufen sie etwas, sondern jeder gibt dem, der etwas braucht, was er hat, und bekommt von ihm wieder, was er braucht. Aber auch ohne Wiedervergeltung haben sie ungehindert an allem Teil, was sie wollen.

Auch wenn der Verfasser der Apostelgeschichte diese Schilderung nicht gekannt hat, so ist sie doch sehr lehrreich. Sie zeigt uns, wie ein durchgeführter Kommunismus aussieht: „es ist Vorschrift", daß die Eintretenden ihr Vermögen der Gesamtheit zur Verfügung stellen; „die Besitztümer der Einzelnen zusammengeworfen". So weit geht selbst die Schilderung 2, 44f. nicht; sie redet weder von einem gemeinsamen Vermögen noch von einem Zwang. Wenn man aber von Kommunismus spricht, so ist doch damit gemeint, daß ein gesetzmäßiger Zwang besteht. Und dieser wird in einer andern Erzählung ausdrücklich in Abrede gestellt. Nämlich zu Ananias sagt Petrus (5, 4):

> Wäre es nicht, wenn du es behalten hättest, dein Eigentum geblieben,
> Und wenn du es verkauft hättest, warst du da nicht immer noch Herr über dein Eigentum?

Die Freiwilligkeit der Leistung wird hier so stark unterstrichen, daß nicht einmal von einer Regel, geschweige denn von einem Statut die Rede sein kann.

Den wirklichen Tatsachen kommen wir näher mit der spezielleren Schilderung 4, 34b. 35:

> Alle, die Äcker oder Häuser besaßen, verkauften sie und brachten den Kaufpreis und legten ihn den Aposteln zu Füßen; dann ward einem jeden zugeteilt, je nachdem er bedürftig war.

Man hat hierbei besonders an die galiläischen Jünger gedacht, die ja um des Herrn willen „alles verlassen hatten" (Mk. 10, 28), z. B. Kephas sein Haus, die Fischer ihr Boot und ihre Netze, Levi-Matthäus sein Gewerbe, manch andrer wohl seine Landwirtschaft. Es liegt durchaus in der Natur der Dinge, daß sie ihre Liegenschaften und bewegliche Habe in der Heimat verkauften, nachdem sie sich dauernd in Jerusalem niedergelassen hatten[1]. Jedenfalls war dies die Form

1. Die spätere Legende erzählt dies namentlich von Johannes, dem Lieblings-Jünger, der sein Besitztum in Galiläa verkauft habe, um dann in Jerusalem das Haus auf Zion zu kaufen, in dem Maria, die Mutter Jesu entschlafen ist (die dormitio); hierüber vgl.

der Loslösung von der Welt, die nach der Überlieferung im Sinne Jesu gewesen wäre. Bekannt war das Herrenwort an den Reichen: „Verkaufe alles was du hast und gib es den Armen, dann wirst du einen Schatz im Himmel haben" (Mk. 10, 21); verallgemeinert erscheint die Forderung nur bei Lukas (12, 33): „Verkauft eure Habe und gebt sie als Almosen" — dies ist aus demselben Geist formuliert, wie die Schilderung Apg. 2, 44 f. Aber es ist ein Unterschied, daß das Wort Jesu bei Markus an den Reichen gerichtet ist, dem noch eins fehlt, um das ewige Leben zu erlangen; es überwiegt hier das religiöse Motiv: um der eignen Seele willen soll er sich von seinem Reichtum lösen, denn für einen Reichen ist es fast unmöglich ins Reich Gottes zu kommen. Das soziale Moment tritt hier sehr zurück[1]. Und so wird auch bei diesen Opfern in der Urgemeinde der religiöse Enthusiasmus mindestens ebenso mächtig gewesen sein, wie die Bruderliebe. Indessen kann man noch beobachten, daß mehr und mehr in der Auffassung der Urgemeinde das Almosen als gutes, geradezu als erlösendes Werk nach jüdischer Anschauung in den Vordergrund getreten ist. Wir sehen das besonders an der eigentümlichen Überlieferung der Herrenworte, die im Lukas-Evangelium erhalten ist, z. B. an dem Worte zum ungerechten Haushalter: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit sie, wenn er zu Ende ist, euch in die ewigen Hütten aufnehmen" (16, 9) — die Fürsprache der Armen bei Gott kommt dem Wohltätigen zu gut. Wie es aber mit den Motiven stehen möge, kein Zweifel kann sein, daß diese Dahingabe des Vermögens nicht unter einem Zwange erfolgt ist sondern freiwillig, und daß sich hierin etwas von dem Enthusiasmus zeigt, den die Urgemeinde als Wirkung des Geistes Gottes auffaßte. Noch Paulus rechnet es unter die Gnadenwirkungen Gottes (Charismata) — wahrscheinlich unter die „Hilfeleistungen" (1. Kor. 12, 28) — wenn jemand „alle seine Habe als Almosen dahingibt" (1. Kor. 13, 3). Schon aus diesem Grunde und unter Berücksichtigung der, wie die Ananias-Geschichte zeigt, nicht vermeidlichen Menschlichkeiten, werden wir annehmen dürfen, daß die Aussage, „alle" Wohlhabenden hätten solche Opfer gebracht, eine idealisierende Übertreibung ist. Hierfür spricht auch, daß das Beispiel des Joseph gen. Barnabas 4, 36 f. besonders erwähnt wird — dies würde kaum geschehen sein, wenn es ein ganz alltäglicher Fall gewesen wäre; ebenso zeigt der Fall des Ananias und der Sapphira (5, 1 – 11), daß diese Leute sich auszeichnen wollten.

Wichtig ist nun die Angabe, daß die Verkäufer den Erlös den Aposteln zu Füßen legten (4, 35. 37; 5, 2), und daß diese die Verteilung der Gaben übernahmen. Damit ist gesagt, daß aus den Gaben der Einzelnen eine gemeinsame Kasse gebildet wurde. Dies ist sozusagen juristisch eine bedeutsame Tatsache, weil damit ein wichtiges Merkmal einer religiösen Genossenschaft gegeben ist. Innerhalb Judäas wird das keine weiteren Rechtsfolgen gehabt haben, während es auf dem Boden der Diaspora anders gewesen wäre. Allerdings handelt es sich noch nicht um regelmäßige Beiträge aller Mitglieder; insofern ist der Charakter der Genossenschaft noch nicht vollendet. Sodann ist bemerkenswert,

Th. Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift 1899, 377 ff. und mein Buch „Das älteste Evangelium" S. 409 f.

1. Dagegen tritt es in der Parallele aus dem Hebräer-Evangelium wieder stärker hervor, vgl. SchrNT I² zu Mtth. 19, 16 ff.

daß „die Apostel" die Gaben verwalten; dies ist der erste Anfang eines kirchlichen Beamtentums. Anfangs brauchten diese Verwalter nicht gewählt zu werden, wie bei den Essenern; sie waren da und genossen eine Autorität, die auf andern Grundlagen ruhte als auf Gemeindewahl. Aber sehr bald trat die Notwendigkeit einer Zuwahl ein. Um den Verdacht einer Bevorzugung der aramäisch redenden Gemeindeglieder abzuwehren, lassen „die Apostel" aus der Mitte der hellenistischen Mitglieder (dies ist der ursprüngliche Sinn von 6, 3) sieben Männer wählen, welche die Gaben und die Verteilung für die Witwen der Hellenisten verwalten sollen, lauter Hellenisten der Herkunft nach. Hiernach werden wir schließen dürfen, daß auch der mehr oder weniger unbestimmt umgrenzte Kreis der „Apostel" irgendwann einmal eine festere Abgrenzung durch Wahl erhalten hat. Das Ergebnis ist das Kollegium der „Ältesten" (Presbyter), die uns 11, 30 in Jerusalem als Empfänger der Kollekte begegnen. Sehr lehrreich ist, daß mit der Vermögensverwaltung die Notwendigkeit eines Beamtentums entsteht, d. h. das Recht zieht in die Kirche ein. Zwar ist die Verwaltung der Gaben zunächst ein reines Vertrauensamt, aber nur zu bald wird eine Kontrolle und Rechenschaft nötig. Man sieht: so wenig an sich der religiöse Enthusiasmus des Urchristentums mit dem Recht als solchem etwas gemein hat, so unvermeidlich war es, daß die in der Welt lebende Kirche sich Rechtsformen anzugliedern begann.

Aus der Kasse werden also den Bedürftigen Almosen verabfolgt. Damit lenkt die Urgemeinde in die Bahn jüdischer Wohltätigkeit ein. Dies aber ist nun wieder etwas andres als Kommunismus. Eine kollektivistische Regelung wäre es gewesen, wenn Joseph Barnabas und die andren ihre Häuser und Grundstücke als solche der Gemeinschaft zu gemeinsamer Bewirtschaftung überwiesen hätten (so scheint es bei den Essenern gehalten worden zu sein), so daß das Privat-Vermögen Genossenschafts-Vermögen geworden wäre, und zwar als ein zinstragendes Kapital, als dauernde Geldquelle. Dies aber lag der alten Gemeinde fern. Die individuellen Motive des Enthusiasmus trieben zu völliger Loslösung vom Besitz; das Almosen ist nicht der eigentliche Zweck, sondern nur die relativ erträglichste Form, in der man den gefährlichen Reichtum noch zu etwas Gutem verwenden kann. Die Gemeinde aber denkt nicht an eine Festlegung des Besitzes; da sie überhaupt nicht mit längeren Zeiträumen rechnet, so hat sie kein Arg daraus, daß das Wenige, was sie besitzt, in kurzer Zeit verausgabt sein wird. Das alles ist von einer kommunistischen Sozial-Reform, die eben auf eine dauernde Diesseits-Institution ausgeht, so verschieden wie möglich[1].

Das wirtschaftliche Ergebnis dieses Verfahrens ist denn auch die schnelle Ver-

1. Vgl. Tröltsch, Die Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen S. 49f.: „ein Kommunismus, den man im Unterschied von allem andern Kommunismus den religiösen Liebeskommunismus nennen muß. Das ist ein Kommunismus, der die Gemeinschaft der Güter als Basis der Liebe und des religiösen Opfersinnes betrachtet, der lediglich ein Kommunismus der Konsumtion ist und den fortdauernden privaten Erwerb als die Voraussetzung der Möglichkeit von Schenkung und Opfer zur Bedingung hat. Ihm fehlt vor allem jede Gleichheitsidee, sei es die absolute Gleichheit der Anteile, sei es die relative der Verdienst und Leistung entsprechenden Beteiligung; das Entscheidende ist nur, daß alle opfern und daß alle zu leben haben; wie viel das ist beim ersten und beim zweiten, ist Nebensache. Ebenso fehlen jede technische Überlegung und Begründung, die vor allem eine gemeinsame Produktionsordnung verlangt hätten."

armung der jerusalemischen Gemeinde gewesen. In den Briefen des Paulus erscheint die Unterstützung der Armen in Jerusalem als ein ernstes Anliegen des Apostels (Gal. 2, 10). Und wenn es Röm. 15, 26 heißt: „für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem", so ist 1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 9, 1 einfach von der Sammlung für „die Heiligen" die Rede, als ob die jerusalemische Gemeinde als solche unterstützungsbedürftig gewesen sei. Dies wird aber der wirkliche Tatbestand gewesen sein. Gewiß waren von Anfang an nur wenige Begüterte in ihr; nachdem aber auch deren Güter von der Wohltätigkeit verschlungen waren, blieb nichts mehr übrig, und der Erwerbstrieb dieser ganz dem himmlischen Reiche entgegen lebenden Frommen wird schwach genug gewesen sein[1].

Jedenfalls können wir noch aus der evangelischen Überlieferung erkennen, daß die alte Gemeinde die Armut als ein ihr wesentliches Merkmal angesehn hat, ja daß sie darauf stolz gewesen ist. Wir lernen das z. B. aus der Form, welche die Seligpreisungen der Bergpredigt bei Lukas erhalten haben.

6. Soziale Anschauungen in der Urgemeinde. In der Redenquelle (Q), wie Matthäus sie las, richten sich diese Worte an einstweilen unbekannte, unter dem Volk zerstreute „Arme, Demütige, Leidtragende, Hungernde, Verfolgte" — daher die dritte Person: selig die Armen! (vgl. SchrNT I² zu Mtth. 5, 3). Lukas bietet sie (6, 20ff.) in der zweiten Person:

Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes!
Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr sollt satt werden!
Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr sollt lachen!

Nicht nur, daß die Seligpreisungen ganz auf die Armut an irdischen Gütern bezogen werden — das ist auch in der älteren Form schon der Fall (wenn auch der religiöse Unterton dabei nicht überhört werden darf; SchrNT I² zu Mtth. 5, 3), sondern das Wesentliche ist, daß hier die Seligpreisung auf die Christen als solche bezogen wird: wir sind die Armen, denen das alles gilt. Wenn wir jetzt hungern und klagen müssen, es kommt die Zeit, da wir reich und satt und selig sein werden! Diese Aneignung und Deutung setzt voraus, daß die Christen als solche der Regel nach zu den Armen gehören. Noch deutlicher kommt dieser Standpunkt zum Ausdruck in den nur von Lukas mitgeteilten „Weherufen" (6, 24ff.):

Wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin!
Wehe euch, die ihr jetzt satt seid, denn ihr sollt hungern!
Wehe euch, die ihr jetzt lacht, denn ihr werdet klagen und weinen!

Hier erscheint der Reichtum nicht blos als eine schwere Seelengefahr wie beim reichen Jüngling; die prophetische Warnung, daß Gottesdienst und Mammonsdienst nicht mit einander zu vereinigen sind, wird hier nicht gestreift — die ethische Bedeutung des Geldes steht hier nicht in Frage. Vielmehr gilt es ohne weiteres als selbstverständlich, daß die Reichen von den Gütern des Reiches Gottes ausgeschlossen sein und daß sie den umgekehrten Schicksalswandel erleben werden wie die armen Christen. Diese Worte sind gelegentlich[2] als Zeichen eines prole-

1. Ob wirklich die alten Christen jemals sich selbst „die Armen" genannt haben, oder ob sie so von ihren Gegnern genannt worden sind, ist nicht mehr aufzuklären.

2. Zuletzt von Kautsky, Der Ursprung des Christentums S. 344ff. „Man sieht, reich sein und seinen Reichtum genießen, ist ein Verbrechen, das die qualvollste Sühne erheischt". „Kaum je hat der Klassenhaß des modernen Proletariats so fanatische Formen erlangt wie der des christlichen." Leider kann er sich auf eine ziemlich oberflächliche Be-

tarischen Klassenhasses aufgefaßt worden. Aber man verkennt hierbei die wirkliche Sachlage. Die Form dieser Worte stammt aus einer Zeit, in der sich die Gemeinde der armen Christen und die herrschenden Klassen des Judentums scharf getrennt und feindselig gegenüberstanden. Die nur bei Lukas (16, 14) sich findende Charakteristik der Pharisäer als Geldmenschen beleuchtet diese Situation. In dieser Lage decken sich — für die allerdings einseitige Betrachtung der Gemeinde — Reichtum und Unglaube oder Haß gegen die Anhänger des „Menschensohns" (Lk. 6, 22) und auf der andren Seite Armut und Glaube oder besser gesagt: Erwählung. Daß die Gemeinde aus Armen besteht, ist für die religiöse Betrachtung ein Zeichen, daß Gott die Armen allein auserwählt hat, wie dies der Jakobus-Brief ausspricht (2, 5):

Hat nicht Gott die Armen dieser Welt erwählt,
daß sie reich seien im Glauben und Erben des Reiches,
das er „denen verheißen hat, die ihn lieben"?

Also nicht daß die Armut in jedem Fall und überall gottwohlgefälliger wäre als der Reichtum, sondern hier in dieser Lage hat es sich geschichtlich so gefügt, daß die Armen gläubig geworden sind — und das ist Gottes Werk, und daß die Reichen draußen geblieben sind — und auch dies ist nicht ohne Gottes Willen geschehen. Darum wehe den Reichen, sie haben ihr Heil verspielt! Sie verlieren es um so sicherer, als sie Feinde und Verfolger der Erwählten Gottes sind. Dieselbe Lage und Stimmung scheint uns auch im Jakobus-Brief vorzuliegen, wo die Reichen als Bedrücker und Verfolger der Gemeinde, als Lästerer des herrlichen Namens Christi, der bei der Taufe über ihnen ausgesprochen ist, also als Nichtchristen erscheinen (2, 6), als Vergewaltiger und Mörder der Gerechten (5, 6)[1]. Wie es mit der Meinung des Jakobus-Briefes stehn möge — jene Worte der evangelischen Überlieferung lassen keine andre Deutung zu als die: Gott hat sich, wie die Dinge in der Gemeinde sich entwickelt haben, für die Armen und gegen die Reichen erklärt, indem er nur jene in die Gemeinde der Erwählten aufgenommen hat. Darum sind die Reichen zu beklagen wegen ihres Endschicksals. Kein Zweifel, daß die Form dieser Worte scharf ist, und daß gewiß oft in der Unterdrückung und Verfolgung Leidenschaft sich geltend gemacht hat, auch wohl der nackte neidische Haß des Nichtbesitzenden gegen den Reichen — daneben freilich auch unwürdige Schmeichelei und Verleugnung des eigenen religiösen Adels, wie Jak. 2, 1 ff. das schildert — an solchen Menschlichkeiten wird es hier so wenig gefehlt haben wie anderswo. Aber es ist nicht richtig, diese Lukas- und Jakobus-Worte schon als Zeugnisse für die älteste Zeit zu verwenden, als die Verfolgung und Bekämpfung der Nazarener noch nicht solchen Grad der Leidenschaft erreicht hatte, wie es Lk. 6, 22 geschildert wird. Vollends falsch ist es, nach diesen Worten die urchristliche Bewegung als eine sozialrevolutionäre zu beurteilen, bei der sich alles um Fragen des Besitzes gedreht habe. Man unterschlägt dabei das jenen Weherufen zugrunde liegende religiöse Hochgefühl der Gemeinde und verkennt, daß der ganzen Bewegung nichts ferner lag als das sich Zerreiben an dem

handlung dieser Worte in unsrer Theologie berufen; die herrschende Auslegung gibt ihm in gewisser Weise Recht.

1. Anders werden die Stellen erklärt SchrNT II² zu Jak. 2, 6; 5, 6, nämlich von christlichen Reichen.

Gegensatz der Begüterten und Armen. Wesentlich ist ihr vielmehr, daß das Interesse an höheren Gütern und Werten die Sorge um Hab und Gut ganz in den Hintergrund gedrängt hat. Nicht soziale Schlachtrufe hat die Gemeinde aus dem Munde ihres Meisters vernommen und aufbewahrt, sondern abgeklärte Worte voll innerer Freiheit, fast möchte man sagen Gleichgiltigkeit gegen die Güter dieser Welt. Es ist eine völlige Verzeichnung des Bildes, wenn man in die Gestalt und Worte Jesu die Bitternis des Kampfes ums Dasein, die Verzweiflung des um das Leben ringenden Proletariers hineinträgt. Die Worte von der „Sorge" (SchrNT zu Mtth. 6, 25ff.) sind auch nicht etwa, wie Maurenbrecher will, gegen die am Besitz klebende Weltliebe der Reichen gerichtet, sondern wollen den Armen hinausheben über die nagende und zerreibende Sorge zu einem fröhlichen Vertrauen auf den himmlischen Vater. Daß die Gemeinde diese Worte nicht vergessen hat, ist ein laut redendes Zeugnis dafür, daß nicht der Klassenkampf und die Gier nach Anteil an den Gütern dieser Welt sie mit Beschlag belegt hat. Die wahre, durchgehende Stimmung gegenüber den Reichen ist viel mehr aus solchen Worten und Gleichnissen zu entnehmen, welche die Vergänglichkeit irdischer Schätze (Mtth. 6, 19) oder die Torheit des Reichen, der auf sie vertraut (Lk. 12, 16ff.), kennzeichnen. Was hilft dem Menschen der Besitz der ganzen Welt, wenn er doch sein Leben drangeben muß (Mk. 8, 36 und dazu SchrNT I[2])? Die Reichen sind eher bedauernswert, da leichter ein Kamel durchs Nadelöhr geht, als ein Reicher ins Himmelreich — und ins Reich Gottes kommen ist nun eben doch das Wichtigste. Die Parole „Trachtet (zuerst) nach dem Reiche Gottes (und seiner Gerechtigkeit), dann wird euch das alles obendrein gegeben werden" (Lk. 12, 31; Mtth. 6, 33) zeigt, wie die Werte empfunden werden, und die bescheidene Bitte um „das Brot für morgen", die erst hinter der Bitte um das Kommen des Reiches steht (SchrNT zu Mtth. 6, 9ff.), erläutert dies aus der Praxis des täglichen Empfindens. Eine heitere, vertrauensvoll optimistische Stimmung überwiegt; von der Leidenschaft und Erbitterung heutiger Klassengegensätze merkt man nichts[1]. Ein wirtschaftliches oder sozialreformerisches Programm für die Umgestaltung der Gegenwart fehlt um so mehr, als der Gedanke ganz auf eine wunderbare, von Gott herbeizuführende Zukunft gerichtet ist, in der Alles neu und ganz anders sein wird. Dann werden freilich die Armen reich, die Hungernden satt werden und die Unterdrückten werden zur Herrschaft kommen — diese Hoffnungen sind sicherlich oft in ganz eigentlicher und materieller Weise verstanden worden, sie mögen in mancher Seele Ehrgeiz (Mk. 10, 35ff.) oder gar Rachsucht, in vielen höchst sinnliche Erwartungen entzündet haben — aber in der Grundrichtung dieser Ideen liegt das nicht, und soweit wir an den geistigen Führern Beobachtungen machen können, haben sie alles getan, um den Gedanken zu betonen, daß im Reiche Gottes vor allem Gottes Sache triumphiert, und daß eben dies die höchste Seligkeit der Menschen sein wird, die den Tag Gottes erleben werden. Wie man im Reiche Gottes nicht freien noch sich freien lassen wird (Mk. 12, 25), so ist auch das Sattwerden[2], das Essen und Trinken

1. Tröltsch a. a. O. S. 46: „Das wirtschaftliche Leben wird mit einfachster Kindlichkeit als eine Angelegenheit des Tages betrachtet, wo man Gott für den kommenden Tag sorgen lassen soll".

2. Kautskys Gelehrsamkeit, daß das Wort „sattwerden" (χορτασθῆναι) im ganz

am Tische des Herrn und das Teilhaben an seiner Herrschaft (Lk. 22, 29f.) zwar durchaus nicht blos geistig zu verstehen: aber das Fest, das dann gefeiert werden wird, ist eben doch das Siegesfest derer, die kein höheres Anliegen kennen, als mit Gott vereinigt zu sein, ihn zu schauen, ihm von Herzen und ungehemmt dienen zu können (Lk. 1, 74f.).

7. Das Leben nach den Worten des Herrn. Wir haben soeben einige in den Evangelien überlieferte Herrenworte zur Charakteristik der Urgemeinde verwertet. Haben wir dazu ein Recht? In der Hauptsache ganz gewiß (S. 9). Denn daß wir überhaupt in den Evangelien Worte des Herren lesen können, das verdanken wir letztlich der Urgemeinde, die sie uns aufbewahrt hat, zunächst in mündlicher Überlieferung, dann in schriftlicher Aufzeichnung (SchrNT I², S. 53ff.)[1]. Jedes Herrenwort der alten Spruchsammlung ist uns zugleich ein Zeugnis für ein Ideal oder eine Überzeugung der Gemeinde. Dasselbe gilt doppelt für die Worte, die wir nur mit Bedenken oder garnicht auf Jesus selber zurückzuführen wagen: in ihnen müssen wir Entscheidungen sehen, die von der Gemeinde aus dem Geiste und Willen Jesu heraus getroffen sind, wie sie ihn zu verstehen glaubte. Aber es versteht sich von selbst, daß wir nicht ohne Weiteres das wirkliche alltägliche Leben der Gemeinde mit den in diesen Worten enthaltenen Anforderungen gleichsetzen dürfen — die Annahme, daß die Wirklichkeit vielfach hinter dem Ideal zurückgeblieben sei, liegt nahe genug. Aber daß man diese Worte aufbewahrt und gesammelt hat, ist ein Beweis für den Willen, von dem die Urgemeinde geleitet war. Die Worte des Herrn sollen als ihr Gesetz gelten; die Redenquelle, soweit sie Forderungen Jesu an seine Jünger enthält, will als eine Art Rechtsbuch und Verfassungsurkunde der Gemeinde verstanden sein. Voran steht hier die große Rede von der wahren Gerechtigkeit, die in der Bergpredigt enthalten ist. Sie ist nun freilich nichts weniger als ein trockener Katechismus, viel mehr eine begeisternde, gewissenweckende Gedenktafel, beginnend mit den Seligpreisungen und ausklingend in dem ernsten Gleichnis vom Hausbau auf Fels oder Sand. Wer jene Verheißung auf sich zu beziehen wagt, der muß auch wissen, daß gegenwärtig Alles auf dem Spiel steht, und daß nur der entschiedene Wille, die Worte des Herrn nicht nur zu hören sondern auch zu tun, ein Anrecht gibt, sich zu den von Gott ausersehenen Erben des Reiches zu rechnen. Wer die Seligpreisungen, wie sie damals klangen, wirklich verstand, der mußte heraushören, daß nicht die herrschenden Musterfrommen berufen sind, sondern die demütig auf Gott Harrenden und von Herzen nach seinem Heil Hungernden (SchrNT zu Mtth. 5, 3ff.); er muß sich aber auch klar sein, daß von ihnen bei weitem mehr verlangt wird, als das vulgäre Ideal der Schriftgelehrten (Mtth. 5, 20). Das stolze Gefühl, sich zu den wenigen Erwählten (Mtth. 22, 14), zu der kleinen Heerde (Lk. 12, 32) zählen zu dürfen, ist sittlich nur möglich, wenn es verbunden ist mit

sinnlichen, tierischen Sinne von „Mästung" zu verstehen sei, ist irrig: im griech. A. T. kommt es öfter geradezu in religiösem Sinne vor, z. B. Ps. 16, 15: ich werde mich ersättigen am Anblick deiner Herrlichkeit, und Tob. 12, 9: mit Leben gesättigt werden.

1. Wir besitzen Herrenworte nur noch in einer literarischen Aufzeichnung (Q), vielleicht von der Hand des Jüngers Matthäus, die aus Matthäus und Lukas zu rekonstruieren ist — auch aus Markus, denn auch er scheint sie schon benutzt zu haben; wir müssen aber auch damit rechnen, daß Lukas sie schon in einer bearbeiteten und vielfach umgeformten Gestalt benutzt hat.

dem Bewußtsein, zu außerordentlichem Tun verpflichtet zu sein. Jesus verlangt von den Seinen mehr, als der Gesetzgeber Israels von dem ganzen Volke, er überbietet sein Gebot. Nicht töten, nicht ehebrechen und meineidig sein – das ist selbstverständlich; der Jünger Jesu soll kurz und schlicht die Wahrheit sagen, ohne jedesmal Gott durch einen Eid als Zeugen zu bemühen, er soll seine Sinne und Leidenschaften im Zaum halten, seinen Blick und seine Zunge meistern, in dem ununterbrochenen Gefühl, daß Gott ins Herz sieht (Mtth. 5, 21 f. 27 f. 33–37). Für den ängstlich gewissenhaften Geist der Gemeinde ist es bezeichnend, wie das Verbot des Zornes in eine abgestufte Verpönung einzelner Schimpfworte auseinandergelegt wird (SchrNT zu Mtth. 5, 22). Das sind nur einzelne Fälle des großen Grundsatzes: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet". Wer es für sich selbst ernst nimmt mit dem Gericht, wird sich hüten, den Splitter im Auge des Bruders zu sehen (Mtth. 7, 1–5), und wer selber viel Vergebung erfahren hat, sollte zur Milde und Vergebung geneigt sein (Mtth. 6, 12. 14 f.; 18, 23 ff.). Denn er weiß, daß die Aufgabe schwer, die Pforte eng ist (Lk. 13, 24), und daß es im letzten Grunde doch Gnade ist, ob man zu den „Söhnen des Heils" (Lk. 10, 6) gehören wird. Unendlich schwer ist die Aufgabe; denn sie fordert den ganzen Menschen; von innen heraus gilt es „gut" zu sein, wie der edle Baum (Lk. 6, 43 f.) – so wird es gefordert: ob das dem Menschen möglich oder ob seine Natur dazu zu verderbt sei – darüber wird hier garnicht nachgedacht; der tiefe Pessimismus eines Paulus liegt hier ebenso fern, wie psychologische Reflexion überhaupt. Dagegen liegt all diesen Worten die Empfindung zu grunde, daß von den zukünftigen Reichsgenossen mehr verlangt werden kann als von der Masse: etwas „Besonderes" wird von ihnen erwartet (Mtth. 5, 46 f.), ein höherer Schwung der Hingabe und Opferbereitschaft. Das liegt namentlich in den Worten über die Wiedervergeltung (Mtth. 5, 38–42) und Feindesliebe (5, 43 ff.; Lk. 6, 27–35). Diese Forderungen sind nichts weniger als allgemein vernunftgemäße Sittengebote, sondern über gewöhnliches Menschenmaß hinausgehende Ideale. . Wenn die Urgemeinde sie nicht fallen gelassen sondern sie sogar als die Krönung der Jüngerpflichten aufgefaßt hat, so ist das ein Beweis für ihre enthusiastische Grundstimmung. Nicht der etwas kleinmeisterliche Hintergedanke der Beschämung des Gegners ist das treibende Motiv, sondern die entschlossene Bereitschaft, lieber alles fahren zu lassen als durch Streit und Rache sich aufs Neue mit dieser Welt zu verflechten; vollends der Gedanke der Feindesliebe würde zerstört werden, wenn sich ein überheblicher pädagogischer Ton oder das Gefühl der eignen Überlegenheit einmischte – es wird eben schlechtweg Liebe gefordert, Wohltun und Segnen, ja, als höchste Probe der Überwindung feindseliger Gefühle, die Fürbitte für den Beleidiger (Lk. 6, 27. 28). Daß solche Feindesliebe für den natürlichen Menschen schwer, vielleicht unmöglich ist[1], davon zeigt sich in dem Wortlaut dieses Herrenwortes ein deutliches Gefühl: gewöhnlich lieben wir nur die, die uns lieben; man muß schon das Vorbild Gottes, der der einzig „Gute" ist (Mk. 10, 18), anrufen, wie er seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute: „Vollkommenheit" heißt bei Matthäus (5, 48) solches Tun; damit ist angedeutet, daß man über sich selbst hinausgehoben sein muß, um diesem Ideal zu genügen. Jedenfalls hat die alte Gemeinde das Bewußtsein ge-

1. Gottfried Keller im „Grünen Heinrich" I, 387.

habt, daß von ihr nicht weniger sondern mehr verlangt wird als von der Menge des Volks, ja sogar als von den Musterfrommen (Mtth. 5, 20), und wenn diese Herrenworte in die Form gegossen sind: „Ihr habt gehört, daß zu den Altvorderen gesagt ist — ich aber sage euch" — so steht ihr Jesus vor Augen als ein Gesetzgeber wie Moses, der aber über Moses hinausgeht. Noch findet sich in der ältesten Überlieferung nicht der Ausdruck „Gebote Jesu" (erst Mtth. 28, 20; Joh. 13, 34; 14, 15. 21. 31; 15, 10. 12) oder gar „Gesetz Christi" (Gal. 6, 2); es genügt noch der Ausdruck „Worte" Jesu (Mtth. 7, 24); aber schon bald findet sich das Logion: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nimmermehr vergehen" (Mk. 13, 31) — die Überzeugung von der sieghaften Unverbrüchlichkeit dieser Forderung.

Trotz der „Antithesen" der Bergpredigt zeigt sich noch keine gegensätzliche Stimmung gegen das Gesetz des Moses, eher das Gegenteil. Von der Stelle Mtth. 5, 17 müssen wir absehen (vgl. SchrNT z. d. St.), denn sie hat ihre heutige Formulierung wohl erst erhalten, als die Meinung, Jesus „sei gekommen um das Gesetz oder die Propheten niederzureißen" eine bedeutendere Vertretung gefunden hatte — und in der ersten Zeit der Urgemeinde hat solche grundstürzende Meinung wohl auch bei den Gegnern nicht bestanden. Dagegen ist das Wort vom Jota und Häkchen (Mtth. 5, 18 = Lk. 16, 17) sicherlich in der Urgemeinde vorhanden gewesen. Wie man es auch verstehen möge; jedenfalls enthält es im Sinne der Urgemeinde ein Bekenntnis auch zu den Einzelheiten des Gesetzes. Mag es wirklich von Jesus stammen (SchrNT z. d. St.) oder erst als eine Schutzwaffe gegen Anklagen des pharisäischen Judentums in der Gemeinde formuliert sein — vielleicht erst von einer konservativeren Richtung, die sich von der freieren Richtung etwa des Stephanus zu unterscheiden wünschte — man kann doch nicht leugnen, daß es in erheblichem Widerspruche steht zu freieren und fortschrittlicheren Herrenworten, die daneben auch von der Urgemeinde aufbewahrt worden sind, und die eine stillschweigende oder ausdrückliche Kritik des Mose-Gesetzes enthalten.

Vor allem sind hier die Worte über die Ehescheidung zu nennen (Mtth. 5, 31 f.; Lk. 16, 18; Mk. 10, 6–9. 11 f.). Die Ehescheidung ist doch ausdrücklich durch Mose gestattet; das Herrenwort widerrät sie aufs Dringendste als eine kaum widerstehliche Veranlassung zum Ehebruch (SchrNT z. Mtth. 5, 31 f.). Kann sich die Gemeinde hierin als die Vertreterin größeren Ernstes gegenüber dem Gesetzgeber fühlen, so schreitet das Markus-Wort, das auf die Urordnung der Ehe im Paradiese zurückgreift (SchrNT z. Mk. 10, 1 ff.), geradezu zu einer inneren Kritik des Gesetzes durch das Gesetz selbst fort. Man möchte hierbei schon fast an Paulus denken; es ist aber kein Anlaß vorhanden, die Erzählung dem palästinisch-urchristlichen Kreise abzusprechen. Sie hat ganz die Form jener andern rabbinischen Schulgespräche, die — obwohl nur bei Markus erhalten — doch auf die älteste Überlieferung zurückgehen werden. Denn für Heidenchristen hatte es kaum noch einen Sinn, Jesus im siegreichen Streit mit den Schriftgelehrten zu zeigen; wohl aber war dies ein wichtiges Interesse der Kreise, die sich immer noch mit den alten Gegnern Jesu, den schriftgelehrten Pharisäern, geistig auseinanderzusetzen hatten. So ist z. B. die Erhaltung der Streitgespräche über den Sabbat (Mk. 2, 23–26; 3, 1–5) zugleich ein Zeichen der fortdauernden inneren Reibung

mit der herrschenden Partei. Besondres Vertrauen verdient der Umstand, daß diese Gespräche sich zunächst ganz auf dem Boden der Schulfrage halten, was „erlaubt" ist am Sabbat, und daß die Stillung des Hungers und das Heilen der Krankheit als Not- und Liebeswerke doch nur als Ausnahmen betrachtet werden. Wir erkennen, daß die Gemeinde im Prinzip sich zur Beobachtung des Sabbats verpflichtet glaubt (vgl. auch noch Mtth. 24, 20!). Auch das weittragende Wort Mk. 2, 27f. (vgl. SchrNT z. d. St.), daß der Sabbat zum Wohle des Menschen eingesetzt sei, dispensiert davon zunächst nicht, und es ist keine Spur vorhanden, daß die Urgemeinde alle Folgerungen gezogen hätte, die darin verborgen liegen[1]. Die Worte über das Händewaschen (Mk. 7, 1 – 13) gehen freilich ein Stück weiter. Sie machen einen Wertunterschied zwischen den sittlichen Urgeboten Gottes und „Menschensatzungen" – hierin sind sie stark antipharisäisch; denn für die Betrachtung der Pharisäer sind die kleinen und die großen Gebote gleichwertig (vgl. Gal. 5, 3; Jak. 2, 10f.). Ferner verrät jenes Überlieferungsstück, daß die Jünger Jesu dem „Händewaschen" gegenüber mindestens gleichgiltig sind. Wir dürfen daraus schließen, daß sie nach der Norm der pharisäischen Musterfrommen keineswegs korrekt gewesen sein werden – die großen Forderungen Gottes sind diesen auf das kommende Gottesreich gerichteten Menschen sicherlich bedeutsamer gewesen als das Zeremonialgebot: Versöhnlichkeit ist wichtiger als Opfer (Mtth. 5, 23), und „Recht, Erbarmen und Treue" wiegen schwerer als das Verzehnten von Minze, Dill und Kümmel (Mtth. 23, 23; Lk. 11, 42). Von hier ist denn nur noch ein Schritt zu dem grundstürzenden Satz, daß äußere Dinge den Menschen überhaupt nicht verunreinigen können, sondern nur die Sünde des Herzens (Mk. 7, 15 und dazu SchrNT).

Wie tief die Gemeinde sich von dem Wesen und Treiben der Pharisäer geschieden fühlte, erkennt man daran, daß sie die „Weherufe" über die Schriftgelehrten (Mtth. 23) und die scharfe Charakteristik der „Heuchler" (Mtth. 6, 1ff.) aufbewahrt hat, in denen Jesus das Ideal einer rein innerlichen, nur auf Gott gerichteten Frömmigkeit so klassisch schildert. Mögen sie „gute Werke" geübt haben, wie jene, – den Jüngern Jesu muß klar gewesen sein, daß das Alles keinen Wert hat, wenn es nicht von Herzen kommt, und daß Eitelkeit, Ehrgeiz und Prunken mit Äußerlichkeiten das Gegenteil der Gesinnung ist, die ins Reich Gottes führt. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk. 18, 9ff.) wäre nicht aufbewahrt worden, wenn die Gemeinde sich mit der pharisäischen Partei auch nur äußerlich so gut gestanden hätte, wie der Verfasser der Apostelgeschichte es darstellen möchte. Dies ist aber auch aus andern Gründen höchst unwahrscheinlich. Die Pharisäer waren die moralischen Urheber des Todes Jesu, und an seinen Jüngern haftete der Vorwurf, Genossen und Anhänger eines falschen Propheten oder gar Gotteslästerers zu sein. Friede konnte auf die Dauer zwischen ihnen nicht sein, auch wenn die Gemeinde in der ersten Zeit äußerlich zu wenig hervortrat, um ein Gegenstand der Gehässigkeit oder gar „Verfolgung" zu sein. Immerhin war es notwendig, sich auf eine Verteidigung ihres Glaubens einzurichten.

1. Die Worte von H. Achelis (Christentum i. d. ersten 3 Jahrh. I, S. 4), „daß man das Sabbatgesetz in seiner ganzen Strenge hielt", gehen wohl etwas zu weit. Wie weit man Anfangs „auch die andern heiligen Zeiten innegehalten hat", die jüdischen Feste, vermögen wir nicht zu sagen.

Kapitel 4.

Die neue Lehre.

Wir haben früher den starken religiösen Aufschwung beobachtet, der den Jüngerkreis von neuem zusammengeschlossen hat. Mit Absicht haben wir uns hierbei auf die unmittelbar empfundenen Gedanken beschränkt, die sich im Gefolge der Oster-Erlebnisse eingestellt haben. Aber bei dieser einfachen Gewißheit, daß Jesus nicht von Gott verlassen, daß er dennoch der Messias sei, konnte es nicht bleiben. Es war notwendig, diese Gedanken zu begründen, innerlich mit einander zu verknüpfen, in Einklang zu setzen mit den allgemeinen Glaubensgedanken der Juden, mit der Schrift, d. h. der neue Glaube forderte eine Theologie — nicht etwa nur um der Propaganda und der Apologetik willen, sondern auch zum Zwecke der eigenen Selbstklärung und inneren Gewißheit. Und so treten denn sehr bald, vermutlich z. T. gleichzeitig, Lehrgedanken auf, die mit jenem Ur-Glauben der Gemeinde aufs Engste verbunden sind und nur mit Mühe von ihnen getrennt werden können. Wenn wir dennoch diesen Versuch machen, so läßt sich über den Punkt, wo wir die Grenzlinie ziehen, streiten. Andre werden anders scheiden; wir versuchen es so, wie es uns richtig erscheint. So halten wir es insbesondre für nötig, zu unterscheiden zwischen der durch die Erscheinungen begründeten Gewißheit von der Erhöhung Jesu und der daran angeschlossenen

1. Lehre von der Auferstehung am dritten Tage. Wir müssen jetzt noch einmal zurückkehren zu dem Satze, der bei Paulus dem Bericht über die Erscheinungen vorangeht:

Begraben und auferstanden am dritten Tage nach den Schriften.

Es ist klar, daß Paulus auch diesen Satz „überkommen" und als wichtige und grundlegende Lehre sich angeeignet hat. Nicht nur im 15. Kapitel des 1. Korinther-Briefes baut er seine eigne Lehre von der Totenauferstehung auf das Fundament dieser ihm unumstößlichen Tatsache, auch an andern Stellen (wie Röm. 1, 4; 4, 25; 10, 9) gehört ihm die Auferstehung Christi zu den Grundlagen des Evangeliums. Und wenn wir 1. Kor. 15, 3ff. genau interpretieren, müssen wir verstehen: der „Auferstandene" ist dem Kephas „erschienen". Dies ist auch für Paulus kein Widerspruch, sondern ein ganz sachgemäßer Ausdruck, denn jedenfalls hat er sich die Auferstehung Christi so gedacht, wie er die der Christen denkt (1. Kor. 15, 52), nämlich daß er „unverweslich" das Grab verlassen habe, d. h. bekleidet mit dem „himmlischen" oder „verklärten" oder „Herrlichkeits-Leibe" (1. Kor. 15, 42ff.; Phil. 3, 20. 21), in dem allein die Auferstandenen sich der Sphäre Gottes nahen können, während der Leib des Fleisches oder „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben" kann (1. Kor. 15, 50). Damit ist aber zweierlei gesagt. Der Auferstandene konnte von Kephas und seinen Genossen nicht ohne weiteres, mit gewöhnlichen Augen „gesehen" werden, er mußte ihnen „erscheinen", wie eben überirdische Wesen den Menschen „erscheinen". Ferner ist vorausgesetzt, daß Jesus schon damals dem Himmel angehörte, von

wo aus er sich den Seinen zeigte, so wie er sich später dem Paulus gezeigt hat. Keine Spur findet sich bei Paulus von der uns geläufigen Anschauung der Evangelien und der Apostelgeschichte, daß Jesus durch die Auferstehung ins irdische Leben zurückgekehrt sei, keine Spur, daß er mit den Seinen gegessen und getrunken habe, keine Spur, daß er den körperlichen Leib des Fleisches, den er früher an sich trug, wieder angenommen habe. Mit andern Worten: wenn Paulus von der Auferstehung redet, denkt er nicht an eine völlige irdische Wiederbelebung und Rückkehr ins irdische Leben, sondern für ihn ist die Auferstehung Jesu gleichbedeutend mit seiner Verherrlichung und Erhöhung. Darum kann er auch gelegentlich (Phil. 2, 10f.) von seiner Erhöhung reden, ohne die Auferstehung überhaupt zu erwähnen.

In dem alten Gemeindebekenntnis aber ist das Wort „auferstanden" sicherlich anders gemeint gewesen. Nach jüdischem Sprachgebrauch bedeutet „auferstehen" nichts anderes, als daß die in den Gräbern Liegenden, durch ein Wunder Gottes wieder „lebendig gemacht" (Joh. 5, 21; Röm. 4, 17; 1. Kor. 15, 22), „sich erheben" (*ἐγείρονται*), aufstehen (*ἀνίστανται*), aus den Gräbern hervorgehen (Joh. 5, 28f.) und ins Leben auf der Erde zurückkehren. Das Letztere ist bei dem populären Gedanken der Auferstehung das Wesentliche. So hält das Volk Jesus für den auferstandenen Täufer, der in gesteigerter Macht seine Wirksamkeit auf Erden wieder aufgenommen hat (Mk. 6, 14). So erwartet man auch, daß Lazarus, dem Grabe entstiegen, sein Leben mit den Schwestern wieder fortsetzen werde. Und die bei der „ersten Auferstehung" wiederbelebten Genossen des Messias (Offenb. 20, 4) werden 1000 Jahre mit ihm auf Erden leben und regieren. Wenn der Gedanke der Auferstehung nun auch auf Jesus angewandt wird, so sollte man erwarten, daß er in dem Sinne fortgesetzt würde, daß er auf Erden bleiben und sein Messiasreich hier errichten werde[1]. Aber dies ist ja nun nicht eingetreten: Jesus ist nicht auf Erden geblieben. Darum paßt eigentlich die Vorstellung von der Auferstehung nicht so recht auf den Fall Jesu. Erst die Apostelgeschichte[2] empfindet und beseitigt diese Disharmonie, indem sie (1, 9f.) erzählt, nach 40 Tagen[3] seines Erdenwandels sei der Auferstandene auf einer Wolke gen Himmel gehoben. So wird also zu der Auferstehung ein zweites Wunder hinzugefügt, die endgiltige Erhöhung. Es ist sehr bemerkenswert, daß Paulus von der Himmelfahrt als einem gesonderten Wunder neben der Auferstehung nichts aus der Urgemeinde gehört hat; für ihn fällt eben beides zusammen, obwohl Auferstehung und Erhöhung, streng begrifflich genommen, sich ausschließen.

Es ist nun sehr merkwürdig, daß die Auferstehungsgeschichten der Evangelien von der Himmelfahrt nichts wissen — nur Joh. 20, 17 deutet an, daß der

1. Wenn es wirklich eine vorchristlich-jüdische Lehre vom Tode und der Auferstehung des Messias gegeben hat, was mir bisher nicht erwiesen zu sein scheint, so kann sie nur auf diese Fortsetzung angelegt gewesen sein, — und diese wäre von den Christen um des geschichtlichen Tatbestandes willen abgebrochen.

2. Nicht Lk. 24, 51, wo der älteste Text nur lautet: „er entschwand ihnen" — ohne die später zugefügten Worte: „und wurde in den Himmel erhoben".

3. Die vierzig Tage sind eine herkömmliche Zahl, die oft vorkommt; Moses weilt vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge Sinai, Jesus ebenso lange in der Wüste; die Wanderung des Elias dauert vierzig Tage, die des Volkes Israel vierzig Jahre.

Auferstandene noch nicht zum Vater emporgestiegen sei, aber auch hier wird nichts erzählt von dieser endgiltigen Erhöhung. Dagegen schimmert in den Erzählungen des Matthäus, Lukas, Johannes eine andere Vorstellung noch durch, die im Grunde zu der Idee der Auferstehung nicht recht paßt; Jesus erscheint nämlich eigentlich als der bereits Erhöhte. Ganz deutlich ist das der Fall in dem letzten Worte des Matthäus-Evangeliums (28, 20). Aber auch sonst ist das Auftreten Jesu so geschildert, daß er mehr der an Zeit und Raum nicht gebundene, von der körperlichen Schwere freie Geist ist, als der wirklich ins Leben Zurückgekehrte: er ist plötzlich unter den Seinen, geht durch verschlossene Türen hindurch, verschwindet plötzlich wieder, will sich nicht anrühren lassen, haucht seine Jünger an, wie ein körperloser Geist (Lk. 24, 15. 31. 36. 51; Joh. 20, 17. 19. 22). In diesen Zügen der Erzählung klingt noch die ältere Vorstellung nach, daß Jesus den Seinen „erschienen" ist als der Himmlische, der nur für kurze Augenblicke sichtbar wird. Daneben aber stehen ganz andere Züge. Maria Magdalena zwar darf den Auferstandenen nicht berühren (Joh. 20, 17), dagegen Thomas (20, 27) soll sich durch Berührung von seiner vollen Körperlichkeit überzeugen. Jesus geht durch verschlossene Türen hindurch, dennoch sollen die Jünger durch Betasten seines Körpers sich überzeugen, daß er kein „Geist" sondern ein Wesen von Fleisch und Bein ist (Lk. 24, 39). Jene Erzählungen (Emmaus-Jünger Lk. 24, 31; Maria Magdalena Joh. 20, 16; die Elfe Joh. 20, 20; Petrus und Johannes am See 21, 7) gipfeln stimmungsmäßig in dem Zuge, daß die Jünger den rätselhaften Fremden als den Herrn erkennen, sie malen deutlich das erste überwältigende Wiedersehen und zwar in einer ans Visionäre streifenden Form — ich nenne sie daher die Visions-Erzählungen. Dagegen betonen die andern (die Elfe Lk. 24, 36ff.; Thomas Joh. 20, 24–29 — wahrscheinlich von der zweiten Hand; Apg. 10, 40f.) die volle Wiederherstellung der alten Körperlichkeit; es sind also recht eigentlich Auferstehungs-Geschichten in dem Sinne, daß sie die Erlebnisse der Jünger gegen den Vorwurf in Schutz nehmen sollen, sie hätten einen „Geist" gesehen. Wir blicken hier recht deutlich in die Lage der alten Gemeinde hinein. Die erste Erzählungsreihe berichtet von den Erscheinungen des Auferstandenen noch sorglos, mit voller Ergriffenheit von der Größe und Schönheit jener Augenblicke, daher mit dichterischer Fülle und Wärme. Die zweite Reihe hat einen nüchtern-trockenen Beweischarakter, sie dient der Apologie und ist berechnet auf Zweifler und Gegner. Daß die ersten Jünger eine Erscheinung gehabt haben, wird nicht bestritten worden sein; aber ob diese Erscheinung das beweise, was sie beweisen sollte, das stand in Frage. Daß die Seelen Entschlafener, namentlich solcher, die frühzeitig oder durch jähen und schrecklichen Tod ums Leben gekommen sind, ruhelos umherschweifen und die Hinterbliebenen ängstigen, war damals verbreiteter Volksglaube. Die Jünger könnten also „das Gespenst" oder den „Geist" Jesu gesehen haben (Lk. 24, 37; Mtth. 14, 26)[1]. Solchen Zweifeln stellt sich diese Vorstellungs- und Erzählungs-

1. Vgl. den Brief des Ignatius an die Smyrnäer 3, 2 (Hennecke, neutestam. Apokryphen), wo ein Stück eines apokryphen Evangeliums zitiert wird, in dem der Auferstandene sich dagegen verwahrt, daß er ein körperloser „Dämon" sei. Zum Folgenden vgl. die Schrift von Baldensperger, Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse. 1909.

reihe entgegen, in der die Rückkehr Jesu ins volle körperliche Leben (Beweis: das Essen und Trinken) betont und veranschaulicht wird. Diese Auferstehungsgeschichten sind ein Stück Apologetik in dem Streite, ob ein Wunder wie die Wiederbelebung eines Gestorbenen möglich und ob es bei Jesus Wirklichkeit gewesen sei. An der Möglichkeit hätte wohl ein Jude kaum gezweifelt — so war ja das Volk ganz bereit zu glauben, Jesus sei der auferstandene Johannes (Mk. 6, 14; Lk. 9, 7). Dagegen mußte diese Botschaft bei aufgeklärten Hellenen sofort auf Widerspruch stoßen, wie Apg. 17, 31. 32 sehr treffend geschildert ist. Es werden also diese massiven Auferstehungsgeschichten erst auf hellenistischem Boden zu Zwecken der missionarischen Apologetik entstanden sein.

Neben den Gruppen der Erscheinungsberichte und der Auferstehungsgeschichten bilden die Grabes-Geschichten eine Gruppe für sich. Sie gehören aufs Engste mit der zweiten Gruppe zusammen, dagegen nicht mit der ersten. Erst über ein Jahrzehnt nach Abfassung des 1. Korintherbriefes begegnet uns die erste Erwähnung des leeren Grabes bei Markus. Er erzählt (Mk. 16, 1 – 8), daß die drei Frauen den Stein vom Grabe abgewälzt, das Grab aber leer gefunden und durch einen Engel die Botschaft empfangen haben: „er ist nicht hier, er ist auferstanden". Sehr merkwürdig ist nun, daß gesagt wird, sie hätten den Befehl des Engels, dies den Jüngern zu sagen, nicht ausgeführt: „sie sagten niemandem etwas; denn sie fürchteten sich" (16, 8). Diesen seltsamen Zug hätte die Überlieferung nicht festgehalten, wenn sich darin nicht eine wirkliche Erinnerung verbärge. Das was man erwarten sollte, daß sie voll Freude den Befehl des Engels ausgeführt und mit ihrer Botschaft die Jünger erfreut hätten, ist nicht eingetreten. Es hat damals niemand etwas davon erfahren. Darin liegt das bedeutsame Eingeständnis, daß der älteste Jüngerkreis von dem leeren Grabe noch nichts gewußt hat, daß diese Überlieferung vielmehr erst später aufgetaucht ist. Dies ist ein sehr wichtiges historisches Ergebnis und eine Bestätigung dessen, was wir früher gesagt haben: es gab also einen Glauben an die Auferstehung Jesu, ohne daß das leere Grab dabei berücksichtigt wäre. Wir können nun aber beobachten, wie diese Darstellung des Markus den Späteren nicht mehr genügt hat. Bei Lukas heißt es (24, 22 f.) noch ziemlich geringschätzig: „Aber dann haben noch einige Weiber aus unserem Kreise uns aufgeregt, die in der Frühe am Grabe waren, und da sie den Leichnam nicht gefunden hatten, kamen sie und behaupteten eine Erscheinung von Engeln gesehen zu haben, welche sagen, daß er lebe". Hier ist also die Botschaft der Frauen schon bekannt; es wird aber noch kein entscheidendes Gewicht darauf gelegt: „aufgeregt" haben sie uns; aber Glauben und Freudigkeit haben sie der betrübten Menge nicht zu geben vermocht. Ja, Lk. 24, 11 heißt es sogar; „Und diese Worte erschien ihnen wie Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht". Also auch hier noch die Anschauung: das Zeugnis der Frauen hat damals niemand zum Glauben gebracht. Einen Schritt weiter geht schon Matthäus (28, 8). In entschiedenem Gegensatz zu Markus sagt er: „Und sie gingen eilends weg von dem Grabe, und in Furcht und großer Freude liefen sie hin, um seinen Jüngern die Botschaft zu bringen". Man sieht, daß man sich garnicht vorstellen konnte, die Weiber seien dem Befehl des Engels ungehorsam gewesen, und die Jünger hätten von dem leeren Grabe keine Kunde erhalten. Aber

auch in diesen Änderungen des Matthäus und Lukas blieb es dabei, daß das leere Grab nur durch die Frauen bezeugt war; und es wäre doch für die alten Christen sehr wichtig gewesen, aus dem Munde der ältesten Jünger selber dies Faktum bestätigt zu haben. Darum wuchs der Überlieferung ein neuer Zug zu, der Lk. 24, 24 nur allgemein und unbestimmt angedeutet[1], dagegen Joh. 20, 2 – 10 genauer ausgeführt ist – freilich erst in einem Einschub von der zweiten Hand, der in die Erzählung von Maria Magdalena sich eindrängt. Durch diese Jüngerin werden Petrus und der Lieblingsjünger zum Grabe berufen; sie überzeugen sich nicht nur von seiner Leerheit, sondern sehen auch die Leichentücher daliegen und das Schweißtuch zusammengewickelt daneben liegen. Dieser merkwürdige Zug soll offenbar beweisen, daß es beim Verlassen des Grabes nicht tumultuarisch zugegangen sei, wie etwa bei einem eiligem Diebstahl, bei dem man natürlich die Tücher mitgenommen hätte, sondern daß der Leichnam regelrecht aus seiner Totenlage befreit worden ist. Man sieht, wie der späteren Anschauung das immerhin anfechtbare Zeugnis der Frauen nicht genügt hat; aber die älteste Überlieferung weiß nichts von einer Entdeckung des leeren Grabes durch männliche Zeugen.

Wie der Zug von den zusammengelegten Leichentüchern gegen den Verdacht eines Leichendiebstahls protestiert, so ist vollends der Bericht des Matthäus ganz und gar der Wiederlegung eines solchen bösen Gerüchtes gewidmet. „Bis auf den heutigen Tag", sagt Matthäus (28, 15), sei diese Rede, daß die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen hätten, unter den Juden verbreitet. Und noch lange hat es sich gehalten. Wir hören noch in Origenes' Schrift gegen Celsus davon[2]. Gegen einen solchen Verdacht genügte nicht die Berufung auf interessierte, daher doch wohl parteiische Zeugen wie die Frauen und die Jünger; es bedurfte objektiver Zeugnisse. Und so entsteht die Erzählung, die Mitglieder des Hohen Rates hätten Sorge getragen, daß das Grab versiegelt und durch eine Wache bewacht werde (Mtth. 27, 62 – 66). Ein Diebstahl müsse demnach als ausgeschlossen gelten. Die von Pilatus zur Verfügung gestellten Soldaten, die das Wunder der Steinabwälzung mit ansahen aber nicht hindern konnten, werden durch Bestechung zum Schweigen gebracht und veranlaßt, die Aussage vom Leichendiebstahl zu machen (28, 11 – 15). Dieser Zug ist nun freilich sehr naiv; denn wenn sie auch dem Engel nicht in den Arm fallen konnten, so waren sie doch gerade dazu da, die Leichenräuber fern zu halten. Es ist dies also ein mehr als schwaches Argument, das wohl wenig überzeugend gewirkt haben wird, und es gehört ein gutes Gewissen und ein sehr guter Glaube dazu, mit solcher Waffe das feindselige Gerücht bekämpfen zu wollen. An dem guten Gewissen der alten Christen nun hinsichtlich des Leichendiebstahls kann man um so weniger zweifeln, als, wie gesagt, die ganze Überlieferung vom leeren Grabe der ältesten Zeit überhaupt fremd ist. In den ersten Tagen hat niemand von den Jüngern daran gedacht, sich am Grabe selber überzeugen zu wollen, daß der Herr auferstanden sei. Die Erscheinungen des Verklärten genügten völlig zur Begründung ihrer Gewißheit.

1. Dieser Vers Lk. 24, 24 ist höchst wahrscheinlich ein späterer Einschub auf Grund der Kenntnis des Johannes-Evangeliums. SchrNT zu Lk. 24, 24.

2. II, 55; vgl. Justin, Dial. c. 108; W. Bauer, D. Leben Jesu i. Zeitalter d. neut. Apokr. 481 f.

Die Legende, die Matthäus bietet, ist entstanden, um den jungen literarischen Bericht zu stützen.

Wir tun hier einen merkwürdigen Blick in das Wachstum der Überlieferung. Von unserer Auffassung aus kann man dies nur als eine durchaus unerlaubte Korrektur der Wirklichkeit beurteilen. Aber solche Maßstäbe passen nicht für jene Zeit und das geistige Milieu, in dem diese Legenden entstanden sind. Was wir Kritik nennen, diese aus Zweifel und Gewissenhaftigkeit entstandene Methode, liegt jenen Menschen fern. Was ihnen einmal gewiß geworden ist, muß unter allen Umständen festgehalten werden, und wenn sich Einwände und Zweifel erheben, so wird eben „weiter gedacht"; es wird ausgesponnen, wie sich die Dinge zugetragen haben müssen, wenn sie allem Zweifel entrückt sein sollen. Diese Weiterspinnungen entstehen aus Postulaten; gewiß sind sie auch allmählich entstanden, indem Zug für Zug hinzuwuchs. Schwerlich wird man einen ersten Dichter dafür verantwortlich machen können. Die Veränderungen, die der Markusbericht bis zur Entstehung des Matthäus-Evangeliums erfahren hat, lassen sich gut vergleichen den Zusätzen, welche die rabbinische Auslegung zum Texte des A.T. hinzugefügt hat: wie hier die Geschichte des Moses zu einem kleinen Roman ausgestaltet wird[1], ohne daß man das Bewußtsein hat, damit in unerlaubter Weise von der echten Überlieferung abzuweichen, so wächst auch der Auferstehungsgeschichte aus der Phantasie immer neuer Stoff zu, und zwar, je später die Überlieferung ist, um so mehr. Besonders ist hier das Fragment des apokryphen Petrus-Evangeliums lehrreich[2]. Der Verfasser dieses interessanten Dokuments setzt in seiner weiteren Ausmalung genau da ein, wo Matthäus aufgehört hat. Außer den gemeinen Soldaten gibt Pilatus auch einen Hauptmann zur Bewachung des Grabes mit; der „Evangelist" kennt sogar seinen Namen Petronius. Den Stein, den bei Matthäus Joseph von Arimathia vor das Grab gewälzt hat, wälzen hier die Ältesten und Schriftgelehrten samt dem Hauptmann und den Soldaten vor die Tür des Grabes; sie selber versiegeln den Stein, und zwar mit „sieben Siegeln"; sie bleiben zur Bewachung zurück, nachdem sie „ein Zelt aufgeschlagen haben". „In der Frühe aber, da der Sabbat dämmerte, kamen Volksmassen aus Jerusalem und der Umgegend, um das Grab versiegelt zu sehen". Es ist also vor dem denkbar weitesten Kreis von Zeugen die sichere Verwahrung des Grabes konstatiert — um so unzweifelhafter das Wunder!

Es liegt nun in der Natur der Dinge, daß die fromme Phantasie fragt: wie hat sich der Vorgang der Auferstehung selber eigentlich genau zugetragen? Man möchte möglichst alle Einzelheiten wissen. Die älteste Überlieferung ist hierin noch ganz zurückhaltend. Bei Paulus ist noch keine Spur von Nachdenken hierüber, ja er denkt noch garnicht an das leere Grab. Aber auch Markus begnügt sich mit dem, was er gehört hat: die Frauen haben den Stein abgewälzt gefunden (16, 4); im Grabe selbst finden sie einen „Jüngling zur Rechten sitzen, mit einem langen, weißen Gewande bekleidet", der ihnen die Leerheit des Grabes erklärt: „er ist auferstanden, ist nicht hier! Seht den Ort, da sie ihn bestattet haben!" (16, 6). Hierbei bleibt es auch noch im Wesentlichen bei Lukas. Man begnügt sich mit

1. Vgl. Philos „Leben des Moses"; Josephus Altertümer 2. Buch; Spuren davon auch Apg. 7.

2. Vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 29ff.

dem Befunde; aber noch wagt man nicht den Schleier zu lüften, der über den Vorgängen der Nacht liegt. Darüber hinaus geht nun schon Matthäus. Wie konnte nur der schwere Stein abgewälzt werden? Das kann, da ein Diebstahl der Jünger ausgeschlossen ist, nur durch ein Wunder geschehen sein. Jener Engel, den die Frauen sahen, muß es getan haben. Ja, Matthäus geht so weit, diesen Vorgang genau zu beschreiben: „Und siehe, es kam ein gewaltiges Erdbeben; denn ein Engel des Herrn stieg vom Himmel herab, trat hinzu und wälzte den Stein ab und saß nun darauf. Es war aber seine Erscheinung wie ein Blitz, und sein Gewand weiß wie Schnee". So wie Matthäus das erzählt, haben es nicht nur die vor Schrecken starren Wächter mit angesehen, sondern auch die Frauen. Nachdem der Erzähler so weit gegangen ist, kann er dem Leser nicht verbieten, wenn er nun fragt: Und wie ging es weiter? Trat nun Jesus aus dem Grabe hervor? Aber Matthäus antwortet darauf noch nicht: nur Schritt für Schritt geht die Weiterspinnung vor sich. Dagegen der Verfasser des Petrus-Evangeliums ergänzt diesen Mangel mit naivster Phantasie. Er erzählt, als sei er dabei gewesen: „In der Nacht aber, in der der Tag des Herrn anbrach, als die Soldaten je zwei und zwei auf ihrem Posten standen, da erscholl ein lauter Ruf im Himmel, und sie sahen den Himmel geöffnet und zwei Männer von dort herabsteigend von hellem Glanz umstrahlt und sich dem Grabe nähernd. Jener Stein aber, der vor der Tür lag, wälzte sich von selbst weg und wich zur Seite, und das Grab tat sich auf, und beide Jünglinge gingen hinein. Als nun jene Soldaten das sahen, weckten sie den Hauptmann und die Ältesten (denn auch sie waren zur Bewachung zugegen), und während sie noch erzählen, was sie gesehen haben, sehen sie wieder herauskommen aus dem Grabe drei Männer, und zwar die Zwei den Einen unterstützend, und ein Kreuz ihnen folgend; und das Haupt der Zwei ragte bis an den Himmel, das des von ihnen Geleiteten aber ging bis über den Himmel hinaus. Und sie hörten eine Stimme vom Himmel her, die sprach: Hast du den Entschlafenen gepredigt? Und man hörte eine Antwort vom Kreuze her: Ja". Dieser völlig apokryphe und rein phantastische Bericht zeigt uns, wie man das Bedürfnis empfand, immer genauer über alles Einzelne unterrichtet zu sein, und wie man sich in der Ausmalung des Wunderbaren mehr und mehr nicht genug tun konnte. Wir erkennen aber auch, wie die Anfänge solcher apokryphen Ausmalung schon im Neuen Testament vorliegen. Der Bericht des Matthäus ist schon eine Etappe auf dem Wege zum Petrus-Evangelium.

Die Betrachtung der Auferstehungsgeschichten hat uns gezeigt, daß die Überlieferung vom leeren Grabe und von der körperlichen Auferstehung später ist als die von den Erscheinungen des himmlischen, verklärten Jesus; wir haben beobachtet, wie jene Geschichten aus bestimmten apologetischen Motiven entstanden sind als Erzeugnisse freischaffender Phantasie. Mag immerhin ein Erlebnis der erregten Frauen, insbesondere der Maria Magdalena den ersten Anstoß zu dieser Weiterentwicklung gegeben haben — wir stehen hier jedenfalls einer sagenhaften und nicht zuverlässigen Überlieferung gegenüber.

Dieser Überblick über die Entwicklung der Grabes-Geschichten hat uns aber noch etwas anderes gelehrt. Die sogenannte Oster-Tatsache, d. h. das leere Grab, ist nicht der Grund dafür, daß die alten Jünger den Satz aufgestellt haben

auferstanden am dritten Tage nach den Schriften

sondern umgekehrt: dieser Satz war bereits vorhanden, und die Grabesgeschichten fügen den geschichtlichen Beweis erst hinzu. Den Lehrsatz kennt schon Paulus, die Grabesgeschichten sind sämtlich nachpaulinisch oder wenigstens in einer dem Paulus fremden Sphäre entstanden.

Da wir nun weiter gesehen haben: aus den „Erscheinungen" folgt eigentlich nicht der Satz: Jesus ist auferstanden, sondern nur der: Jesus ist zum Himmel erhöht, verherrlicht, verklärt — so folgt schließlich das wichtige Ergebnis: der Lehrsatz von der „Auferstehung am dritten Tage" ruht nicht auf Tatsachen, sondern ist eine Theorie, die zu der Tatsache der Erscheinungen erst hinzugekommen ist. Woher stammt sie? Das sagt der Satz selber ganz deutlich: „Nach den Schriften" soll Jesus am dritten Tage auferstanden sein. Es gab also einen Weissagungs-Satz, der dies besagte. Als nun Jesus seinen Jüngern erschienen war, dachten sie an diese Weissagung. Ihre Erfüllung glaubten sie erlebt zu haben. Und so kam dieser Satz in das älteste Bekenntnis, obwohl er eigentlich nicht ganz zu den Erfahrungen der Jünger paßte. Denn daß Jesus „auferstanden" sei, hatten sie streng genommen nicht erfahren, sondern nur, daß er lebe.

Daß wir es hier mit einem Lehrsatz und nicht mit unangreifbaren Tatsachen zu tun haben, dafür spricht die Angabe: „am dritten Tage".

Wir müssen die Frage aufwerfen: ruht dieser Satz auf Tatsachen, auf Erfahrungen der Jünger? Die evangelische Überlieferung scheint den Beweis erbringen zu wollen, daß die Auferstehung am dritten Tage erfolgt sei. Darum erzählt Markus, die Frauen hätten am dritten Tage das Grab leer gefunden. Nach jüdischer Rechnung, die den Tag von Abend zu Abend rechnet, wäre der erste Tag der Todestag (von Donnerstag bis Freitag Abend), der zweite wäre zu rechnen von Freitag Abend bis Samstag Abend, der dritte begann Samstag Abend. Nun ist dieser Beweis, wenn er wirklich beabsichtigt war, recht naiv. Denn Markus erzählt ja nur, daß die Frauen nach Verlauf des Sabbat (16, 1), während dessen sie Ruhe hielten, wie Lk. 23, 56 ergänzt, zum Grabe kamen und den Stein abgewälzt fanden. Er sagt aber nicht, wann das geschehen sei. Die Auferstehung hätte gerade so gut auch etwa am 2. Tage, etwa in der Sabbatnacht, stattfinden können. Erst Mtth. 28, 1 ff. scheint anzudeuten, daß sie in der Samstagnacht geschah. Aber Markus, Lukas, Johannes sagen über den Zeitpunkt der Auferstehung in Wahrheit nichts. Man kann also nicht sagen, daß der Satz „am dritten Tage" aus dem Erlebnis der Frauen erschlossen sei. Oder war es etwa das Erlebnis des Kephas, das hier maßgebend war? Seine „Erscheinung" hätte also frühestens am dritten oder vierten Tage stattgefunden, und er hätte daraus geschlossen, daß Jesus vorher auferstanden sein müsse? — das heißt doch aber: nicht nach dem dritten Tage; daß es aber gerade der dritte Tag gewesen sein müsse, folgt daraus keineswegs. Wir haben ja aber gesehen, daß die Erscheinungen der Jünger überhaupt nicht auf eine Auferstehung so und so viel Zeit nach dem Tode zurückführten, sondern darauf, daß Jesus im Augenblick des Todes zu Gott eingegangen ist. Also auch aus den Erfahrungen des Kephas läßt sich der Satz „am dritten Tage" nicht begründen. Man hat nun schon lange vermutet, dieser Satz sei überhaupt nicht aus Tatsachen abgelesen, sondern es habe ganz ohne solche aus inneren Gründen festgestanden, daß

die Auferstehung am dritten Tage erfolgen werde; in dem Augenblick, wo man sich von dem Leben des Gekreuzigten überzeugt hatte, stand es denn auch dogmatisch fest, daß der Satz sich an ihm erfüllt habe: „auferstanden am dritten Tage". Dafür gibt es nun noch einen interessanten Beweis.

Derselbe Markus, der 16, 1 ff. das Grab bereits am dritten Tage leer sein läßt, erzählt, Jesus habe geweissagt (8, 31; 9, 31; 10, 34), der Menschensohn werde „nach drei Tagen", auferstehen. Und derselbe Matthäus, bei dem die Weissagung Jesu lautet (16, 21; 17 23; 20, 19): „am dritten Tage", und der die Auferstehung in der Sonntagnacht geschehen läßt (28, 1 ff.), bietet das Wort vom Jonas-Zeichen in folgender Gestalt (12, 40)

Wie Jonas drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war,
So wird der „Menschensohn" drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein.

Diese Weissagung, die also die Auferstehung frühestens auf den vierten Tag[1] ansetzt, ist nach der Darstellung des Matthäus nicht in Erfüllung gegangen. Was ist daraus zu schließen? Daß es den Evangelisten weit weniger auf die pünktliche Erfüllung mit Tag und Stunde ankam, als darauf, daß der Grundgedanke dieses Satzes überhaupt sich verwirklichte. Und dieser Satz war in zwei verschiedenen Formen in Umlauf: „nach drei Tagen" oder „am dritten Tage" — zwischen denen ein großer Unterschied nicht empfunden wurde. Woher aber stammt denn dieser Satz, der eine Erfüllung so gebieterisch zu verlangen schien, daß man ihn auf Jesus anwandte, obwohl er eigentlich in keiner Weise auf ihn paßte? Denn weder war er „auferstanden" im strengen Sinne, d. h. ins irdische Leben zurückgekehrt, noch war dies am dritten Tage oder nach drei Tagen geschehen. Woher stammte er? „Nach den Schriften" ist das alles geschehen, sagt Paulus, in den „Schriften" also müssen wir suchen. Die einzige Stelle des A.T. nun, in der etwas Ähnliches steht, ist Hosea 6, 1 f.[2]. Hier heißt es:

Wohlauf, laßt uns umkehren zu Jahwe;
Denn er hat zerrissen und wird uns heilen,
Hat geschlagen und wird uns verbinden.
Er wird uns beleben nach zwei Tagen;
Am dritten Tage wird er uns auferstehen lassen,
Und wir werden vor ihm leben.

Es ist sehr wohl möglich, daß die Urgemeinde, nachdem sie sich von dem Leben des Gekreuzigten überzeugt hatte, auf diese Stelle aufmerksam wurde und in ihr eine Weissagung auf die Wiederbelebung Jesu erkannt hat. Aus ihr wäre dann die Vorstellung der „Auferstehung am dritten Tage" entnommen und auf Jesus angewandt worden. Man hat dagegen eingewandt, daß diese Stelle im Ganzen zu wenig auffallend ist im A.T., und daß sie im Original garnicht von dem Messias sondern von dem Volke handelt. Beide Einwände lassen sich widerlegen. Denn dieser Weissagungsbeweis ist ja sicherlich blos „gefunden", weil man danach „gesucht" hatte, und eine Umdeutung vom Volk auf den Messias liegt den

1. Vielleicht ist das freilich nicht die eigentliche Meinung des Ausdrucks „nach drei Tagen"; möglicherweise liegt hier der antike Sprachgebrauch vor, bei dem der Todestag mit gerechnet wurde, so daß es gleichbedeutend wäre mit „am dritten Tage".

2. Vgl. hierzu die Erörterung der Stelle bei Graf Baudissin, Adonis und Esmun, S. 404 ff.

Gepflogenheiten der damaligen Schriftauslegung nahe genug. Dennoch ist wohl das Bedenken gerechtfertigt, ob wirklich die Lehre von der Auferstehung sich nur auf die eine Stelle gegründet habe[1]. Man hat daher vermutet, die alten Christen wären hier einer außerhalb des A.T. vorhandenen, etwa in apokryphen Schriften oder auch nur mündlich überlieferten, breiteren Tradition gefolgt, die sie dann auch in die Hosea-Stelle hineingelesen hätten, in der von einer Auferstehung am dritten Tage die Rede gewesen wäre[2]. Ferner ist von denselben Forschern darauf aufmerksam gemacht, daß in der Umgebung des Judentums zur Zeit Jesu weit verbreitet und allgemein bekannt war der Kultus und Mythus eines sterbenden und wieder auferstehenden Gottes, der bei den Babyloniern Tammuz, bei den Phöniziern Adonis, bei den Ägyptern Osiris hieß, bei den Römern der phrygische Attis[3]. Es ist nun eine in der Tat auffallende Parallele, daß nach Plutarch (Is. u. Osiris c. 13. 39) der Todestag des Osiris am 17. Athyr, der Tag der Wiederauffindung am 19. Athyr, also am dritten Tage gefeiert wurde[4], und daß die römische Todesfeier des Attis auf den 22. März, die der Wiederbelebung auf den 25. März fiel. Diese Parallelen und ihr Zusammentreffen mit der Hosea-Stelle sowie mit dem altchristlichen Auferstehungsbekenntnis werden schwerlich zufällig sein. Die nächstliegende Erklärung ist freilich die, daß an all jenen Stellen die drei Tage nur eine möglichst kurze Frist[5] bezeichnen sollen; und daß hierfür gerade die Dreizahl gewählt wird, hat seinen Grund in einer bei Persern und Juden, aber auch sonst verbreiteten Volksanschauung, daß die ersten drei Tage nach dem Tode wichtig sind[6]. Drei Tage weilt die Seele in der Nähe des Leichnams, erst nach drei Tagen tritt die völlige Trennung von Seele und Leib ein; daher ist ein „viertägiger" Leichnam wie der des Lazarus (Joh. 11, 39) bereits der Verwesung verfallen. Man kann daraus den Gedanken ableiten, daß eine Wiederbelebung des Leichnams im Rahmen der drei Tage eintreten muß, wenn sie überhaupt noch möglich sein soll. Es wären also die drei Tage weiter

1. Stellen, in denen von der Auferstehung allein – ohne Erwähnung der drei Tage – die Rede zu sein schien, ließen sich sehr viel leichter und häufiger finden. Außer der wichtigen Stelle Ps. 16, 8–11 (Apg. 2, 25–28 und 13, 35) mit den bedeutsamen Worten:

Mein Fleisch wird auf Hoffnung ruhen;
Du wirst meine Seele nicht im Hades lassen
Und wirst „deinen Heiligen" nicht die Verwesung schauen lassen
Du hast mir Pfade des Lebens gezeigt;

auch Jes. 33, 10 nach der griechischen Übersetzung:

Jetzt werde ich auferstehen, spricht „der Herr",
jetzt werde ich verklärt, jetzt erhöht werden.

„Der Heilige Gottes", „der Herr" – das ist nach christlicher Auslegung Christus.

2. Gunkel, Z. religionsgeschichtl. Verständnis des N.T. 1903, S. 80.

3. Die Nachrichten über Tammuz und Adonis sowie dessen Verwandten, den phönizischen Esmun, sind jetzt mit vorbildlicher Gründlichkeit und Vorsicht gesammelt und untersucht von Graf Baudissin, Adonis und Esmun. 1911. Über Attis vgl. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult 1903.

4. Nach einem Pap. Lond. 46, 256 = Greek Pap. ed. Kenyon I nr. 46, vgl. Pap. Par. Bibl. Nat. 875 war Osiris 3 Tage und 3 Nächte in den Fluten des Stromes. Reitzenstein, hellen. Myst. Rell. S. 213. Graf Baudissin S. 530.

5. Vgl. die Zusammenstellungen bei Böklen, die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902, S. 28f. und Graf Baudissin S. 412ff.

6. Übrigens eine ganz konventionelle kurze Frist; vgl. 1. Mose 31, 2. 5; 34, 25; 40, 12f. 18ff.; 42, 17; 2. Mose 3, 18; 5, 3. 7; 8, 27 u. sehr oft.

nichts als der populäre Ausdruck für die kurze Frist, innerhalb deren die Auferstehung geschehen muß, und wenn dieselbe Frist bei Osiris und Attis (vielleicht auch einst bei Adonis?) genannt wird, so hatte das denselben Grund. Dann würde sich auch der Wechsel des Ausdrucks „nach drei Tagen" und „am dritten Tage" erklären: die Frist wird nur ungefähr, populär ungenau, angegeben. Auf Jesus angewandt, würde die Zeitangabe nur bedeuten, er sei auferstanden, ehe die Mächte der Zerstörung den Leichnam ergriffen hatten; in diesem Zusammenhang ist dann das Psalmwort wichtig geworden, das mehrfach zitiert wird (Apg. 2, 26 f. 13, 35):

mein Fleisch wird auf Hoffnung ruhen;
denn du wirst meine Seele nicht im Hades lassen[1]
und wirst nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue.

Aber diese Erklärung erscheint vielen Religionshistorikern nicht genügend; vielmehr nehmen sie an, daß der Ausdruck „auferstanden am dritten Tage" oder „nach drei Tagen" geradezu entlehnt sei aus einem jener orientalischen Kultusmythen und von hier auf Christus übertragen. Selbstverständlich war es eine arge Übertreibung, wenn man den Gedanken der Wiederbelebung Jesu selber daher entlehnt dachte. Denn, wie wir gesehen haben, ist diese Überzeugung den Jüngern aus ganz anderer Quelle erwachsen und stand ihnen fest, ehe die Lehre von der Auferstehung am dritten Tage mit diesem Glauben verbunden wurde. Aber es fragt sich, ob diese Lehre selber, die man zur Erklärung und Beleuchtung jener Ur-Erlebnisse herangezogen hat, wirklich von dort her entlehnt sein muß. Daß die galiläischen Jünger Jesu vom Adonis- oder Osiris-Kultus etwas gewußt hätten, ist natürlich möglich. Denn helleniſtische Kulte dieser Art (z. B. in Byblos, wo ein Zentrum des Adonis-Kultus war) lagen sozusagen vor den Toren Galiläas. Sehr viel zweifelhafter ist schon, ob sie sich für jene Kulte und die damit verbundenen Ideen so weit interessiert hätten, um sie zur Erklärung des eigenen Glaubens zu verwenden. Es liegt eher nahe, anzunehmen, daß sie solchen Analogien aus dem Wege gegangen wären. Dazu kommt, das wenigstens von Adonis niemand sagen konnte, seine Wiederbelebung sei am dritten Tage nach seinem Tode erfolgt, denn als Gott der Frühlings-Vegetation stirbt er im Spätsommer, um im Frühling wieder zu erwachen. Es sind nur die Feiern, die so nahe an einander gerückt werden, um ein einheitliches Fest zu ermöglichen. Immerhin muß man es als eine Möglichkeit zugeben, daß die alten Christen ihre Lehre von der Auferstehung ihres „Herrn" nach Analogie des Mythus vom „Herrn" Adonis (denn dies ist die Bedeutung des Namens) formuliert hätten. Es läge hier also eine Art antithetischer Theologie vor; man bediente sich einer heidnischen Formel, um die heidnische Religion zu übertrumpfen: „was ihr habt, das haben wir auch". Aber mehr als eine Möglichkeit liegt nicht vor, und den galiläisch-jerusalemischen Anhängern Jesu möchte ich eine derartige Theologie nicht zutrauen[2].

1. Das Wort kann auch bedeuten und ist wahrscheinlich ursprünglich so aufgefaßt worden: „du wirst meinen Leib nicht dem Hades preisgeben", d. h. Jesus wäre überhaupt nicht wirklich in den Hades gekommen. Vgl. meinen Artikel „Höllenfahrt" in RGG. III, 82 ff.

2. Darum hat man die Entstehung dieser Lehre in die Gemeinde des syrischen Antiochia verlegt. Aber wir haben keinen Anlaß anzunehmen, daß Paulus diese Dinge nicht aus der jerusalemischen Urgemeinde überkommen habe.

Darum nehmen nun auch manche Forscher an, nicht erst die Jünger Jesu hätten die Übertragung vollzogen, sondern es habe schon im synkretistischen Judentum vor Jesus eine Geheim-Tradition über Tod und Auferstehung des Messias gegeben, wonach der Messias (oder „Menschensohn") sterben und — wie jene Götter — am dritten Tage auferstehen werde. Maurenbrecher hat sogar behauptet, Jesus selber habe bei Cäsarea Philippi eben diese Lehre vorgetragen, die von den Jüngern damals noch nicht verstanden wäre, besonders Mk. 9, 31: „Der „Menschensohn" wird in die Hände der Menschen überliefert, und sie werden ihn töten, und, getötet, wird er nach drei Tagen auferstehen".

Dagegen ist zu sagen, daß dann jedenfalls den Jüngern jene Geheim-Tradition früher nicht bekannt war, denn sie konnten sich in diese Gedanken nicht finden. Immerhin muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß in gewissen jüdischen Kreisen eine derartige Lehre vorhanden war, die man für „in den Schriften" bezeugt hielt. Und als nun Jesus gestorben und den Seinen erschienen war, da übertrugen sie auf ihn sofort diese Lehre, sahen die Weissagung in ihm als erfüllt an, und daraus wäre dann die ganze Überlieferung über das leere Grab entstanden.

Ehe wir aber nicht jene Geheim-Tradition wirklich kennen, wird es geraten bleiben, anzunehmen, die alten Christen hätten in der Hosea-Stelle eine Weissagung auf Tod und Wiederbelebung des Messias gefunden und aus ihr heraus die ganze Lehre von der Auferstehung gesponnen[1].

Wie man aber auch die Herkunft dieses Satzes erklären möge — wichtig ist vor allem, daß der Satz „auferstanden am dritten Tage" nicht ursprünglich ist und nicht auf geschichtlichen Tatsachen ruht, sondern daß er erst zu den Erscheinungen hinzugekommen ist und die Oster-Geschichten der Evangelien aus sich erzeugt hat.

Unser Ergebnis steht nun freilich in schneidendem Widerspruch zu der herrschenden kirchlichen Beurteilung der Auferstehung Jesu. Der rechte Glaube an die Auferstehung Christi gilt den meisten Christen noch heute als der unentbehrliche Grundpfeiler alles Christentums, wie er das ja im alten Christentum sicherlich gewesen ist. Vielfach wird an diesem Punkt die Grenze gezogen zwischen Glauben und Unglauben. Und zwar gilt es als Kennzeichen echten und wahren Christentums, daß man von der „wirklichen" und „leiblichen" Auferstehung überzeugt sei, wie sie das Evangelium des ersten Osterfeiertages, d. i. die Grabesgeschichte nach Markus oder Matthäus lehrt. Aber die Ent-

1. Jedenfalls hat man sich zu hüten vor so phantastischen Behauptungen, daß von Anfang an die Verlegung der Auferstehung auf Ostern und die Feier des Osterfestes den Frühlings-Adonis-Festen nachgebildet seien. Wenn in späterer Zeit, wie heute noch in Süd-Italien die Feier des gestorbenen und auferstandenen Christus (Prozession mit der Leiche zum Meere, Klagegesänge und dann ausbrechender Jubel) mit der antiken Adonis-Feier viel Ähnlichkeit hat, so kann man den Einfluß derselben nicht verkennen. Hier wie so oft ist die christliche Feier an Stelle der heidnischen getreten. Aber in den Anfängen des Christentums ist nichts von diesen Beziehungen zu merken. Weder das Klagen der Weiber noch eine stürmische Osterfreude, noch überhaupt ein dramatisches Nacherleben von Tod und Auferstehung. Und daß Jesus im Frühling gestorben ist, hängt mit dem Paschafest zusammen. Nur zur Festzeit war er in Jerusalem, nur dann war der römische Statthalter da; eine Kreuzigung Jesu in Jerusalem konnte also nur um Ostern erfolgen.

schiedenheit, die in diesem Punkte herrscht, ist vielfach mit Unklarheit gepaart. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß der gläubige Laie die verschiedenen Auffassungen und Berichte, die im Neuen Testament neben einander liegen, nicht als Zeugnisse einer Entwicklung des Auferstehungsgedankens auffaßt, die zeitlich nach einander entstanden sind, sondern als völlig gleichzeitige und gleichbedeutende Zeugnisse, die einander ergänzen sollen. Er empfindet daher auch garnicht die Widersprüche, die zwischen den Berichten bestehen, daß nach Johannes Maria Magdalena allein zum Grabe geht, nach den anderen Evangelien die drei Frauen; daß nach Markus die Frauen den Jüngern nichts sagen, während nach Johannes Petrus und der Lieblingsjünger sofort zum Grabe gerufen werden; daß nach Lukas die Jünger nicht glauben, nach Matthäus aber dem Worte der Frauen folgen; daß sie nach Lukas und Johannes in Jerusalem bleiben, nach Matthäus nach Galiläa gehen; daß das Vorhandensein der Grabwache bei Markus, Lukas und Johannes ausgeschlossen ist; daß der Engel bei Johannes fehlt, daß bei Lukas zwei Engel auftreten usw. Vor allem macht es dem Laien keine Schwierigkeiten das zusammenzudenken, was schon in den Evangelien bei einander steht, daß der Auferstandene bald in voller Körperlichkeit, essend und trinkend, erscheint, bald wieder geisterhaft, unberührbar, aus der Verborgenheit auftauchend und plötzlich wieder verschwindend. Die beiden ganz verschiedenen Auffassungen des Auferstehungsleibes, die sich dahinter verbergen, werden nicht mehr empfunden oder unterschieden. Würde man aber einen gläubigen Laien fragen, für welche von beiden Vorstellungen er sich entscheiden wolle, so würde er vermutlich sagen: für den „verklärten" Leib. Denn eine volle Wiederherstellung des ins Grab gelegten Körpers und ein ganz körperliches Umherwandeln, Essen und Trinken des Auferstandenen würde auch für sein Denken rechte Schwierigkeiten bieten; bei näherer Erwägung wird es ihm auch nicht sinnvoll erscheinen, denn jene Wiederherstellung würde ja nur für vierzig Tage geschehen sein; dann aber müßte ein zweites Wunder angenommen werden, die Verwandlung der körperlichen Leiblichkeit in die verklärte; denn daß die Wolke den der Schwerkraft unterliegenden Körper empor getragen, und daß Jesus mit Fleisch und Blut in den Himmel eingegangen sei, wird auch dem wundergläubigsten Gemüt nicht leicht einleuchten. Es wird daher — im Hinblick auf andere Züge der Evangelien — die Anschauung die Oberhand gewinnen, der Auferstandene habe einen „verklärten" Leib gehabt; beim Verlassen des Grabes sei sein Körper verwandelt worden, wie Paulus es für die auferstehenden Christen voraussetzt (1. Kor. 15, 52) und für die überlebenden erwartet (1. Kor. 15, 51; Phil. 3, 21). Damit sind freilich deutliche Aussagen der Evangelien, wie die des Lukas (24, 39), wonach der Auferstandene „Fleisch und Bein" gehabt habe, preisgegeben. Die Anhänger der kirchlich-traditionellen Anschauung müssen sich eben für die eine oder andere Auffassung entscheiden, eine einheitliche biblische Lehre gibt es in diesem Punkte nicht.

Um so mehr aber wird betont, daß unter allen Umständen daran festgehalten werden müsse, daß hier ein Wunder Gottes geschehen sei. Fragt man, warum dies so entschieden gefordert wird, so lautet die Antwort: weil nur so die objektive Wahrheit des Christentums, der Gottheit Jesu, gewährleistet sei. Viele Christen von heute stehen in diesem Punkte ganz auf dem urchristlichen, dem antiken Standpunkt, wonach die wahre Religion durch übernatürliche Offen-

barung der Gottheit bewiesen und gestützt werden muß. Sie stehen insbesondere auf dem Boden der Pharisäer, die zur Beglaubigung Jesu ein Zeichen vom Himmel fordern (Mk. 8, 11; Mtth. 12, 38). Oder sie denken, wie der reiche Mann im Gleichnis: wenn einer von den Toten aufersteht, dann kann man, dann muß man glauben (Lk. 16, 30). Wer so denkt, sollte doch auch erwägen, daß Jesus ein solches Zeichen rundweg abschlägt (Mk. 8, 12), und daß es im Gleichnis heißt: „Hören sie Moses und die Propheten nicht, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht." Das bedeutet doch wohl, daß das, was Jesus verkündigt und auch schon die Religion des Alten Bundes eine geistige, sittliche Überzeugung fordert und nicht einen Glauben um der Wunder willen, der Joh. 4, 48 ausdrücklich als ein Glaube minderer Gattung bezeichnet wird. Wir entnehmen aus solchen Aussagen der Bibel die Berechtigung zu dem Satze: das Wunder der Auferstehung, selbst wenn es so sicher bewiesen wäre, wie irgend eine andere unzweifelhafte Tatsache, könnte niemals die innere Wahrheit der Verkündigung Jesu beweisen, wenn diese nicht auch ohne das überzeugend und gewissenbezwingend wäre. Im letzten Grunde ist es ein Rückstand jüdischen Denkens, wenn gefordert wird, Jesus habe erst durch die Auferstehung erwiesen werden müssen als der, der er war. Für die Juden, für die Jünger, soweit sie Juden und antike Menschen waren, trifft das in gewisser Weise zu. Denn der eigentlich jüdische Vergeltungsglaube verlangt wirklich, daß die Sache Gottes auch äußerlich triumphieren muß; ein Mann Gottes, der Sohn Gottes, der seinen Feinden unterlegen ist, bedarf einer „Rechtfertigung" (Joh. 16, 10), einer Rehabilitation — Gott muß sich durch eine gewaltige Tat wieder zu ihm bekennen, wenn man ihm glauben soll: „Bist du Gottes Sohn, so steig herab vom Kreuz"; „Er hat auf Gott vertraut, der mag ihn jetzt erretten, wenn er Wohlgefallen an ihm hat" — so sprechen, so denken Juden. Und weil Jesu Jünger Juden waren, darum bedurfte ihr Glaube des Wunders zur Wiederaufrichtung. Hätten sie den Meister recht verstanden, so hätten auch sie dessen nicht mehr bedurft. Denn das ist ja gerade ein wesentlicher Gedanke Jesu, daß schreckliches Unglück und jäher Tod nicht das Zeichen des Zornes Gottes zu sein brauchen, daß im Gegenteil die Sache Gottes und das Kreuz für alle Zeiten zusammen gebunden sind. Wer diese tiefe Überzeugung Jesu sich zu eigen gemacht hat, für den bleibt Jesus der, der er ist, ob er nun wunderbar erweckt wurde oder nicht. Wer wirklich von seiner Person innerlich gewonnen ist, wird auf den Wunderbeweis verzichten können.

Aber hängt nicht unsere eigene Auferstehung an dem Osterwunder? Nach dem Glauben des Paulus und der Urchristenheit gewiß. Denn nach ihrer Auffassung ist die Auferweckung Christi zugleich der Todesstoß für die höchst persönlich gedachten Mächte des Todes (Kol. 2, 15). Hier ist zum ersten Mal jemand in den Hades hinabgestiegen, den dieser nicht festhalten konnte (Apg. 2, 31); fortan ist seine Macht gebrochen und wird vollends vernichtet werden am Ende der Tage (1. Kor. 15, 26). Luther hat diesen Kampf Gottes mit dem Tode herrlich geschildert:

Das war war ein wunderlicher Krieg,
Da Tod und Leben rungen,
Das Leben es behielt den Sieg,
Es hat den Tod bezwungen.

Die Schrift hat verkündet das,
Wie ein Tod den andern fraß,
Ein Spott aus dem Tod ist worden.

Das ist echt urchristlich empfunden. Aber gestehen wir nur: für uns ist das nicht mehr zu fassen. Das sind mythologische Bilder, mit denen wir keinen klaren und festen Begriff mehr verbinden können. Und wir möchten den Christen von heute kennen, der diese Sätze in ihrer ursprünglichen Meinung und Kraft noch mitempfinden kann. Bis tief in die Kreise, die sich für biblisch-rechtgläubig halten, sind hier Abschwächungen des Ursprünglichen eingedrungen. Im Grunde genommen glauben ja auch heute die meisten frommen Christen nicht eigentlich an eine Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tage — den ins Grab gelegten, allzusichtlich der Verwesung verfallenden Leib geben sie preis — sondern vielmehr daran, daß unsere Toten im Augenblick ihres Todes zur himmlischen Seligkeit eingehen. Zwar in den Ausdrücken und Formeln namentlich der Begräbnis-Liturgie stehen beide Vorstellungsweisen, die sich doch ausschließen, neben einander, aber in Wahrheit sucht das sehnende Herz die Geliebten nicht mehr im Grabe sondern im Himmel. Darum fordert auch der Glaube eigentlich nicht, daß Jesus damals zu kurzer Erdenrast das Grab verlassen habe, sondern daß er jetzt verklärt im Himmel sei. „Jesus lebt" ist die wahre Formel dieses Glaubens. Zu solchem „Leben" aber braucht sein Körper nicht das Grab verlassen zu haben; vielmehr tritt hier die altchristliche Vorstellung in Kraft, daß er im Augenblick des Todes „zum Vater eingegangen" sei. Sollten nicht bei einigem Nachdenken auch unsere altgläubigen Christen auf diesen Standpunkt sich stellen können und damit eine der verhängnisvollsten trennenden Formeln beseitigen? Wenn man in die Herzen schauen könnte und wenn jeder sich bemühte, Klarheit in seine Gedanken zu bringen, so würde sich wahrscheinlich zeigen, daß niemand im Grunde etwas anderes meint, als eben dieses: das Leben des Herrn Jesus ist nicht am Kreuze erloschen, sein Glaube, daß er zum Vater erhöht werde, hat ihn nicht getäuscht, er lebt droben im Licht — *wie wir das auch von unseren geliebten Toten glauben*. Aber hier erhebt sich sofort wieder der Gegensatz: das gerade sollte vermieden werden, daß Jesu ewiges Leben mit dem der anderen Toten auf eine Linie gestellt werde. Er kann hierin nicht nur einer unter Vielen sein. Es *muß*, sagt man, mit ihm eine eigene, besondere Bewandtnis gehabt haben. Wenn wir für seine Überwindung des Todes keinen andern Beweis hätten, als bei unseren Toten, so fiele alles ins Ungewisse. Dieser Einwand trifft in der Tat den wesentlichen Punkt. Wenn seine Unsterblichkeit nur ebenso geartet ist, wie unsere eigene, dann kann sie nicht mehr als Beweisgrund unserer Hoffnung dienen. Die Sache läge vielmehr umgekehrt: weil und soweit wir glauben, daß wir leben werden, ob wir gleich sterben, darum und soweit können wir auch seines unzerstörten Lebens gewiß sein. Und das ist Vielen nicht genug. Sie verlangen eben einen objektiven unumstößlichen Beweis, daß es ein ewiges Leben giebt. Und darum kehren sie doch wieder zu der Anschauung zurück, daß das handgreifliche unumstößliche Wunder der Auferweckung Jesu der unentbehrliche Pfeiler ihres eigenen Glaubens und des Christentums überhaupt sei. Leider ist zu befürchten, daß dieser Pfeiler niemals wieder so fest und unerschütterlich dastehen wird, wie er einst unseren

Vätern gestanden hat. Denn in irgend einer Form nagt auch bei den Gläubigsten der Zweifel an den Erzählungen der Evangelien. Und wenn wir ermahnt werden, diese müsse man eben glauben, so ist solche Forderung heute unverständlich und ohne Sinn geworden. Das Wort „glauben" ist hier gemißbraucht. Einer Tatsache der Vergangenheit gegenüber ist es überhaupt nicht anwendbar. Entweder ist sie über alle Zweifel bewiesen, dann braucht man sie nicht zu „glauben", oder sie ist unsicher, dann wäre solches „Glauben", d. h. Unterdrückung und Übertäubung des Zweifels eine Unehrlichkeit. In diesem Falle aber wäre es ganz besonders verkehrt, die Überzeugung des eigenen ewigen Lebens auf einen gewaltsam dem Zweifel abgerungenen, also doch immer ziemlich unsicheren Tatsachen-„Glauben" gründen zu wollen. Wie leicht kann das Gebäude einstürzen und wie wenig fest steht es tatsächlich bei so Vielen da, die den rechten Glauben zu haben meinen! Unser Ewigkeitsglaube muß, wenn er Bestand haben soll, andere Gründe haben, als einen Tatsachenbericht voll von Widersprüchen und Unglaublichkeiten. Aber auch wenn die Evangelienberichte viel widerspruchsloser und sicherer wären, als sie sind, so könnte doch unser Glaube auf ihnen nicht ausruhen. Denn in so ernster Frage kann jeder nur auf grund eigener Erfahrung und Überzeugung urteilen und glauben, und nicht auf fremde, für uns in letzter Linie unkontrolierbare Erlebnisse hin. Was Paulus und die Evangelien uns berichten, ist aber schließlich doch nur, daß die Jünger des Lebens ihres Herrn gewiß geworden sind, und daß ihre Erfahrungen ihnen so zwingend und beweisend erschienen, daß sie ihr ferneres Leben darauf gegründet haben.

2. Die Lehre vom Tode des Messias. Zu den aus der Urgemeinde überkommenen Lehrsätzen (1. Kor. 15, 3) gehören auch die Worte:

Christus ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften.

Ähnlich formelhaft klingen bei Paulus die Sätze:

1. Thess. 5, 10: unser Herr Jesus Christus, der für uns[1] gestorben ist, damit .. wir mit ihm leben sollten.
Gal. 1, 4: der sich selbst dahingegeben hat für unsere Sünden.
Röm. 4, 25: der dahingegeben ist um unserer Übertretungen willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen[2].

Wenn man an diesen Stellen die eigentlich paulinischen Zusätze abzieht, so bleibt der Gedanke übrig, der auch 1. Kor. 15, 3 als ein Lehrsatz aus der Urgemeinde erscheint.

Wir haben gesehen, daß der Gedanke der Wiederbelebung und Erhöhung Jesu, den ältesten Jüngern subjektiv gewiß durch die Erscheinungen, an Überzeugungskraft für die alte Gemeinde mächtig gewonnen hat dadurch, daß man die „Auferstehung am dritten Tage" als einen uralten Gottesgedanken in den

1. Statt „für uns" kann man auch übersetzen „unsertwegen"; aber die beiden hier in Frage kommenden griechischen Präpositionen „wegen" (περί) und „für" (ὑπέρ) sind in dieser Zeit fast ganz gleichbedeutend, so daß es falsche Pedanterie wäre, hier zu unterscheiden.

2. Der Parallelismus der Glieder, in dem der Tod für die Sünde, die Auferstehung für die Rechtfertigung wichtig ist, hat keine ernstliche theologische Bedeutung (obwohl hierauf theologisch viel gebaut worden ist); es ist einfach die rednerische Zerlegung eines Gedankens: gestorben und auferstanden (beides darf nicht getrennt gedacht werden) wegen der Sünden(vergebung) und der Rechtfertigung (beides fällt sachlich zusammen).

Schriften nachweisen konnte. Wie viel erleuchtender war es noch, daß man auch „das Ärgernis des Kreuzes" (σκάνδαλον), wie Paulus (Kor 1, 23) sagt, durch einen Schriftbeweis aus der Welt schaffen und auch hierin einen uralten Plan Gottes nachweisen konnte: „Nach den Schriften" ist Christus gestorben. Dies ist ein Grundgedanke in den meisten Reden der Apostelgeschichte von der Pfingstrede des Petrus an, wo von „Gottes festgesetztem bestimmtem Ratschluß und Vorherbestimmung" (2, 23; 3, 18) die Rede ist, bis zu Philippus, der dem Kämmerer aus Mohrenland den Jesajas auslegt (8, 32ff.), und Paulus in der Synagoge zu Antiochia (13, 27). Ja, auch in der evangelischen Überlieferung findet sich mehrfach der Gedanke, auch in Worten Jesu, daß „der Messias solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte" (Lk. 24, 26f.), so bei der Verhaftung (Mk. 14, 49), beim letzten Mahle (14, 21), beim Abstieg vom Verklärungsberge (Mk. 9, 12). Es ist dies die älteste und einfachste Form, in der man sich in den Tod Jesu zu finden, sich mit ihm „abzufinden" vermocht hat. Es war doch trotz allem eine harte schmerzliche Zumutung, daß Jesus ihnen entrissen wurde, es war in den Augen des Volkes und gewiß auch oft in den Herzen der Jünger ein schwerer „Anstoß", ein Hindernis des Glaubens, eine Versuchung zur Untreue, daß der zur Königsherrschaft Berufene den Sklaventod gestorben war. Gewiß — seit den Tagen der Erscheinungen war dieser entsetzlichen Erinnerung der schärfste Stachel genommen, aus dem vermeintlichen Gottesgericht war ein Sieg, war der Anfang der Herrschaft Gottes geworden —, wie schmerzlich aber die Katastrophe in den Seelen der Jünger nachzitterte, das kann man aus dem Tone vernehmen, in dem sie sich von diesen Dingen erzählt haben. Der Spott der Hohenpriester: „Andern hat er geholfen; sich selber kann er nicht helfen, der Messias, der König Israels! Nun mag er doch vom Kreuze herabsteigen, daß wir es sehen und glauben" (Mk. 15, 31f.) gellte ihnen noch in den Ohren, sie konnten es nicht vergessen. Ja, die Überlieferung hat sogar noch etwas andres nicht vergessen und verschwiegen. Kurz vor dem Tode soll Jesus ausgerufen haben: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?". Wir wissen nicht, wie man in den Besitz dieser Kunde gekommen ist; nach unserer Auffassung (SchrNT, I², 222f.) hat zuerst Matthäus diese Worte aus Ps. 22 als Weisjagungserfüllung in die Leidensgeschichte eingefügt, während die älteste Überlieferung noch nichts davon kannte.

Aber seitdem Maurenbrecher gerade hierin einen allerechtesten Zug zu finden geglaubt hat, das Zeugnis des inneren Zusammenbruchs und der Verzweiflung Jesu, wollen wir uns auf unsere literarische Hypothese (die wir gleichwohl für richtig halten) hier nicht steifen, sondern mit der Möglichkeit rechnen, daß schon die ältesten Jünger von diesem Ausruf gewußt hätten, und daß er ihnen ein schmerzliches Problem gewesen wäre. Es wäre dann freilich ein leuchtendes Zeugnis für die Größe Jesu, daß sie trotzdem nicht an ihm irre geworden sind, ein Zeugnis für ihre Ehrlichkeit und ihr gutes Gewissen, daß sie das Wort nicht haben verschwinden lassen. Sie können es dann aber nur als den Tiefpunkt des Leidens angesehen haben, daß Gott wirklich eine Zeit lang seine Hand von dem Gekreuzigten abgezogen, und daß Jesus das in tiefster Seele empfunden hätte. Es wäre recht eigentlich eine Illustration zu den Worten des Paulus: „er hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht" (2. Kor. 5, 21), d. h.

öffentlich als Sünder hingestellt, als einen „Verfluchten" (Gal. 3, 13), von dem Gott nichts wissen will. Aber dieselben Jünger, die dies tiefste Leiden ihres Herrn so mitempfanden, hätten zugleich auch den Trost gehabt, daß dies Weissagungsworte sind, in denen der Psalmist das Leiden nicht eines beliebigen Gerechten sondern eben des Messias vorhergesagt hatte. Und damit war diesem Furchtbarsten die Spitze abgebrochen. Auch diese tiefe Gottverlassenheit konnte ihm nicht erspart werden, da es nun einmal so vorher bestimmt war. Und so hat man allmählich immer mehr die ganze Leidensgeschichte im Lichte der Weissagung, besonders der beiden Psalmen 22 und 69 betrachtet, nicht nur so, daß man einzelne geschichtliche Tatsachen schon dort bezeugt fand, sondern auch so, daß man die Vorgänge jenes Tages, von deren Einzelheiten man wenig genug mit angesehen hatte, nach dem Vorbilde jener Psalmen und andrer Weissagungen erzählte[1]. Vor allem aber war der Tod des Messias in der Schrift geweissagt — sagt Paulus. Auch hier ist es nicht ganz leicht, die Stellen zu nennen, in denen „alle Propheten von Moses an" (Lk. 24, 27) davon geweissagt haben sollten. Es ist sehr merkwürdig, daß in den Reden des Petrus, Stephanus und Paulus in der Apostelgeschichte zwar immer im allgemeinen gesagt wird, daß die Propheten es geweissagt hätten, aber keine einzige schlagende Stelle wörtlich angeführt wird[2]. Nur in der Philippus-Erzählung wird Jes. 53 herangezogen, aber merkwürdigerweise nicht die eigentlich charakteristischen Verse 4—6, die für uns die eigentliche Charfreitags-Prophetie sind, sondern erst die V. 7—8. Hier wird zwar die stumme Geduld des zur Schlachtbank geführten Lammes betont, aber von dem Opfercharakter seines Todes und von seiner Sühnewirkung nicht gesprochen; um so stärker wird hervorgehoben, daß „in der Erniedrigung sein Gericht aufgehoben wurde", daß „seine Nachkommenschaft" unzählig ist, und daß „sein Leben von der Erde genommen wird" — d. h. die sieghaft-freudigen Töne überwiegen, die Auferstehung steht im Vordergrunde, die

1. Vgl. SchrNT. I², 46f. und die Schrift von Feigel, Der Einfluß des Schriftbeweises . . auf die Leidensgeschichte 1910. Man lese u. a. folgende Stellen:

Ps. 22, 7ff. Ich bin ein Wurm und kein Mensch,
ein Hohn der Leute und vom Volke verachtet!
Alle, die mich sehen, spotten über mich,
rümpfen die Nase, schütteln den Kopf.
Stelle deine Sache Jahve anheim! Er mag ihm helfen,
Er errette ihn, hat er Gefallen an ihm.
16 Mein Gaumen ist ausgetrocknet gleich einer Scherbe,
Und meine Zunge angeklebt an meinen Schlund.
19 Sie teilen meine Kleider unter sich
Und werfen das Loos über mein Gewand.
Ps. 69, 9 Ich bin meinen Brüdern fremd geworden
Und unbekannt den Söhnen meiner Mutter.
Denn der Eifer um dein Haus hat mich gefressen,
Und die Schmähungen der, die dich schmähen, sind auf mich gefallen.
22 Sie gaben mir Galle zur Speise
Und als mich dürstete, tränkten sie mich mit Essig.

2. 2, 23; 3, 18; 13, 27. Nur in dem Gebet 4, 25ff. werden die ganz allgemeinen Worte Ps. 2, 1f. auf Herodes und Pilatus bezogen, und 4, 11 wird das Wort von dem „verworfenen Stein, der zum Eckstein geworden ist" auf Jesus gedeutet. Aber daß man zu einer solchen bildlichen Andeutung greifen mußte, ist lehrreich für den Mangel an schlagenden Stellen.

in Erhöhung verwandelte Erniedrigung ist das Pathos der Stelle. Das paßt zu der Grundstimmung der alten judenchristlichen Quelle sehr gut. Und wenn wir uns in den Briefen des Paulus umsehen, so bemerken wir mit Erstaunen, daß nur ganz spärliche (eigentlich nur Röm. 15, 3 = Ps. 69, 10) Andeutungen, aber nur eine einzige deutlichere Anspielung (Röm. 4, 25) an prophetische Weissagungen sich findet; mit dieser aber hat es, wie wir sehen werden (S. 82), eine besondere Bewandtnis. Trotz der spärlichen Zitate kann aber kein Zweifel sein, daß außer den Psalmen 22 und 69 besonders das Kapitel Jes. 53 die Hauptquelle des Schriftbeweises für den Tod Jesu gewesen ist. Von wem auch der Prophet hier geredet haben möge, hier war doch jedenfalls das unschuldige Leiden eines Gerechten geweissagt.

3 Verachtet war er und von Menschen verlassen,
Ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit
Und gleich einem, vor dem man das Antlitz verhüllt,
Ein Verachteter, und wir hielten nichts von ihm.

4 Aber unsere Krankheiten — er hat sie getragen
Und unsre Schmerzen — er lud sie auf;
Wir aber hielten ihn für den Gestraften,
Von Gott geschlagen und gedemütigt.

5 Und doch war er durchbohrt um unserer Missetaten willen,
Zerschlagen wegen unsrer Sünden.
Zu unserm Heil ward er gezüchtigt
Und durch seine Striemen sind wir geheilt.

6 Wir alle irrten umher wie Schafe,
Ein jeder sah auf seinen Weg;
Aber Jahve ließ ihn treffen
Die Schuld von uns allen.

7 Da er gequält ward, beugte er sich demütig
Und tat seinen Mund nicht auf;
Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird
Und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.

12 Darum gab ich ihm unter den Vielen ein Erbe
Und mit den Starken soll er die Beute teilen,
Dafür daß er seine Seele zum Tode ausgoß
Und zu den Missetätern sich zählen ließ,
Während er die Sünde der Vielen trug
Und für die Missetat der Vielen der Mittler ward.

Kein Wunder, daß man in diesen Worten das unschuldige Leiden Jesu beschrieben sah, zumal da auch sonst der „Knecht Gottes" des zweiten Jesaja-Buches (Kap. 40 ff.) in so vielen Zügen als eine Weissagung auf Jesus aufgefaßt wurde[1]. Um so besser würde diese Stelle passen, wenn man auch im Urtext bereits eine Weissagung auf die Auferstehung hätte finden können, wie dies in der griechischen Übersetzung möglich ist (vgl. Apg. 8, 33 und dazu SchrNT. I², 565). Neben dieser Jesaja-Stelle ist natürlich auch Hosea 6, 2 wichtig gewesen. Wie man in dieser Stelle die Auferstehung Jesu bezeugt fand (S. 68), so natürlich

1. Vgl. z. B. Lk. 4, 17 f.; 7, 22 mit Jes. 61, 1 f. 58, 6; ferner Apg. 3, 13; 4, 27 u. a. Stellen, wo Jesus „der Knecht Gottes" (παῖς θεοῦ) heißt.

auch das Leiden Jesu. Außer diesen Stellen mag freilich die Auslegungskunst der alten Gemeinde, die wir uns in dieser Beziehung nicht findig genug denken können, noch manchen mehr oder weniger deutlichen Hinweis auf den Tod Christi im AT. gefunden haben. Der Mangel an schlagenden Stellen im NT. braucht nicht darauf schließen zu lassen, daß es den Jüngern an Stoff in dieser Beziehung gefehlt habe. Er kann sich auch so erklären, daß der Verfasser der Apostelgeschichte sich mit kurzen allgemeinen Andeutungen begnügen konnte, da jedem Leser sofort reichliche Beispiele zur Verfügung standen.

Man hat nun freilich aus der Spärlichkeit der neutestamentlichen Stellen auch einen ganz andern Schluß gezogen — ähnlich wie bei der Auferstehung —, daß nämlich das eigentliche Beweismaterial nicht aus den kanonischen Schriften geschöpft sei, sondern aus einer für uns verschollenen Geheim-Tradition. Die Lehre vom Tod des Messias habe gewissen jüdischen Kreisen schon vorher festgestanden auf Grund irgendwelcher apokrypher Weisſagungen, so daß es für die Jünger garkeine Schwierigkeiten gehabt habe, sich mit den Tod Jesu abzufinden. Merkwürdigerweise wird diese Theorie von Maurenbrecher vertreten, der doch sich nicht genug tun kann, den völligen Zusammenbruch Jesu und seiner Jünger mit starken Farben zu schildern. Die Geheim-Tradition, die ihnen kurze Zeit nachher so sicher und klar ist, daß sie darauf hin ein neues Leben zu beginnen wagen, sie war ihnen im kritischen Augenblick völlig entschwunden, und Jesus, der bei Caesarea Philippi die dunkle Lehre vom Menschensohn verkündigt hat, war in der Stunde des Todes hiervon völlig verlassen. Trotz dieser Widersprüche wollen wir aber die Annahme Maurenbrechers prüfen. Denn er hat doch wenigstens den Versuch gemacht, für das Vorhandensein dieser allzu geheimen Geheim-Tradition eine Art von Beweis zu liefern.

Er meint nämlich, in den eigentümlich geformten Worten der zweiten Leidensverkündigung Mk. 9, 31 einen Rest dieser dunklen Lehre zu finden. Wenn es hier heißt:

> der Menschensohn wird in die Hände der Menschen übergeben,
> und sie werden ihn töten
> und getötet wird er nach drei Tagen auferstehen

so ist diese Form allerdings viel weniger (oder vielleicht garnicht) nach der späteren Wirklichkeit gefärbt, als die anderen Leidensverkündigungen 8, 31 und besonders 10, 33f., die geradezu eine kleine Passionsgeschichte in Weisſagungsform darstellten in genauer Korrespondenz zu den später erzählten Vorgängen. Die zweite Leidensverkündigung 9, 31 dagegen sieht viel mehr aus wie ein Stück Lehre, als wie eine Weisſagung oder gar Erzählung. Darin wird man Maurenbrecher unbedingt zustimmen müssen. Wenn er aber weiter vermutet, die Worte seien eine Anspielung auf eine uralte Lehre vom Menschensohn, der sterben müsse, so hat er zunächst den Sinn der Stelle selber und den Zusammenhang gegen sich. Denn aus der völligen Ratlosigkeit der Jünger (9, 32: sie aber verstanden das Wort nicht und fürchteten sich ihn zu fragen) ist zu entnehmen, daß das, was Jesus soeben gesagt hat, etwas völlig Neues und Unerhörtes war. Und zwar liegt das Paradoxe darin, daß der „Menschensohn" in die Hände der Menschen gegeben werden soll. Das wäre nichts Besonderes, wenn dieser „Menschensohn" ein gewöhnlicher Mensch wäre. Nach dem Zusammen-

hang und andern Stellen ist er das aber nicht, sondern ein himmlisches, erhabenes Wesen, von dem man alles andre erwarten sollte, als daß Menschen ihn töteten. Vollends unberechtigt ist nun aber die Sicherheit, mit der Maurenbrecher behauptet, die Menschensohn-Überlieferung, die im Buche Daniel benutzt sei, habe ursprünglich (vor Daniel) den Zug enthalten, daß der Menschensohn selbst mit dem Tiere kämpfen und daß er zunächst von dem Feinde besiegt werden müsse; aber die Zeit seiner Schwäche werde nur dreieinhalb Zeiten dauern; dann werde er sich erheben und werde nun seinerseits das Tier vernichten. Es ist nicht die leiseste Spur vorhanden, daß die Menschensohn-Figur, wie Daniel sie übernommen hat, jemals diesen Zug enthalten habe[1]. Der Versuch Maurenbrechers muß also als gescheitert angesehen werden. Das Buch Daniel hat vielmehr darin den Ton für immer angegeben, daß mit der Figur des Menschensohns die Vorstellung der „Erhöhung", der „Weltherrschaft" unlöslich verbunden bleibt; der Leidensgedanke paßt also zu ihr wie die Faust aufs Auge; es ist also die Verkündigung Mk. 9, 31 eine unerhörte Paradoxie.

Daß überhaupt der Gedanke des Todes des Messias den Juden oder auch nur gewissen Kreisen des Judentums vertraut gewesen sei, glaubt man mit Hinweis auf die Stelle im 4. Esra-Buch (7, 29 Kautzsch II, S. 370) belegen zu können, wonach der Messias nach 400 Jahren seines Regiments sterben werde. Diese Aussage ist klar und unbestreitbar, aber sie lehrt eben etwas völlig andres, als man herauszulesen pflegt. Denn der Messias stirbt hier, nachdem er seine messianische Aufgabe voll gelöst hat, ebenso wie nach 1. Kor. 15, 24. 28 Christus nach Beendigung seines Kampfes die Herrschaft an Gott zurückgibt. Es liegt hier nur der Gedanke vor, daß die Zeiten des Messias zeitlich begrenzt sind, und das wieder hängt mit der in der Apokalyptik herrschenden Verdoppelung des eschatologischen Heilsbildes zusammen (am deutlichsten Offenb. 20 u. 21). Daß aber der Messias zu Beginn seines Werkes sterben und daß sein Tod ein oder das Hauptmittel zur Vollbringung dieses Werkes sein werde, ist nirgends bezeugt[2]. Vor allem ist es den Juden etwas Unfaßbares, daß der „König Messias" den Sklaventod am Kreuze sterben werde. Dies hat ein Kenner des damaligen Judentums und all seiner „Geheimtraditionen", der deswegen eine Autorität ersten Ranges ist, wohl gewußt und hat das Kreuz des Messias als

1. Wenn im heutigen Daniel „vollständig dunkel bleibt, wer eigentlich das furchtbare Tier vernichtet hat" und wenn „nur in ganz unpersönlichen Ausdrücken von der Besiegung und Tötung des Tieres gesprochen wird", so ist das kein Beweis dafür, daß in der Vision des Daniel hier eine Lücke vorhanden ist, sondern es entspricht das dem von Baldensperger fein beobachteten Stil dieses Apokalyptikers (Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903, S. 98; noch schärfer in der früheren Bearbeitung, D. Selbstbewußtsein Jesu 1888 S. 62): „die bunten, hellen Farben, mit welchen die Propheten malen, weichen einem ernsteren kälteren Colorit. In himmlischer Ruhe verweilend, erscheint der Betagte . . Stühle werden aufgestellt, das Gericht gehalten, dem einen die Herrschaft abgenommen, dem anderen das Reich übertragen". S. 63, Anm.: „Gerade der forensische Charakter, die unwidersprochene Ausführung des Urteils, ist das Eigentümliche der Szene. Gott tritt nicht aus seiner Ruhe heraus: das Tier wurde getötet, sein Leichnam wurde dahingegeben" . .

2. Schürer II[4], 650f. zeigt, daß die jüdische Auslegung dem Kapitel Jes. 53 nicht den Gedanken des Todes des Messias abgewonnen hat. Und noch der schriftgelehrte Verf. des Matthäus-Evangeliums deutet das „Tragen der Krankheit" auf die Krankenheilungen Jesu (9, 17).

ein Skandalon für die Juden bezeichnet (1. Kor. 1, 23). Daß die alte Gemeinde, nachdem sie in Jesus den Messias erkannt hatte, außer durch den Schriftbeweis auch noch in einer – ziemlich zweifelhaften – Bekanntschaft mit dem heidnischen Mythus des sterbenden und auferstehenden Gottes eine Hilfe fand, sich mit diesem Skandalon abzufinden, ist eine abstrakte Möglichkeit, die wir nicht völlig leugnen wollen, die uns aber doch recht unwahrscheinlich erscheint. Die späteren Heidenchristen mögen durch diese Vorstellungen gewissermaßen vorbereitet gewesen sein auf die Botschaft vom Kreuze, sie mögen und werden sich dies neue Mysterium nach den ihnen bekannten gedeutet und nahegebracht haben – daß aber Kephas und seine Genossen sich an diesem Mythus, wenn sie ihn wirklich gekannt haben sollten, aufgerichtet hätten, das kann man zwar behaupten, aber nie wahrscheinlich machen.

Wichtiger ist für uns, den tieferen religiösen Gedanken zu erkennen, der in dem Worte „nach den Schriften" sich verbirgt. Je kleinlicher und gezwungener uns der Einzelbeweis anmutet, der so oft dem ursprünglichen Sinne der alttestamentlichen Schrift ins Gesicht schlägt, um so mehr müssen wir bedenken, daß es den ältesten Christen nicht sowohl auf die Einzelheiten ankam, als auf den Grundgedanken, daß der Tod Jesu nicht ein Mißlingen des Planes Gottes bedeutet, sondern von Anfang an ein fester Punkt des Programms war. Es liegt die Vorstellung zu Grunde, daß alles, was geschieht, vorherbestimmt ist, insbesondere das ganze System der Ereignisse der Endzeit. Dieser durchgeführte Determinismus ist nur die Kehrseite des jüdischen Gottesbegriffs, für den die Unveränderlichkeit und Beständigkeit des Wollens wesentlich ist. Ein „Bereuen" früherer Entschlüsse, ein Abweichen von dem einmal gefaßten Plan ist undenkbar[1]. Darum stand mit dem Augenblick, wo Jesus als Messias erkannt war, auch das Weitere dogmatisch fest, daß sein Tod vorher geplant war. Es liegt also nicht so, daß die Jünger erst aus den Todesweissagungen der Schrift die Messianität Jesu erschlossen hätten, sondern umgekehrt: nachdem sie in ihm den Messias erkannt hatten, mußte sein Tod geweissagt sein, und die Einzelbeweise werden erst nachträglich dazu gesucht und „gefunden". Das ist das Richtige an der modernen Hypothese, daß das Wort „nach den Schriften" mehr ein dogmatisches Postulat war, als eine wirklich schon völlig bewiesene Erkenntnis. Daraus erklärt sich auch die verhältnismäßige Dürftigkeit des Beweismaterials. Die ältere Lehre war noch nicht so gewandt in der Auffindung solcher Weissagungen, wie die spätere Zeit, in der ein möglichst reichhaltiger und „geistvoller" Schriftbeweis gewissermaßen Selbstzweck, fast möchte man sagen: Ziel des theologischen Ehrgeizes geworden war. Man vergleiche in dieser Beziehung die Leidensgeschichte bei Matthäus mit der des Markus; wie viel reicher und spezieller ist dort der Beweis geworden!

In dem aus der Urgemeinde übernommenen Satze steht nun auch, Christus sei gestorben „für unsere Sünden" nach den Schriften, und ähnliches kehrt in den andern formelhaften Parallelen (1. Thess. 5, 10; Röm. 4, 25) wieder. Es scheint dies also eine uralte, schon vorpaulinische Lehre zu sein. Und in dem

1. So wird 1. Mos. 6, 6 das „Gott bereute, daß er die Menschen gemacht hatte", in der Septuaginta abgeschwächt wiedergegeben: „er nahm sich zu Herzen".

Augenblick, da man auf Jes. 53 aufmerksam wurde, mußte sich ja der Gedanke einstellen, daß der Tod Jesu nicht nur deswegen notwendig war, weil es einmal so bestimmt gewesen, sondern daß er noch einen besonderen Zweck hatte: „um unserer Missetaten willen", „wegen unserer Sünden", „zu unserem Heil", „durch seine Striemen sind wir geheilt" (Jes. 53, 5; vgl. auch V. 4 und 6. 12)[1]. Auffallend ist nur, daß dieser Gedanke in den Reden der Apostelgeschichte nicht ein einziges Mal vorkommt[2]; ja, Apg. 8, 32 f. fehlen in der Stelle, die Philippus dem Kämmerer erklärt, gerade diese Worte, als ob darauf kein Gewicht gelegt würde. Obwohl Petrus (2, 38; 10, 43) und Paulus (13, 38; 17, 30) die Sündenvergebung verkündigen (vgl. Luk. 24, 47), setzen sie diesen Gedanken nicht mit dem Kreuzestode Christi in Verbindung. Das Fehlen dieses Zuges ist sehr merkwürdig. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat doch sonst in seinen Reden den Ton so ausgezeichnet zu treffen gewußt; er hat uns die kostbarsten Gedanken vorpaulinischen Gepräges erhalten, wie z. B. die Benennung Jesu als „Knecht Gottes", die Erhöhungs-Christologie 2, 36 und andres, wovon wir noch reden werden — wie kommt es, daß er hier einen so wichtigen Zug übersehen oder weggelassen hat? Oder ist etwa die Weglassung gerade das Stilgerechte? War der Gedanke „für unsere Sünden" etwa wirklich in der Urgemeinde noch unbekannt — trotz dem Zeugnis des Paulus 1. Kor. 15, 3? Diese Frage will sehr ernst erwogen sein.

In den Leidens-Verkündigungen Jesu Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33 f. wird zwar die Notwendigkeit des Todes Jesu, — das göttliche „Muß" — sehr stark betont; es wird aber niemals gesagt, daß er einen positiven Zweck für das Heil der Jünger oder der Juden oder aller Menschen hatte. Es ist nun zweifellos die schriftstellerische Absicht des Markus, daß Jesus von diesem Zwecke zunächst nichts sagt: das Geheimnis des Todes, das schon vorher — in den Speisungen — mystisch vorangedeutet war, wird den Jüngern erst allmählich entschleiert. Zunächst bleibt ihnen die offene Ankündigung des Todes 8, 31 ein volles Rätsel (9, 32). Petrus kann eben die Gedanken Gottes nicht fassen (8, 32 f.), und die Zwölf beben vor dem Entsetzlichen zurück (10, 32). Erst der Ehrgeiz der Zebedaiden löst Jesus vollends die Zunge; ihrer weltlichen Gesinnung stellt er das Wort vom Dienen gegenüber und löst das Rätsel des Leidensgeheimnisses, indem er den Sinn der Lebenshingabe des Menschensohnes deutet — ein Lösegeld für Viele (10, 45). Zweierlei sagt Markus hier: erstens, daß Jesus

1. Besonders deutlich ist in dieser Beziehung die griechische Übersetzung des Jesajas, wo *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίας ἡμῶν* Schlag auf Schlag einander folgen. Hierauf spielt Röm. 4, 25 an: *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*, was sich wörtlich in unsern LXX nicht findet. Erst in V. 12 findet sich die Parallele

ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ,
καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη,
καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν,
καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη,

aber die letzte Zeile weicht vom Urtext erheblich ab und steht dem Paulus näher, so daß man beinah an christliche Bearbeitung des Septuaginta-Textes denken möchte.

2. Die Stellen, in denen Jesus als „Heiland" bezeichnet wird, erwähnen gerade den Tod Jesu nicht (Apg. 4, 12; 5, 31), und der Begriff „Heiland" (*σωτήρ*) ist eher hellenistisch als jüdisch oder judenchristlich (s. meinen Artikel Heiland in RGG II, 2019 ff.).

selber schon den Jüngern seinen Tod so gedeutet habe, zweitens, daß die ältesten Jünger sich sehr schwer in den Gedanken seines Todes haben finden können. Ist es nun auch geschichtlich richtig, daß Petrus und die Seinen die Lehre vom Lösegeld gekannt haben?

Sehr auffallend ist das Verhalten des Lukas demgegenüber. Zwar hat er das Unverständnis des Petrus gestrichen (Mk. 8, 32), aber das mangelnde Verständnis der Zwölf hat er 9, 45 womöglich noch stärker betont als Markus und hat es 18, 34 noch einmal hinzugefügt: „Und sie begriffen nichts von diesen Dingen, und dies Wort war vor ihnen verborgen, und sie verstanden das Gesagte nicht". Aber die Lösung des Rätsels, das Wort vom Lösegeld (Mk. 10, 45), teilt er nicht mit. Man pflegt das dadurch zu erklären, daß er die Geschichte vom Ehrgeiz der Zebedäus-Söhne aus Schonung für die berühmten Jünger unterdrückt habe, aber wie leicht war es möglich, die Worte vom Dienen und dem Lösegeld auch ohne diese Geschichte beizubehalten! Ja, er hat ja auch die Worte vom Dienen an einer späteren Stelle (wohl aus anderer Quelle: Q oder LQ) gebracht, beim letzten Mahle (22, 24 ff.) — aber das Wort vom Lösegeld bietet er auch hier nicht! Wie ist das zu verstehen? Ein Zufall ist ausgeschlossen, denn genau dieselbe Beobachtung machen wir an einer andern wichtigen Stelle — bei den Abendmahlsworten.

Markus bietet das Wort zum Brote (14, 22) freilich nur in der kurzen Form: „dies ist mein Leib" — ohne eine Andeutung einer Sühne- oder Heilsbedeutung des Todes Jesu; dagegen lautet das Wort zum Becher bei ihm: „dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen ist für viele" (14, 24). Hier ist, wenn auch nur in sehr kurzer Andeutung, ausgesprochen, daß das Blutvergießen Jesu Vielen zu Gute kommen soll — Matthäus fügt hinzu (26, 28): „zur Vergebung der Sünden". Aber dies Wort zum Becher fehlt überhaupt in dem älteren, kürzeren Lukas-Text, der mit den Worten: „dies ist mein Leib" (22, 19 a) schließt[1]. Damit fehlt aber die Deutung des Todes als Sühne- oder Opfer- oder Heils-Tod. Das ist um so auffallender, als Lukas doch die vollere Form der Worte aus Markus kannte; ferner: Lukas kannte doch auch die Lehre des Paulus. Wie kommt er dazu, diese Worte und damit den wichtigen Gedanken des Opfertodes überhaupt wegzulassen? Stand er, der Verf. auch der Apostelgeschichte, ihm zweifelhaft oder ablehnend gegenüber? Dies ist bei einem Verehrer des Paulus, bei einem Schriftsteller um die Jahrhundertwende, als bereits der 1. Petrus-Brief und der Hebräer-Brief vorhanden waren, kaum denkbar. Noch viel undenkbarer ist freilich sein Verhalten, wenn er ein Zeitgenosse, Schüler und Reisebegleiter des Paulus war. Allerdings muß man zugestehen, daß er für diesen Gedanken kein großes Interesse gehabt haben kann, denn z. B. in der Rede des Paulus vor Agrippa, aus der wir seine, des Schriftstellers, Gedanken vielleicht am besten kennen lernen (Apg. 26), schweigt er ebenfalls von dem Tode Christi wegen der Sünden. Aber andrerseits ist gerade Lukas doch derjenige, der die Sünderliebe Jesu so stark betont, er allein hat das Wort: „der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene"; und zwar bietet er dies Wort (19, 10) in un-

1. Vgl. SchrNT.[2], 508 ff. Erst eine spätere Hand hat aus 1. Kor. 11, 24 f. (nicht aus Markus) die Worte „der für euch gegeben wird" und „das vergossen wird für viele" hinzugefügt.

mittelbarer Nähe des Zusammenhangs, in dem Markus das Wort vom Lösegeld enthielt. Und doch ist er an den entscheidenden Stellen dem Gedanken des Sühnetodes geradezu aus dem Wege gegangen! Dies Verhalten des Lukas gehört zu den rätselhaftesten Erscheinungen in unsern Quellen. Ich weiß keine andere Lösung als die, daß Lukas noch ältere Quellen als den Markus besaß, und daß er durch Vergleich mit ihnen erkannte, daß sowohl das Wort vom Lösegeld wie die Markus-Form der Abendmahlsworte über das, was eine ältere Überlieferung besagte, wesentlich hinausgehen; so hat er denn diese älteren Formen vorgezogen und damit ein Zeugnis abgelegt, daß jedenfalls nicht in allen Kreisen der Urgemeinde die Beziehung des Todes Jesu auf Sünden-Sühne und Sünden-Vergebung so klar erkannt war, wie es nach der Darstellung des Markus und nach den Worten des Paulus scheinen könnte. Eine Erinnerung an diese Tatsache ist auch vielleicht der bei Markus so stark betonte Zug, daß die Jünger sich in den Todesgedanken nicht finden konnten. Jedenfalls war, wie wir gesehen haben (S. 43 f.), die Feier des Brotbrechens in der Urgemeinde anfangs nicht eine Feier des Todes Jesu, und der Gedanke an die von ihm beschaffte Sündenvergebung trat noch völlig zurück.

Nun steht doch aber die Aussage des Paulus 1. Kor. 15, 3 da als ein Zeugnis, daß das „für unsere Sünden" schon ein Gedanke der Urgemeinde war. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß Paulus diese Worte mehr von sich aus, als eigene Interpretation, hinzugefügt habe. Es ist aber auch möglich, daß gewisse Kreise der Urgemeinde, die in der evangelischen Überlieferung und in den Reden der Apostelgeschichte nicht so zu Worte kommen, etwa die hellenistischen Kreise des Stephanus, diese Gedanken stärker betont hätten, als etwa Kephas und seine Gefährten. Dies wäre sehr leicht denkbar. Denn der Gedanke des Opfertodes eines Menschen ist im großen und ganzen eher ein hellenistischer als ein jüdischer[1]. Wie es hiermit stehen möge — es läßt sich die Wahrscheinlichkeit nicht in Abrede stellen, daß der Satz „Christus gestorben für unsere Sünden" schon vor Paulus vorhanden war, wenn er auch nicht so in den Mittelpunkt gerückt und nicht so tief durchdacht worden ist, wie Paulus es dann getan hat.

Jedenfalls hat es an einer ausgebildeten und theologisch begründeten *Lehre* über diesen Punkt vor Paulus noch gefehlt. Das „für unsere Sünden" oder „um unserer Übertretungen willen" ist noch sehr allgemein uud unbestimmt. Insbesondere schwankt *ein* Punkt in der Überlieferung: das „für *uns*", „für *unsere* Sünden" bei Paulus, dem ein „für *euch*" in den Abendmahlsworten 1. Kor. 11, 24 entspricht, hat in den Abendmahlsworten bei Markus keine Parallele. Hier und in dem Worte vom Lösegeld steht: „für *viele*". Dieser Ausdruck stammt aus Jes. 53, 12 (רַבִּים *πολλῶν*). Er hat etwas Unbestimmtes, insofern als nicht deutlich gesagt ist, ob der Tod Christi nur den Jüngern oder auch den Nichtjüngern, ob er der ganzen Menschheit oder nur dem Volke Israel zu gute kommt. Paulus hat ihn ohne Schwanken auf die Christen bezogen: es ist das bei ihm weniger eine Lehre als eine unmittelbare Gewißheit; Christus ist ihm vor allem als der Vergebende entgegengetreten; Liebe und Gnade ist

1. Vgl. 4. Makkabäer 6, 29; 17, 22.

sein Wesen, und so faßt er denn den Inhalt seines ganzen Lebenswerkes dahin zusammen: „er hat sich für mich dahingegeben" (Gal. 2, 20), und so also auch für die andern Christen, die Ähnliches erfahren haben. Es ist aber in hohem Grade zweifelhaft, ob schon den früheren Jüngern, ob insbesondere den nahen Vertrauten Jesu der Gedanke so nahe lag, der Tod Jesu habe *ihnen* Sündenvergebung erwirkt oder er sei um ihrer Sünde willen notwendig gewesen. Denn schon zu Lebzeiten Jesu hatten sie, nachdem sie im Sinne Jesu Buße getan und einer neuen Gerechtigkeit sich ergeben hatten, das Bewußtsein, eben damit zum Reiche Gottes berufen zu sein. Sie waren des zukünftigen Heils gerade als Jünger Jesu unmittelbar gewiß. Sie hatten es ja auch oft mit erlebt, daß Jesus reumütigen Sündern wie dem Gelähmten (Mk. 2, 5) oder der großen Sünderin (Lk. 7, 48) die Gnade Gottes und Vergebung ohne jede weitere Vermittlung angekündigt hatte, sie kannten das Gleichnis von dem Vater, der dem zurückkehrenden verlorenen Sohn mit offenen Armen entgegeneilt — ohne daß ein Wort von Strafe oder Sühne fiele. Sollten sie sich wirklich zu dem Gedanken haben erheben können, zur Sicherung ihres Heils habe noch das Opfer des Todes Christi gebracht werden müssen; es habe noch eines „Lösegelds" oder einer „Erlösung" *für sie* bedurft? Das ist sehr unwahrscheinlich.

Darum drängt sich immer wieder die Vermutung auf, in dem Worte „für viele" sei allerdings ein alter Gedanke erhalten, aber gemeint sei damit *das Volk*, das bisher der Predigt Jesu nicht Glauben geschenkt und nicht Buße getan hat. Wie Jes. 53 der dort geschilderte „Knecht Gottes" die Sünden des Volkes trägt, so würde Jesus sein Leben hingegeben haben, um „die Vielen", die sonst dem Endgericht verfallen wären, weil sie, wie Henoch 98, 10 sagt, sonst „kein Lösegeld haben", aus dem Fluch des Todesverhängnisses zu erretten oder „loszukaufen", indem er, (nach 5. Mos. 21, 22f.) am Schandpfahl hängend, selbst den Fluch auf sich genommen hat (Apg. 5, 30f.; 10, 39; Gal. 3, 13). Daß „Christus für die Sünden gestorben ist", ist ein Gedanke, der schon für die Urgemeinde möglich ist; nur *das* wäre Auslegung des Paulus, daß er aus seiner Erfahrung „für *unsere* Sünden" hinzugefügt hat. Wie im einzelnen jene Opfer- oder Sühne- oder Stellvertretungs-Idee gedacht ist und wie sie sich aus allgemeinen alttestamentlich-jüdisch-hellenistischen Gedanken erklärt, darüber werden wir später reden.

3. *Die älteste Christologie.* a) Wir haben früher den Grundgedanken der neuen Messiaslehre kennen gelernt: Jesus ist durch die Erhöhung Messias *geworden* (Apg. 2, 36). Es ist dies die älteste Lehre über Christus, die wir haben, daher von hohem Interesse, um so mehr als sie später von andern weitergehenden Lehren verdrängt worden ist. Man nennt sie die *adoptianische*, weil nämlich hier ein Akt der *Adoption* (*υἱοθεσία*) angenommen wird; Adoption ist hier gebraucht im Gegensatz zu der natürlichen Sohnschaft, die von Geburt an vorhanden ist. Es liegt also hier der Gedanke vor, daß Jesus nicht von Anfang an Messias oder, wie dafür auch gesagt werden kann, *Sohn Gottes* war, sondern daß er es erst *geworden* ist in einem bestimmten, scharf abgegrenzten Willensakt Gottes. Dies drückt sich besonders darin aus, daß das Psalmwort (2, 7)

Du bist mein Sohn
Heute habe ich dich gezeuget

auf den Augenblick der Erhöhung bezogen wird (Apg. 13, 33). In jener Psalmstelle ist die Rede von der Thronbesteigung eines israelitischen Königs. Nach uralter semitischer Anschauung ist der König ein Sohn Gottes, sei es durch Abstammung oder — wie hier — durch Adoption am Tage der Thronbesteigung. Es ist also ganz aus orientalischem Geiste gesagt, daß Jesus, als er zur Rechten Gottes erhöht wurde, Sohn Gottes geworden ist. Dieser Gedanke klingt auch noch bei Paulus nach, obwohl bei ihm der Begriff des Sohnes Gottes sonst schon einen anderen Sinn bekommen hatte. Röm. 1, 3. 4 heißt es von dem Sohne Gottes, daß er „zum Sohne Gottes in Macht eingesetzt" sei, nach der Auferstehung von den Toten. Hier stoßen zwei verschiedene Formen der Vorstellung zusammen: der Sohn Gottes, der es von allem Anfang an war (Paulus), und Jesus, der nach der Auferstehung „zum Sohne Gottes in Macht", d. h. zum königlichen Weltherrscher erhöht worden ist (Urgemeinde). Die harte Verbindung zwischen beiden Vorstellungen zeigt recht deutlich, daß hier zwei verschiedene Denkweisen auf einander getroffen sind. Die ältere, aus der Urgemeinde stammende, ist nun auch ganz folgerichtig darin, daß sie Jesus vor der Erhöhung als einen Menschen bezeichnet, „einen Mann, von Gott aus bei euch beglaubigt durch Krafttaten und Zeichen und Wunder, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat" (Apg. 2, 22). Man beachte, daß nicht er, sondern Gott die Wunder durch ihn getan hat, er war das Organ Gottes; diese Vorstellung herrscht auch zum Teil noch in der evangelischen Überlieferung, wenn z. B. die Leute nach der Heilung des Gelähmten Gott preisen (Mk. 2, 12), der solche Vollmacht den Menschen gegeben hat (Mtth. 9, 8), oder wenn der Geheilte verkündigen soll, was „der Herr" an ihm getan hat (Mk. 5, 19). Derselbe Gedanke wird Apg. 10, 38 so ausgedrückt, Jesus habe die vom Teufel Vergewaltigten heilen können, weil Gott mit ihm war (auch noch Joh. 3, 2), oder die Erfolge Jesu werden als Erhörung seiner Gebete aufgefaßt (Joh. 9, 31; vgl. Mk. 7, 34). Das Höchste, was von Jesus ausgesagt wird, ist, daß er in der Kraft des Geistes die Dämonen austrieb (Mtth. 12, 28), daß er ein Prophet war, mächtig in Wort und Werk (Lk. 24, 19), durch den Gott sein Volk heimgesucht hat (Lk. 7, 16). Insbesondere wird er als der Prophet bezeichnet, den Mose verheißen hat: „einen Propheten wird euch Gott der Herr erwecken aus euren Brüdern, wie mich" (Apg. 3, 22; 7, 37; 5. Mose 18, 15), also als der zweite Mose, der aus dem Volke Israel hervorgehen wird. Ein andrer Ausdruck, der gern auf ihn angewandt wird, ist „Knecht Gottes" (3, 13. 26; 4, 27). „Ihn sollt ihr hören", heißt es 5. Mose 18, 15, und dies wird wiederholt sogar in der hoch-messianischen Verklärungs-Geschichte, wo Jesus gleichzeitig als Sohn Gottes bezeichnet wird (Mk. 9, 7). Das ist höchst bezeichnend. Auch sonst nämlich hat die Überlieferung den eigentlich ganz unmessianischen, mit der späteren Christologie kaum noch vereinbaren Zug festgehalten, daß Jesus ein „Lehrer" war, und daß er „Schüler" hatte; seine Tätigkeit ist „Predigt", „Verkündigung" des Reiches Gottes (*κηρύσσειν*), und insofern ist er auch der Vorläufer der apostolischen Mission. Gewiß ein Lehrer von besondern Qualitäten, aber doch alles andre als ein Herrscher. Wenn Mark. 1, 22 sagt: „er lehrte wie

einer der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten", so stellt er ihn formal auf dieselbe Stufe mit ihnen; in der Sache freilich will er ihn weit von ihnen unterschieden wissen. Wir werden uns daran gewöhnen müssen, das Wort „Vollmacht" zu verstehen nicht sowohl von der Berechtigung, im Namen Gottes zu reden, wie ein Prophet — auch das liegt darin —, als vielmehr von der Befähigung, von göttlichen Dingen zu reden. Markus scheint hier einem hellenistischen Sprachgebrauch zu folgen, in dem das Wort (ἐξουσία) mehr das übernatürliche Wissen um Gott bedeutet[1]: Jesus redet als Empfänger einer Offenbarung. Als solcher erscheint er auch in dem großen und wichtigen Logion, das wir den „Jubelruf" nennen (Mtth. 11, 25–27; Lk. 10, 21. 22). In ihm ist wohl das Höchste enthalten, was die Urgemeinde von dem irdischen Jesus auszusagen wußte[2]. Kein Zweifel, daß er hier als Einziger unter den Menschenkindern, als „der Sohn" dem „Vater" gegenübersteht. Zwischen ihm und dem Vater besteht ein Verhältnis des Einander-Kennens, das einzigartig ist. Gott hat sich zu ihm offenbarend geneigt und hat ihn „erkannt", und er hat den

---

1. Reitzenstein, Poimandres S. 48, 3: Das ἐξουσίαν ἔχειν ist charakteristisch für den Propheten, der mit der unmittelbaren Anschauung der Gottheit überirdische Kraft verbindet . . Dieser Sprachgebrauch kann sich nur in Kreisen entwickelt haben, in denen das geheime Wissen von der Gottheit übernatürliche Kraft verleiht. In der Tat gehen, wie Prof. Spiegelberg mir nachwies, die Begriffe „Wissen" und „Können" im Ägyptischen besonders eng ineinander über, und die Zauberer sind „Leute, welche Dinge wissen".

2. In SchrNT. z. Mtth. 11, 25ff. habe ich den Versuch gemacht, es als Wort Jesu zu verstehen und es sozusagen in seine Denkweise zurückzuübersetzen; hier kommt es als Gemeindeaussage über ihn in Betracht, wozu namentlich der Gebrauch der 3. Person in der 2. Strophe (V. 27) paßt. E. Norden (Agnostos Theos, S. 277ff.) hat den Nachweis unternommen, daß das Logion (V. 25–30) von dem Verf. von Q einer weitverbreiteten Form religiöser Rede nachgebildet sei; ihm war „ein mystisch theosophischer Traktat bekannt, der schon eine lange Vergangenheit gehabt hatte und der jedenfalls in orientalischen Sprachen fixiert war". Er hat aus ihm „Motive übernommen, mit genauem Anschlusse in Komposition, Gedanken und Worten, ein Weg, auf dem dann der Verf. des vierten Evangeliums mit Erfolg weitergeschritten ist. Aber dem alten Weine haben sie doch eine besondere Würze gegeben". In den theosophischen Traktaten der Gnosis war die Weisheit dieser Welt keineswegs vollkommen ausgeschaltet. Der Verfasser dieses Logion gab ihm aber eine antithetische Spitze gegen solche „gnostischen" Traktate. „Der christliche Soter, von dem die Unmündigen lernen sollen, daß er sanft und demütig von Herzen ist, richtet seinen Appell an die Mühseligen und Beladenen, denen er aus Liebe und Erbarmen den Frieden der Seele geben will. Hier durchblitzt eine neue Sonne das kalte Dunkel der anspruchsvollen Traktate von harten und hochmütigen Magieren, Theurgen und 'Propheten'." Diese Hypothese verdient, aber erfordert auch eine ernstliche Nachprüfung. Richtig ist jedenfalls, daß der Gebrauch des Wortes „erkennen", so gut alttestamentlich er ist, doch auch viel Verwandtschaft hat mit ähnlichen Worten der hellenistisch-orientalischen Gnosis. Nordens Urteil hat jedenfalls Berechtigung für die griechische Übersetzung des Logions, die uns allein vorliegt. Wenn sie, wie wir Theologen bisher sagten, „johanneischen" Klang, wie wir wohl jetzt sagen müssen, „hellenistischen" Klang hat, so müssen wir dabei uns bewußt bleiben, daß dem Matthäus und Lukas die Quelle Q schon in einer griechischen Übersetzung (oder Bearbeitung?) vorlag. Von wem oder aus welchen Kreisen rührt sie her? Aus kleinasiatisch-johanneischen? Nach einer alten Überlieferung, die in den Subskriptionen zum Matthäus-Evangelium vorkommt (s. Tischendorf VIII, 1, S. 212f.), soll Johannes das Matthäus-Evangelium ins Griechische „gedolmetscht" haben; vgl. dazu das Zeugnis des Papias über Matthäus, wonach die in hebräischer Sprache abgefaßten Logia „jeder verdolmetscht habe, wie er konnte".

Vater erkannt, wie kein anderer; ihm hat Gott alles vertraut, darum kann er auch andern solche Kenntnis offenbaren. So hoch er dadurch über allen Menschen steht, er ist doch ein Mensch, wenn auch der höchstbegnadigte. Er ist der Prophet, dem kein andrer zu vergleichen ist. Aber eben darum war er damals noch nicht der Messias-König, weder ein israelitischer noch der Welt-König.

Auch das Bekenntnis des Petrus bedeutete in der alten Überlieferung nur einen kühnen Glauben an seine herrliche Zukunft (Mk. 8, 29), in die den Jüngern bei der Verklärung nur ein kurzer Einblick gestattet wird (9, 3 f. vgl. SchrNT. [2] I, 146 ff. 156 f.); und vor dem Hohenpriester bekennt sich Jesus zwar als Sohn Gottes, aber doch nur in dem Sinne, daß er erst jetzt, in der nächsten Zukunft die dem entsprechende Stellung empfangen wird (Lk. 22, 66 – 71 SchrNT. [2] I, 516 ff.). Die Vorstellungsreihe ist also durchaus folgerichtig: Jesus, ein Mensch, von Gott auserwählt, mit höheren Kräften und Offenbarungen ausgerüstet und zum Messias bestimmt, aber erst nach seinem Tode zum Sohne Gottes erhoben und in die messianische Königswürde eingesetzt.

Aber bei dieser adoptianischen Christologie in ihrer reinen und ursprünglichen Form ist es schon in der Urgemeinde nicht geblieben. Schon in der alten Überlieferung beobachten wir einen weiteren Schritt. Wenn es Apg. 10, 38 (4, 27) heißt, Gott habe Jesum mit dem heiligen Geiste und Kraft gesalbt, und wenn dabei offenbar an die Taufe Jesu durch Johannes gedacht wird, mit der nach der Überlieferung die Verleihung des Geistes unmittelbar zusammenfällt, so ist schon dies eine rückwärtige Verschiebung der Messias-Vorstellung. Zwar die Einsetzung in die Herrschaft, die Krönung zum Messias hat erst nach dem Tode Jesu stattgefunden, aber die Salbung und das heißt: die Weihe, die Designierung zum Könige fand statt bei der Jordan-Taufe. Hier wirkt wohl ein alttestamentliches Vorbild ein, oder wenigstens liegt eine lehrreiche alttestamentliche Parallele vor. Wie Saul und David (1. Sam. 10, 1 f.; 16, 13) durch den Propheten Samuel zum Königtume gesalbt sind, beträchtliche Zeit, ehe sie dann wirklich König wurden, wie sie eine Zeitlang unerkannt im Volke umher gingen, obwohl mit höheren göttlichen Kräften ausgerüstet und wunderbar von Gott geschützt und gestärkt, so war es auch mit Jesus. Er war der heimliche König Israels, von Gott erwählt und geweiht, vom Volke nicht erkannt oder doch nur von Wenigen, wie von den Geistern der Besessenen, die eben aus einer höheren Welt stammen (Mk. 1, 24; 5, 7), von den Jüngern, die ihn eben besser kannten als das Volk und darum eher zum Glauben an ihn kamen, auch besondere Offenbarungen empfingen (Mk. 8, 29; 9, 1 ff.), von einzelnen Menschen, wie dem Hauptmann unter dem Kreuz (Mk. 15, 39), die zur Beschämung der Juden dienen mögen. Die Jünger aber erinnerten sich auch gewisser eigentümlicher Worte Jesu, in denen er von Gott als seinem Vater in besonderm Sinne gesprochen hatte (Mtth. 11, 25 – 27) und davon, daß dies Geheimnis nur Wenigen offenbart werden könne (s. oben S. 87). So wuchs der Gedanke der Gottessohnschaft über die Zeit der himmlischen Erhöhung hinaus, er wurde in das Leben Jesu zurückgetragen, schon der irdische Jesus hatte Anspruch auf diesen Ehrennamen (Mtth. 4, 3; 11, 27; 14, 33). Diese Wendung der Christologie ist von entscheidender Bedeutung für die spätere Kirche geworden. Wir werden später sehen, wie das Erinnerungsbild Jesu allmählich immer mehr von dieser

Idee durchdrungen wird und wie schließlich die Darstellung der Evangelien trotz aller menschlichen Grundfarbe den auf Erden wandelnden göttlichen „Sohn" zeichnet. Die Anfänge hierzu sind in der Urgemeinde vorhanden. Dagegen liegt die letzte Spitze dieser Entwicklung, da man die Gottessohnschaft Jesu als in seiner Geburt begründet ansah, ganz jenseits dieser Zeit. Wir werden erst an einem späteren Punkte der Darstellung davon reden können.

b) Zu den festen Sätzen ältester Christologie gehört der auch von Paulus (Röm. 1, 3) übernommene Gedanke, daß Jesus aus dem Samen Davids stammte. Dies war eine unerläßliche Voraussetzung für den messianischen König der Zukunft. In dem Augenblick also, da man in Jesus den Messias erkannte, stand auch fest, daß er ein Sohn Davids war. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Familie Jesu wirklich ihren Stammbaum auf den König David zurückführen zu können glaubte (wie Paulus seinen Stammbaum auf Benjamin: Phil. 3, 5). Aber auch wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, so würde doch mit innerer Notwendigkeit die Gewißheit entstanden sein, daß Jesus ein Nachkomme Davids war; jedenfalls sehen wir, daß dies von Anfang an ein unbestrittener Punkt der alten Lehre ist. Natürlich war damit eine regelrechte, menschliche Abkunft aus diesem Stamme ausgesagt. In der Zeit, als diese Lehre entstand, hat man also von einer übernatürlichen Geburt ebenso wenig etwas gewußt wie noch Paulus, der Gal. 4, 4 mit den Worten „vom Weibe geboren" zweifellos eine gewöhnliche menschliche Geburt ausdrücken will. Der Gedanke, daß er zwar vom Weibe aber ohne Zutun eines Mannes geboren sei, liegt ihm ganz fern. Fern lag er auch den alten Christen, die mit Aufwand einer gewissen Gelehrsamkeit einen Stammbaum Jesu entworfen haben, durch den die hohe Abstammung Jesu erwiesen werden sollte. Wir haben in den Evangelien zwei verschiedene Versuche dieser Art. Die Genealogie bei Lukas 3, 23–38 führt über David bis auf Abraham in die Urzeiten des menschlichen Geschlechts zurück (SchrNT. [2] I, 434 f.), bis auf Adam. Die leitende Idee scheint gewesen zu sein, Jesus als den zweiten Adam, den Anfänger einer neuen Menschheit darzustellen. Das Register führt nicht über die glänzende Königslinie, sondern durch eine unberühmte Seitenlinie; Jesus ist zwar der Sohn Davids, aber nicht durch Salomo, sondern durch den weniger bekannten Sohn Nathan (2. Sam. 5, 14) oder Natham, wie bei Lukas steht (3, 31). Diese relative Bescheidenheit der Genealogie erweckt ein gewisses Vertrauen; es könnte wirklich eine Familien-Überlieferung benutzt sein. Anspruchsvoller ist das Verzeichnis bei Matthäus (1, 2–16), in dem Jesus als Nachkomme nicht nur des David, sondern auch des Salomo und der folgenden Könige erscheint. Diese Liste ist ganz gelehrt nach der Schrift gemacht und in der Disposition äußerst künstlich (SchrNT. [2] I, 232 ff.), darum sehr viel weniger vertrauenswürdig. In der älteren Textform, die noch in der alten syrischen Übersetzung erhalten ist, führte sie ebenso wie die des Lukas auf Joseph als den Vater Jesu herab, wie es ja auch ganz selbstverständlich ist, daß man einen Stammbaum nur entworfen hat in der Annahme, daß der letzte Sproß wirklich und in natürlicher Weise von diesen Vorfahren abstammt. Die beiden Evangelisten, die ihn in ihre Werke aufgenommen haben, konnten ihn daher eigentlich nicht mehr brauchen, denn sie halten Jesus ja nicht mehr für Josephs Sohn; darum haben sie beide in verschiedener Weise

ihm die Spitze abgebrochen, Lukas 3, 23 durch die eingeschobenen Worte: „Er war (wie man glaubte) der Sohn Josephs" und Matthäus, indem er den Schluß der Genealogie (1, 16) änderte: „Joseph der Mann der Maria, von der Jesus geboren wurde". Es ist aber klar, daß damit die beiden Stammbäume ihre eigentliche Bedeutung verlieren. Daß beide Genealogieen stark von einander abweichen, indem sie nicht einmal den Großvater Jesu übereinstimmend angeben, ist nur ein Zeichen davon, daß sie von verschiedenen Verfassern stammen, die nichts von einander wußten, sondern jeder auf eigne Hand gearbeitet haben.

In diesen Stammbäumen haben wir nun schon ein Stück judenchristlicher Apologetik vor uns: man trat den Beweis an, daß Jesus wirklich der Sohn Davids war. Aber dieser sozusagen gelehrte Beweis ist das Spätere im Vergleich zu der ganz ruhigen und selbstverständlichen Gewißheit, daß Jesus als Messias der Sohn Davids gewesen sein müsse.

Ebenso selbstverständlich ergab sich aus der Weissagung des Micha (5, 1 vgl. Mtth. 2, 5), daß der Messias „in Bethlehem geboren wird". Und so würde vermutlich dies sehr bald und leicht ein ebenso fester Zug der Überlieferung geworden sein, wie die Abstammung von David, wenn nicht eine harte und unwidersprechliche Tatsache im Wege gestanden hätte. Jesus war ein Galiläer; im Markus-Evangelium erscheint Nazareth (1, 9; 6, 1) als seine Vaterstadt, und zwar so selbstverständlich, daß Markus an der zweiten Stelle den Namen, der 1, 9 genannt war, nicht noch einmal wiederholt. Jesus heißt der Nazarener oder Nazaräer (Apg. 2, 22 u. ö.), und seine Anhänger führen noch lange den Namen der Nazaräer (Apg. 24, 5); noch im Johannes-Evangelium erscheint es (1, 45 f.; 7, 41. 52) als ein starker Einwand gegen Jesu Messianität, daß er aus Nazareth stammt: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?" „Der Messias kommt doch nicht aus Galiläa?" „Aus Galiläa steht kein Prophet auf." Das sind jüdische Einwände, die den Christen noch lange vorgehalten sein werden. Darum war es unmöglich, daß die Überlieferung der Bethlehem-Geburt sich sozusagen harmlos und naiv festsetzte. Es war ein Problem, wie die aus dogmatischen Gründen zu fordernde Bethlehem-Geburt mit seiner Herkunft aus Nazareth zu vereinigen sei. Zwei Lösungs-Versuche liegen uns bei Matthäus und bei Lukas vor. Nach Lukas mußten die Eltern Jesu wegen der Schätzung nach Bethlehem reisen, und so fügte es sich, daß Jesus nicht in seiner eigentlichen Heimat sondern in der alten Königsstadt geboren wurde. Nach Matthäus war Bethlehem die eigentliche Heimat der Eltern Jesu; aber aus Furcht vor den Nachstellungen der herodianischen Dynastie siedelten sie nach Nazareth über. Beide Darstellungen sind unmöglich mit einander zu vereinigen, sind unabhängig von einander entstanden und nicht darauf berechnet, ausgeglichen zu werden (SchrNT. [2] I, 239 f. 423 ff.). Auch hier haben wir ein Stück judenchristlicher Apologetik vor uns, das freilich wohl nicht in der allerältesten Zeit entstanden ist. Älter als der Beweis ist die Überzeugung, Jesus müsse in Bethlehem geboren sein, weil es so geweissagt ist.

c) Überall da, wo die David-Sohnschaft Jesu behauptet wird, stehen wir auf menschlichem, nationalem Boden. Jesus war eben doch ein Sohn seines Volkes, er war der berufene König Israels. Diese geschichtlich-irdischen Züge schlagen immer wieder durch. Aber sehr früh ist schon in der alten Gemeinde

das Bestreben unverkennbar, den nunmehr Erhöhten und seinen irdisch-menschlichen Beziehungen Entrückten überhaupt von allem Irdischen zu lösen. Es zeigen sich die Anfänge einer höheren Christologie, die dann bei Paulus zur Vollendung gekommen ist. Sie knüpfen sich an den mystischen Namen „der Sohn des Menschen" oder wie er im Munde der aramäisch redenden Jünger lautete „der »Mensch«", nämlich: der besondre, geweissagte, himmlische »Mensch«, von dem Daniel und Henoch so geheimnisvoll geredet haben. Was immer die Meinung dieser „Propheten" war, in welchem Sinne Jesus das Wort gebraucht haben möge, — hier fragen wir: wie hat die alte Gemeinde ihn gebraucht und gemeint?

Als ein festes Stück der Weissagung kannten die alten Christen den Satz aus Daniel (7, 13), daß am Ende der Tage der „Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen" werde; in dieser und ähnlicher Form begegnet er uns öfter, z. B. Mk. 13, 26; 14, 62b; Offenb. 14, 14. Daß dieser Menschensohn der Messias ist, stand der Auslegung der Zeit, die wir im Buche Henoch (Kap. 62) beobachten, fest. Da nun Jesus der Messias ist, so ist er jener Menschensohn, dessen „Kommen auf den Wolken des Himmels" man erwartet. Ein andrer Ausdruck dafür ist die „Offenbarung" oder „Enthüllung des" jetzt noch verborgenen „Menschensohnes" (Lk. 17, 30), wozu man den parallelen Gedanken 1. Kor. 1, 7 vergleiche, daß die Christen auf „die Enthüllung des Sohnes Gottes warten", den jetzt noch „der Himmel aufnehmen muß" (Apg. 3, 21). Also der Erhöhte ist der „Menschensohn". Darum sagt Stephanus (Apg. 7, 56): „Siehe ich sehe den Himmel offen, und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen". Es spielt nun noch eine andre Form des Gedankens hinein. Im Johannes-Evangelium begegnen wir mehrfach der Formel: „Der Menschensohn muß erhöht werden" (3, 14; 8, 28; 12, 34); er wird vom Evangelisten auf die Erhöhung am Kreuz gedeutet, aber dies ist sicherlich eine Umdeutung. Im Daniel-Buch ist der entscheidende Augenblick der, da der „Menschensohn" zu dem Throne Gottes „hingelangt" und ihm die Weltherrschaft gegeben wird (7, 13f.), und im Henoch-Buch (62, 2f.) wird geweissagt, daß der Menschensohn „auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt wird", ein Ausdruck, der noch Mtth. 19, 28 nachklingt. Die „Erhöhung des Menschensohns" ist also ein fester Terminus der Apokalyptik und bezieht sich auf die Erhebung zur Weltherrschaft. Nun hat die alte Überlieferung, die Lukas 22, 69 aufbewahrt hat, ein Wort Jesu vor dem Hohenpriester erhalten, das aus Anklängen an Dan. 7, 13 und Ps. 110, 1 gemischt ist, aber aussieht, als ob hier ein bestimmtes Schriftwort zitiert werde:

Von jetzt an aber wird „der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes" d. h. jetzt ist der Augenblick gekommen, wo die Weissagung, daß „der Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen wird", in Erfüllung geht. Ob Jesus das Wort wirklich so gesprochen hat oder ob es ihm nur in den Mund gelegt ist — klar ist die Anschauung der alten Überlieferung, daß Tod und Erhöhung Jesu die Erhöhung des Menschensohnes bedeuten. Man könnte meinen, es sei korrekter zu sagen: Erhöhung zum Menschensohn. Aber das ist gerade das Eigentümliche dieser und anderer Aussagen, daß hier nicht zwischen Gegenwart und Zukunft unterschieden wird, sondern daß dasselbe Subjekt in beiden Zeitformen fortdauert, mit andern Worten: hier ist der große Schritt getan, daß nicht mehr blos der

Erhöhte und Wiederkehrende als der Menschensohn bezeichnet wird, sondern daß dieser Name oder Titel in das irdische Leben Jesu zurückgetragen wird (ähnlich wie der Name „Sohn Gottes"), d. h. es wird jetzt, wenn auch nicht gesagt, so doch der Gedanke vorausgesetzt: „Jesus war der Menschensohn". Diese Anschauung ist in unsern Evangelien durchgedrungen und zur Herrschaft gekommen.

Zwar geht diese Zurücktragung nicht so weit, daß etwa auch in der Erzählung gesagt würde: „der Menschensohn ging da und da hin"; hier wahren sämtliche Erzähler den geschichtlichen Takt, genau so wie niemals „der Sohn Gottes" in der Erzählung vorkommt; nur die späteren Evangelien (Lukas und Johannes) sagen öfter „der Herr" (Lk. 10, 1 u. ö. Joh. 6, 23), und Matthäus sagt einmal (11, 1) „die Werke des Messias". Im Übrigen empfinden aber die Erzähler, daß diese messianischen Würdenamen in die Erzählung nicht passen, weil sie erstens mehr Werturteile über Jesus sind als eigentliche Namen, und weil diese zweitens sich mehr auf den Erhöhten beziehen als auf den irdischen Jesus.

Dagegen kommt der „Menschensohn" öfter als Selbstbezeichnung Jesu in seinen Worten vor. An einigen Stellen ist es ganz klar, daß der Name einfach für ein Ich eingesetzt ist, z. B. Mtth. 16, 13 vgl. mit Mk. 8, 27 (Petrus-Bekenntnis). Am bezeichnendsten sind solche Stellen, in denen ein Gesamturteil über das Leben und Lebenswerk Jesu abgegeben wird, wie: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse usw." Mk. 10, 45; ferner Mtth. 11, 34; Lk. 19, 10. Hier stammt die Formulierung wohl meist erst von der späteren Überlieferung, für die Jesus einfach „der Menschensohn" war. Wie weit und in welchem Sinne Jesus selber das Wort als Selbstbezeichnung gebraucht hat, steht hier nicht zur Erörterung. Jedenfalls haben die Überlieferung und die Evangelisten keine Schwierigkeit darin gefunden, ihn bei jedem beliebigen Anlaß sich so nennen zu lassen, denn für sie war er der von Daniel geweissagte „Menschensohn".

Mit dieser Gleichung ist nun aber ein ganz ungeheurer Schritt vorwärts geschehen in der Entwicklung der Christologie. Denn der danielische Menschensohn, noch viel mehr der des Henoch ist kein irdischer Mensch sondern ein Wesen, das seiner Art nach in den Himmel gehört. So heißt es ja Hen. 46, 1 von ihm: bei Gott „war ein andrer, dessen Angesicht, wie das Aussehen eines Menschen war, und voller Anmut sein Angesicht, wie eines der heiligen Engel" — d. h. der Verfasser weiß nicht, in welche Klasse der Wesen er ihn einreihen soll, er könnte ein Engel sein oder ein Mensch, jedenfalls aber ist er ein ganz einzigartiges Wesen, denn 46, 3 heißt es:

Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat
Und bei dem die Gerechtigkeit wohnt
Und der alle Schätze des Verborgenen öffnet:
Denn ihn hat der Herr der Geister auserwählt,
Und sein Los hat alles übertroffen vor dem Herrn der Geister
Durch Rechtschaffenheit auf ewig.

48, 2: Bevor die Sonne und die (Tierkreis)-Zeichen geschaffen,
Bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden,
Ward sein Name vor dem Herrn der Geister genannt.

Wenn wirklich, wie wir annehmen, der Name „Menschensohn" aus dieser apokalyptischen Überlieferung geschöpft ist[1], so bedeutet seine Übertragung auf Jesus, daß er eine Sonderstellung allen übrigen Menschen gegenüber einnimmt, als „der" Menschensohn oder Mensch, dessen Heimat und Herrschaftsbereich im Himmel ist, dessen Wesen ihn auf den Himmel verweist. Strenggenommen ist auch die Präexistenz mit diesem Namen gegeben; wenn Jesus „der Menschensohn" war, so muß er nicht nur zum Himmel erhöht werden — er muß auch aus dem Himmel stammen, wo ihn der Seher der Vorzeit, Henoch, „unter den Fittichen des Herrn der Geister" geschaut hat (38, 6. 7). Ob und wie weit in der Urgemeinde diese Folgerungen bereits gezogen sind, ist nicht zu erkennen. Was wir behaupten, ist nur, daß die Anwendung dieses bedeutsamen Namens auf Jesus ein prinzipiell wichtiger Schritt ist — es liegt in ihm eine weitertreibende Macht. Man möchte annehmen, daß es nicht gerade Kephas und die Seinen gewesen sind, die diesen Schritt getan haben, sondern eine mehr apokalyptisch-mystische Gruppe. Leider können wir Näheres über diesen Punkt nicht sagen. Nur daß der Name Menschensohn in der Urgemeinde bereits auf Jesus angewandt ist, dafür scheint sein Vorkommen in der Redenquelle und bei Markus zu sprechen.

In einer anderen Gruppe von Logien tritt Jesus aus der Reihe heraus, indem er sich als den Sprecher oder Vertreter, ja vielleicht sogar als Inkarnation der göttlichen „Weisheit" bezeichnet (Mtth. 11, 19 = Lk. 7, 35; vgl. auch Lk. 11, 49 = Mtth. 23, 34). Diese Gleichsetzung liegt auch, wie es scheint, dem „Heilandsruf" Mtth. 11, 30 zu Grunde, der einigen Stellen des Jesus Sirach nachgebildet zu sein scheint. Sir. 51, 23. 26. 27 ist es zwar der Lehrer, welcher spricht:

Kommt her zu mir, ihr Unwissenden
Und weilet im Hause der Zucht;
Beugt euren Nacken unter das Joch,
Und eure Seele nehme Zucht an;
Seht mit euren Augen, ich habe ein wenig Mühe gehabt,
Aber reiche Erquickung für mich gefunden.

Aber Sirach 24, 29 f. redet die „Weisheit" selber:

Kommt her zu mir, die ihr nach mir Verlangen habt,
Und sättigt euch an meinen Früchten;
Denn mein gedenken ist süßer als Honig
Und mich besitzen süßer als Honigseim.

Wenn nun Jesus in ähnlichen Worten die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, unter sein Joch, in seine Lehre, und ihnen Erquickung für ihre Seelen verheißt, so wird dies damalige Hörer und Leser gewiß an die „Weisheit" erinnert haben. Von hier aus ist der Weg nicht mehr weit bis zur Gleichsetzung Jesu mit dem „Worte" Gottes (Joh. 1, 1).

d) Indessen die Anschauungen der alten Gemeinde von Jesus als dem Messias sind durch die Würdenamen „Sohn Gottes, Sohn Davids, Menschensohn" nicht vollständig veranschaulicht — wir müssen auch die Stoffe der ältesten Über-

1. Natürlich brauchen die alten Christen nicht das Henoch-Buch gelesen zu haben, sie können aus derselben mündlichen Überlieferung schöpfen, die in den Apokalypsen sich niedergeschlagen hat.

lieferung selbst ins Auge fassen, die in didaktisch-apologetischer Weise den Glauben der Urgemeinde rechtfertigen oder veranschaulichen wollen. Auch soweit es treue Erinnerungen sind, können sie uns doch darüber belehren, welche Seiten des Lebens und Wirkens Jesu der Gemeinde besonders wichtig und bedeutsam gewesen sind. Eine Reihe von Stücken (Fastenfrage Mk 2, 18–22; Täuferbotschaft Mtth. 11, 1ff.; Lk. 7, 18ff.; Vollmachtsfrage Mk. 11, 27–33) dient jedenfalls auch dazu, das Verhältnis Jesu zum Täufer zu beleuchten. Man erkennt aus ihnen, daß Johannes nach seinem Tode noch immer eine Macht war; die Männer des Hohen Rats wagen nicht, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob seine Taufe vom Himmel oder von Menschen war, weil sie noch immer mit seiner Anhängerschaft zu rechnen haben: die evangelische Erzählung stellt Jesus mit ihm auf ein Niveau – auch bei ihm gilt es eine Antwort auf diese Frage zu finden. Klar ist, daß die Gemeinde und Jesus selber ihn vollkommen als einen gottgesandten Propheten anerkennen; dies wird durch den Mund Jesu deutlich bezeugt: das Volk hat wahrlich keinen Grund, um seiner düsteren Askese oder um seines schrecklichen Todes willen ihn preiszugeben. Jesus selbst hat ihn für den Größten unter den Weibes-Söhnen erklärt (Matth. 11, 17). Aber freilich, man hat zu viel von ihm erwartet, wenn man in ihm „mehr als einen Propheten" suchte (vgl. SchrNT. zu Mtth. 11, 9), wenn man ihn für den Messias hielt. Die Gemeinde wußte Worte Jesu zu nennen, in denen er ihm bei aller Anerkennung seiner Größe im Reiche Gottes einen geringen Platz anwies; nach der gewöhnlichen Erklärung hätte er ihm sogar die Teilnahme am Reiche überhaupt abgesprochen – ein Gedanke, den wir nicht einmal der späteren Gemeinde zutrauen möchten. Und ebenso deutlich soll Jesus ihn als den von Maleachi geweissagten Vorläufer des Messias, als Elias bezeichnet haben (Mtth. 11, 10; Mk. 9, 12); eine förmliche Johannes-Elias-Theorie sehen wir, namentlich bei Matthäus (11, 14) im Entstehen begriffen (während Lukas und Johannes 1, 21 merkwürdigerweise davon nichts wissen wollen). – Darin liegt nun aber nicht nur ein Urteil über den Täufer, sondern zugleich ein Stück des Messias-Beweises zu Gunsten Jesu. Wenn Johannes der Vorläufer war – was bleibt dann für Jesus noch übrig, als die Messias-Würde? Und dafür sprechen seine Taten, die bei Johannes nicht nachzuweisen waren (Joh. 10, 41). Die Erfüllung der alten Jesaja-Weissagung vom „Knechte Gottes" (35, 5f.; 61, 1) in dem Wirken Jesu zeigt, daß mit ihm die Messias-Zeit angebrochen ist (Mtth. 11, 5). Für die hier genannten Kategorien der Heilungen und Wunder (Blinde, Lahme, Aussätzige, Taube; Totenauferstehung) wußte die Überlieferung eine Anzahl einzelner konkreter Beispiele zu nennen; am wichtigsten waren ihr für den eigentlichen Messias-Beweis die Dämonenaustreibungen. In ihnen trat die Macht Jesu (seine *δύναμις* und *ἐξουσία*) am deutlichsten hervor, seine Gewalt über die Geister der Finsternis, die Untergebenen des uralten Feindes Gottes, des Satans. Freilich gab es ja auch sonst Dämonenbanner im Volk (Mtth. 11, 27); es kam also darauf an, den Beweis zu führen, daß die Taten Jesu besondrer Art waren. Dies hatten die Gegner schon dadurch anerkannt, daß sie seine glänzenden Erfolge nur durch ein Bündnis mit Beelzebul selber sich zu erklären vermochten (Mtth. 12, 24). Nach einer andern Überlieferungsform freilich haben sie Jesus selbst für besessen erklärt (Mk. 3, 22a. 30). Gegen beide Vorwürfe, die wohl

auch noch nach dem Tode Jesu im Umlauf gewesen sein werden, besaß man in einigen wichtigen Worten Jesu eine siegreiche Waffe, einen Beweis für seine göttliche Sendung und Messianität; das Wort Mtth. 12, 28: mit den gewaltigen Siegen Jesu über die Dämonen ist die Herrschaft Gottes im Anbruch begriffen; und Mtth. 12, 25 f.: die Überwindung dieser Dämonen ist nur erklärlich, wenn ihr Herr, der Satan selber, bereits überwunden und seiner Macht beraubt ist. Dazu das dritte Lk. 10, 18: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. An diesen und ähnlichen Worten eines gewaltigen Selbstbewußtseins mag die Gemeinde ihre Überzeugung, daß Jesus wirklich der Messias und daß mit diesem die Gottesherrschaft gekommen sei, immer wieder neu befestigt haben. Mehr auf die jüdischen Gegner, aber auch auf Zweifel im eignen Kreise ist wohl ein andres apologetisches Beweisstück berechnet, die Versuchungsgeschichte. Sie ist von den Fragestellungen der urchristlichen Zeit aus zu verstehen. Wie und in Anlehnung an welche Vorbilder sie immer entstanden sein möge — so wie sie uns heut vorliegt, antwortet sie in Form einer didaktisch-symbolischen Erzählung auf starke Zweifelsfragen: „Wenn Jesus der Sohn Gottes war, warum hat er seine Wundermacht nicht benutzt, um sich selbst zu helfen, warum hilft er uns nicht in unserm Hunger? Warum hat er nicht durch ein alle Gegner mit sich fortreißendes Wunderzeichen sich als Messias erwiesen? Warum hat er nicht sich und seinem Volk die Weltherrschaft erobert?" Die Antwort lautet: „Gewiß, das hätte er tun können, wenn er gewollt hätte, aber dies wäre für ihn ein falscher Weg gewesen; dann wäre er ein Pseudomessias, vom Satan inspiriert (2. Thess. 2, 9), gewesen". (Vgl. SchrNT. zu Mtth. 4, 1 ff.). Dies Überlieferungsstück läßt uns recht tief in die schwierige Lage der alten Gemeinde hineinblicken. Sie hatte einen sehr unglaubwürdigen Satz zu verfechten, wenn sie behauptete, Jesus von Nazareth sei der Messias — denn gemessen an den vulgären Messias-Begriffen fehlte ihm zum König-Messias nicht weniger als alles. Diese Überzeugung ließ sich nur verteidigen, indem man einen erheblich veränderten, umgedeuteten Messias-Begriff zu Grunde legte, und eben diesen will die Versuchungsgeschichte lehren: ein Messias ohne äußere Herrlichkeit, ohne den Willen zur Macht und zum Genuß der Weltherrschaft, zwar ein Bahnbrecher der Gottesherrschaft, der aber seinen persönlichen Anteil an dieser Herrschaft lediglich als ein Geschenk Gottes in Zukunft erwartet. In diesem Sinne sind auch andre „messianische" Stücke der Überlieferung gehalten. Daß Jesus kein Messias der Revolution war, zeigt das Zinsgroschen-Gespräch (Mk. 12, 13–17 und dazu SchrNT), das Wort von den „Gewalttätern", die das Reich Gottes mit Gewalt herbeizwingen wollen (Mtth. 11, 12 f. nach unsrer Erklärung SchrNT. z. d. St.), auch die ganz eigentümliche Überlieferung, die Joh. 6, 15 aufbewahrt hat. Durchweg hat die Erzählung den Ton festgehalten, daß Jesus sich nicht zur Messiaskrone gedrängt hat: die Huldigung des Petrus (Mk. 8, 29 f.) weist er sogar zurück, der Demonstration beim Palmeneinzug bricht er die Spitze ab (Joh. 12, 14). Er hat die Entscheidung über sein Schicksal Gott anheim gestellt und erwartet seine Erhöhung erst nach dem Tode (Lk. 22, 69). Die „Herrschaft des Messias" (1. Kor. 15, 24; Kol. 1, 13; Mtth. 13, 41) hat also erst mit seiner Erhöhung begonnen. Wir haben hier einen besonders lehrreichen Einzelfall der durchgehenden Erscheinung, daß die alten Christen die jüdischen messia-

nischen Zukunftsgüter zwar für sich beanspruchen und als bereits vorhanden und erfüllt betrachten, daß sie dies aber nur durchführen können, indem sie die Begriffe umdeuten und in eine andre Tonart transponieren. Dies „Königtum des Messias", der vom Himmel her herrscht, und zwar in einer nur für einen sehr kleinen Kreis fühlbaren Weise — das ist doch etwas ganz anderes als das Reich des glänzenden Davids-Sprosses, das Jes. 11 schildert, oder als die vierhundertjährige Herrschaft des Messias im 4. Esrabuche (7, 28). Und so mußte überhaupt die Anwendung des Messias-Titels auf Jesus vom jüdischen Standpunkt aus als eine Usurpation erscheinen — ein Messias, der in Wahrheit keiner ist. Hier sehen wir noch einmal die schwere Zwangslage, in der sich die älteste Christenheit befand. Hätte sie — wie die neueste Hypothese es will — nur an den Mythus des sterbenden und auferstehenden Gottes geglaubt ohne Verbindung mit einer historischen Persönlichkeit, so wäre ihre Stellung viel leichter gewesen. Aber sie fühlten sich gedrungen, auf eine im vollen Lichte der allgemeinen Erinnerung stehende Persönlichkeit mit einer niedrigen und äußerlich wenig erfolgreichen Laufbahn die glänzenden nationalen Ehrentitel anzuwenden — kein Wunder, daß sie mit dieser paradoxen Lehre wenig Glauben unter Juden fanden, kein Wunder, daß die älteste Theologie die größten Anstrengungen machen mußte, dennoch einen Beweis dafür aufzubringen. Hier liegt der Zwang zu dem immer mehr ins einzelne auszuführenden Weissagungsbeweis: es mußte dahin kommen, daß das Leben Jesu immer mehr in den Farben der alttestamentlichen Verheißung ausgeschmückt wurde, besonders die Leidensgeschichte, aber auch andre Teile[1]. Es lag ferner ein sehr starker Antrieb vor, die Gestalt und ihr Wirken immer mehr ins Übermenschliche zu steigern. Wir werden später diesen Prozeß der Entwicklung des Jesus-Bildes genauer darstellen.

Vor allem aber mußte die alte Gemeinde auch aus diesem Grunde sehnsüchtig ausschauen nach dem vollen und endgiltigen Beweis, den die Zukunft für die Wahrheit ihres Glaubens erbringen werde. So wird die Hoffnung auf das Kommen des Reiches immer mehr zu einer

4. Lehre von der Wiederkunft und dem Gericht. Auch sie können wir den Herrenworten entnehmen. Daß schon Jesus nähere Angaben über die Zukunft gemacht und daß er die „Offenbarung des Menschensohnes" (Lk. 17, 30) angekündigt hat, scheint uns sicher zu sein. Es wird aber schwierig sein, die wirklichen Worte Jesu zu trennen von dem, was die alte Gemeinde hinzugefügt hat. Schwierig schon deswegen, weil weder er noch sie viel andres darüber sagen konnten, als was aus alten Weissagungen (Apokalypsen) darüber gewissermaßen dogmatisch feststand. So bewegen sich auch diese Herrenworte, wie sie Mk. 13; Lk. 17, 21 ff. (und in den Bearbeitungen Mtth. 24; Lk. 21) gesammelt sind, in einem festen apokalyptischen Schema mit wenigen eigentümlich christlichen Zusätzen. Es handelt sich in der Hauptsache um die möglichst genaue Bestimmung des Termines. Ein absolutes Datum freilich wagte man nicht anzugeben; ja, man hat sogar das Wort aufbehalten, daß „über Tag und Stunde niemand etwas wisse, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater" (Mk. 13, 32). Und ebenso fest stand es — durch einige

1. Außer der Schrift von Feigel „Der Einfluß des Weissagungsbeweises" vgl. die Abhandlung von K. Weidel, Theol. Studien u. Kritiken 1910.

Herrenworte —, daß der Tag des Herrn plötzlich, unerwartet kommen werde wie der Dieb in der Nacht (Mtth. 24, 43 f.; 1. Theſſ. 5, 2; Offenb. 3, 3; 16, 15), ſo daß immerwährende Wachſamkeit not tut. Auch die Berechnung der Vorzeichen iſt kein untrügliches Mittel; ſchließlich wird das Reich Gottes doch überraſchend (Lk. 17, 20 f.) und unvermutet kommen (Lk. 17, 26 – 36). Immerhin hat der alten Gemeinde auf Grund einiger Herrenworte feſtgeſtanden, daß ihre Generation, daß wenigſtens einige der unmittelbaren Jünger des Herrn das Ende noch erleben werden (Mk. 13, 30; 9, 1). Dies Beides, die Unbeſtimmtheit im einzelnen und die Feſtſetzung eines äußerſten Endtermins, ſteht auch ſonſt in der urchriſtlichen Eſchatologie nebeneinander (ſo im 1. und 2. Theſſalonicherbrief). Dieſe eigentlich widerſpruchsvolle Haltung iſt nun recht bezeichnend: es vereinigen ſich hier zwei Grundrichtungen des urchriſtlichen Weſens, einerſeits die immer lebendige Spannung, die auch durch immer wiederholte Mahnungen ſtets wach gehalten und geſteigert wird — denn hierauf beruht zum Teil die Intenſität des religiöſen und ethiſchen Enthuſiasmus, andrerſeits das Gebundenſein an beſtimmte Angaben. In dieſem Fall ſind es Herrenworte, über die nicht wegzukommen war. Außerdem aber gab es noch eine Menge von apokalyptiſchen Beſtimmungen, die nun einmal notwendig erſt verwirklicht ſein müſſen, ehe das Ende kommt. Aus dieſer dogmatiſchen Gebundenheit entſteht ein immerwährendes Forſchen in der Tradition und ein ſtändiges Vergleichen der Gegenwart mit den Weisſagungs-Bildern. Das kann auf die Stimmung in doppelter Weiſe einwirken. Entweder das Ergebnis der Forſchung iſt negativ — dann wird der chriſtliche Lehrer beſchwichtigen und vor allzu großer Erregung warnen, wie Paulus 2. Theſſ. 2 oder wie der Verf. von Mk. 13: es iſt noch nicht ſo weit, die wichtigſten Dinge ſind noch nicht geſchehen. Oder der über der Weisſagung grübelnde Prophet erkennt plötzlich, etwa durch Inſpiration, daß die Schriften in ganz beſtimmten Gegenwarts-Erſcheinungen ſchon erfüllt ſind — dann wird er zu doppelter Wachſamkeit und Bereitſchaft aufrufen. Ein ſolcher Fall liegt in der Offenbarung des Johannes vor, bei dem Herausgeber letzter Hand (vgl. SchrNT. II², S. 597 ff.). Im allgemeinen iſt das Zukunftsbild der Apokalyptik trotz aller Buntheit im einzelnen doch einförmig, es iſt in ein feſtes Schema gepreßt.

Voran ſtehen die Vorzeichen oder die „Wehen des Meſſias“ (Mk. 13, 7 – 8), das ſind Weltereigniſſe, durch welche die Erwählten unmittelbar nicht getroffen werden: Kriege und Kriegsgerüchte, Erdbeben, Hungersnöte, Seuchen. In großartigem Stil ſind dieſe in den vier erſten Siegelviſionen der Offenbarung des Johannes geſchildert (Kap. 6). Darauf folgt die von Daniel 12, 1 geweisſagte „große Drangſal“, wie ſie ſeit Schöpfung der Welt nicht geweſen iſt, furchtbare Zeiten der Not, wie ſie etwa Offenb. 9 geſchildert ſind. Im allgemeinen herrſcht die Erwartung, daß die Erwählten in dieſer Drangſal bewahrt bleiben werden (Offenb. 7, 3 – 8). Aber die Jünger Jeſu wiſſen doch, daß auch ihnen ſchwere Prüfungen beſchieden ſind; es gab genug Herrenworte, die Leiden und Verfolgung, ja ſogar das Kreuz für ſie weisſagen, und eine der erſten Jüngerpflichten iſt die Treue und das tapfere Bekennen (Mk. 8, 34 – 38; 13, 9. 11 – 13): „wer ausharrt bis zum Ende, wird gerettet werden“. Als letztes Signal des Endes gilt der von Daniel 9, 27; 11, 31; 12, 11 geweisſagte „Greuel der Verwüſtung“. Was mit dieſem Geheimausdruck gemeint iſt, das weiß man zunächſt noch nicht;

auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer hat man ihn erst nach dem J. 70 gedeutet. So viel aber steht fest, daß dieser Greuel am Tempel in Jerusalem erscheinen wird; noch Paulus wendet die Blicke seiner Gemeinden dorthin (2. Thess. 2, 4). Wenn er erscheinen wird, so sollen die Christen in Judäa ins Gebirge fliehen — hoffentlich nicht am Sabbat! (Mtth. 24, 20) — und dort das Weitere erwarten. Das Gemälde der Endereignisse selber wird mit altprophetischen Farben entworfen (Mk. 13, 24. 25); den Höhepunkt bildet die Erscheinung des „Menschensohnes auf den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit" (Mk. 13, 26); das ist die „Enthüllung" des jetzt noch verborgenen „Menschensohnes" (Lk. 17, 30), die „Ankunft" des „Messias" Jesus, wie es Apg. 3, 20 heißt. Dieser Ausdruck macht noch einmal klar, daß der Messias als solcher, d. h. der mächtige König und Richter noch nicht dagewesen, sondern auch für die Christen in gewisser Weise noch ein Gegenstand der Hoffnung ist. Dann, wenn er in seiner Königsherrlichkeit kommt (Lk. 23, 42), wird er seine Erwählten sammeln (Mk. 13, 27; 2. Thess. 2, 1) und wird sich zu denen bekennen, die ihm die Treue gehalten haben (Lk. 12, 8).

Nicht der ältesten Überlieferung entstammt die Angabe des Termins Mk. 13, 10, daß vorher allen Heiden das Evangelium gepredigt werden soll. Im Gegenteil, die Urgemeinde rechnet damit, daß sie mit der Verkündigung in den Städten Israels noch nicht fertig sein wird, wenn der Menschensohn kommt (Mtth. 10, 23). In der Apg. 3, 19f. wird die Bekehrung Israels als unumgängliche Vorbedingung für das Kommen der Heilszeit betrachtet. Diese Aufgabe gilt es also mit allem Ernst zu ergreifen.

Kapitel 5.

Ausbreitung und Widerstand.

1. Die Propaganda. Die Apostelgeschichte, die im ersten Teil nicht viel mehr als eine Sammlung von Petrus-Geschichten ist, führt das Wachstum der Gemeinde im Wesentlichen auf eine Anzahl eindrucksvoller Reden und Taten dieses Apostels zurück und schildert die Ausbreitung des neuen Glaubens in sehr schematischer Weise (3000, 5000: 2, 41; 4, 4). Hierbei treten die andern Apostel ungebührlich zurück — nur ganz allgemein werden „Wunder und Zeichen" (2, 43; 5, 12), das „Zeugnis" (4, 33) oder die „Lehre" (2, 42) „der Apostel" erwähnt, aber man bekommt keine Anschauung von ihrem Wirken. Ferner bleibt der Gesichtskreis des Erzählers auf Jerusalem beschränkt, von einer Propaganda außerhalb der Hauptstadt wird nichts erzählt. Und doch muß er nicht nur berichten, daß eine Menge aus den Städten der Umgebung nach Jerusalem kam, um ihre Kranken heilen zu lassen (5, 16) — die Kunde von der neuen Bewegung muß sich also auch im Lande verbreitet haben — sondern er erwähnt auch 9, 31. 32. 36 das Vorhandensein von „Heiligen" in Judäa (Lydda und Joppe), Galiläa und Samaria, ja sogar in Damaskus (9, 2), ohne daß (abgesehen von Samaria) die Entstehung dieser Jüngerschaften eigentlich geschildert würde. Nach der Darstellung 8, 1. 4 wären es z. T. Mitglieder der jerusa-

lemischen Gemeinde gewesen, die nach der Stephanus-Verfolgung sich in alle Landesteile zerstreut hätten, z. T. solche, die durch die Verspreugten bekehrt wären. Man darf aber gegen diese Darstellung einiges Mißtrauen haben, denn sie steht zu sichtlich im Dienste der Absicht des Verfassers, zu zeigen, daß grade die Feindschaft der Juden dazu dienen mußte, den Glauben immer weiter auszubreiten[1]. Man hat vielmehr den Eindruck, daß die Jüngerschaften zu Lydda und Saron sowie in Joppe schon länger bestehende Gemeinschaften sind; jedenfalls weiß der Verfasser über ihre Entstehung nichts Näheres zu erzählen. Von einer Propaganda in Galiläa schweigt er vollends; und doch muß dort ein Zentrum der Bewegung gewesen sein, wenn anders wir die „500 Brüder" (1. Kor. 15, 6) mit Recht dort gesucht haben. Nur von Samarien wird einigermaßen konkret berichtet, daß hier Philippus missioniert habe (8, 5 ff.).

Aus den Herrenworten bekommen wir ein anderes Bild. In der „Aussendungsrede" (Lk. 10, 1–16 und die Matthäus-Parallelen dazu) finden sich eine Anzahl von Worten, die voraussetzen, daß sich die Jünger Jesu auf der Wanderung von Stadt zu Stadt und Dorf zu Dorf befinden. Wichtig ist vor allem die Weisung (Lk. 10, 10 f.), daß sie sich in einer unempfänglichen Stadt nicht aufhalten sondern die Arbeit abbrechen sollen, nachdem sie ihr noch einmal feierlich die Nähe des Reiches Gottes angekündigt haben. Dies Verfahren ist nur zu verstehen von der Voraussetzung aus, daß größte Eile nottut, und daß es darauf ankommt, wenigstens jeden Ort darüber aufzuklären, was bevorsteht. Diese Eile und Konzentration, die sich auf die „Städte Israels" beschränkt (Mtth. 10, 23), zeigt uns die Stimmung der ältesten Zeit, da man die Ankunft des Menschensohnes noch ganz nahe erwartete und angesichts der großen Ernte alle Kräfte anspannte (Lk. 10, 2). Wir müssen hiernach annehmen, daß neben der Propaganda in Jerusalem auch die Predigt im Lande durch zahlreiche Boten umhergetragen wurde. Diese Boten fühlen sich noch ganz als die Fortsetzer des Werkes Jesu, von ihm autorisiert (Lk. 10, 16) und mit seiner Kraft ausgerüstet (Lk. 10, 9); arm und bedürfnislos ziehen sie ihre Straße, wie er; ohne Sandalen – es handelt sich ja nur um kleine Wanderungen von Ort zu Ort –; ohne Geldmittel – sie lassen sich von den Hörern des Wortes verpflegen, aber ohne daß sie sich die Quartiere nach der Güte und Bequemlichkeit wählen dürften (Lk. 10, 5. 7). Als Inhalt ihrer Botschaft wird lediglich das Reich Gottes bezeichnet, noch nicht der Messias Jesus – dies ist ein Zeichen, daß die Worte alt sind, von Jesus selbst stammen. Gewiß hat die älteste Jüngergemeinde auch die Bußpredigt Jesu fortgesetzt (Apg. 2, 38. 40; 3, 19) und die Nähe der Heilszeit verkündigt, wie er (vgl. sogar noch Apg. 28, 31); aber der eigentliche Inhalt ihrer Predigt war doch Jesus der Messias (Apg. 2, 36; 3, 13 ff.; 4, 11 f.; 5, 42) und seine Auferstehung (1, 22; 2, 24; 3, 13; 4, 10. 33; 5, 30), wie dies auch der Hauptinhalt der ersten Verkündigung des Paulus ist (9, 22; 17, 3; 18, 5 u. ö.). Wo sie eine Bekanntschaft mit den Hauptzügen des Wesens der Persönlichkeit Jesu voraussetzen konnten, wie etwa in Galiläa, werden sie auf diese Sätze das Hauptgewicht gelegt haben, indem sie die Worte

1. Insbesondere der Vers 8, 4 ist ein Fragment, das seine eigentliche Fortsetzung erst 11, 19 findet.

und Taten Jesu als Beweisstücke benutzt haben. So schildert uns noch die Papias-Nachricht aus dem Munde des „Presbyteros" die Art der Predigt des Petrus: er habe seine Lehren in betreff der Worte und Taten Jesu dem jeweiligen praktischen Bedürfnis angepaßt, dagegen eine systematische Darstellung der Herrenworte nicht geben wollen[1]. Anders mußten sie verfahren, wo sie keinerlei Wissen von Jesus annehmen konnten: hier war es notwendig, zunächst einmal eine Art ausführlichen Bericht über sein Leben zu geben. Darum ist es stilvoll von dem Verfasser der Cornelius-Geschichte, daß er hier dem Petrus eine freilich sehr knappe Erzählung von Jesus in den Mund legt, die aber doch wie in einem Keim die Quintessenz der späteren Evangelienschriften enthält (10, 37 – 41): die Anknüpfung an die Johannes-Taufe; die messianische „Salbung" in der Taufe; sein Wanderleben; seine Heiltaten, die als ein Kampf mit dem Teufel charakterisiert werden; vor allem wichtig der Zug, daß „Gott mit ihm war" – wir sehen den Menschen, der unter dem besonderen Schutz und unter der Hilfe Gottes steht –; schließlich seine Kreuzigung und Auferstehung und seine Erscheinungen vor den Jüngern. Aus diesem kürzesten „Leben Jesu" kann man sich klar machen, daß das praktische Interesse der Propaganda das erste und wichtigste Motiv für die Erhaltung und schließlich für die Zusammenstellung der Überlieferung der Geschichten aus dem Leben Jesu war.

2. Verfolgung. Hätte die Jüngerschaft in Jerusalem still für sich gelebt, nur mit der Pflege ihrer Erinnerungen beschäftigt und auf den Herrn wartend, so wäre ihr vielleicht nichts geschehen. Die öffentliche Aufmerksamkeit erregte sie erst in dem Augenblick, da sie mit der Verkündigung von Jesus hervortrat; damit war sofort die Feindschaft der herrschenden Partei und des Hohen Rates gegeben, denn ihre Botschaft schloß auch unausgesprochen eine bitter ernste Anklage ein gegen die herrschenden Gewalten, die den von Jesaja verheißenen „Knecht Gottes", den „zweiten Mose", den auserwählten König Israels ans Kreuz gebracht hatten. In diesem Augenblick machten sie die Entdeckung, daß die Bewegung, die sie auf Golgatha erstickt zu haben glaubten, weiterlebte und ihre Herrschaft bedrohte. Was die Apostelgeschichte in dieser Hinsicht an zuverlässigem Material bietet, ist eine längere Erzählung. Eine aufsehenerregende Heilung im Tempel (3, 1 – 11) gab dem Petrus den Anlaß, vor dem zusammengelaufenen Volk Zeugnis abzulegen (3, 12 – 26); da wurde er durch die Tempelpolizei verhaftet (4, 1 – 4)[2]. Eine Untersuchung vor dem Hohen Rat führte zu

1. ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας (nämlich τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα), ἀλλ' οὐχ' ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Eusebius Kirchengeschichte III, 39.

2. Der in der Hauptsache glaubwürdige Bericht hat eine Schwäche darin, daß neben Petrus wie sein Schatten Johannes steht, obwohl er in keiner Weise persönlich hervortritt. Ein ernstlicher Zweifel, daß auch er verhaftet und vor das Synedrium gestellt wurde, kann sich indessen nicht erheben. Dagegen ist es ein unhaltbarer Zug von der Hand des Herausgebers der Apg., daß 4, 1 neben den „Priestern und dem Tempelhauptmann", den maßgebenden Organen der Tempelpolizei, „die Sadducäer" genannt werden, als ob sie so korporativ hätten auftreten und „die Hände an die Apostel legen" können. In dieser ganz allgemeinen, unkonkreten Angabe verrät sich der den Verhältnissen fernstehende Schriftsteller, noch deutlicher darin, daß er 4, 2 sagt, sie seien unwillig gewesen, weil die Apostel „an der Person Jesu die Auferstehung von den Toten" verkündigten.

dem Verbot, sie sollten den Namen Jesu überhaupt nicht mehr zum Gegenstand ihrer Predigt machen (4, 5–22). Aber die Apostel fuhren fort, das Wort Gottes mit Zuversicht zu verkündigen (4, 31). Dieser Versuch, ihre Verkündigung zu dämpfen, der sich nach Apg. 5, 17–42 noch einmal wiederholt hat[1], mußte erfolglos bleiben, weil eine wirkliche Handhabe zu einem Religionsprozeß nicht zu gewinnen war, und weil die Prediger der neuen Sekte sich offenbar einer aufreizenden Agitation enthielten, schließlich weil ihr Anhang im Volke bereits zu groß war. Wie lange Zeit hindurch die Gemeinde in Jerusalem unter dem Schutz ihrer Popularität unangefochten blieb, ist freilich eine Frage,

---

Dies ist recht im Geiste des Herausgebers, dem die auferstehungsleugnenden Sadduzäer als die eigentlichen Gegner des Christentums erscheinen, weil es diese ihnen unsympathische Sonderlehre vertritt. Er zeichnet hier einen Schulgegensatz; die Person Jesu erscheint nur insofern wichtig, als an ihr diese Lehre demonstriert wird. In Wahrheit war es aber nicht die Lehre von „der Auferstehung der Toten", durch die sich die Christen mißliebig machten, sondern ihr Glaube an den Messias Jesus, wobei *seine* Auferstehung nur *ein* wesentliches Argument ist. Hier hebt sich die Bearbeitung recht deutlich von der Quelle ab, die im ganzen gut unterrichtet ist, namentlich auch darin, daß sie neben Hannas und Kaiaphas die sonst unbekannten Synedriums-Mitglieder Johannes (oder Jonathas: cod. D) und Alexander nennt (4, 6).

1. Dieser zweite Bericht macht in mancher Beziehung den Eindruck einer Dublette zu dem vorigen, namentlich insofern, als Petrus vor dem Synedrium nichts eigentlich Neues sagt, und auch das Ergebnis 5, 40 dasselbe ist wie das des ersten Verhörs, nur daß die Apostel ausgepeitscht werden (vgl. 2. Kor. 11, 24). Weniger gut an diesem Bericht ist die allzu allgemeine Angabe des Subjekts 5, 17 f: „da aber erhob sich der Hohepriester samt all seinen Genossen (nämlich die Sekte der Sadduzäer) und . . legten Hand an die Apostel" – sowie das ganz allgemeine Objekt „die Apostel", ferner die wunderbare Befreiung aus dem Tempel 5, 19–25; in 5, 26 wiederholt sich dieselbe Verhaftung wie in Kap. 4. Der Haupteinwand aber richtet sich gegen die Rede des Gamaliel, in der ein Ereignis vorkommt, das erst lange nach dieser Zeit stattgefunden hat, das Unternehmen des Theudas, der erst unter Cuspius Fadus, nach 44, auftrat. Die Rede enthält aber noch einen andern historischen Fehler. Nachdem V. 36 gesagt hatte: „vor diesen Tagen stand Theudas auf", fährt V. 37 fort „nach diesem stand Judas der Galiläer auf" – dessen Aufstand aber fällt ins Jahr 7, nach der Schätzung des Quirinius. Wer die Ereignisse so aufeinander folgen ließ, wie der Verf. der Apg., hatte nur eine sehr unbestimmte Vorstellung von den Dingen; ein Zeitgenosse kann er nicht gewesen sein; am allerwenigsten kann Gamaliel so gesprochen haben. Die merkwürdige Reihenfolge erklärt sich aber aus einer unbestimmten Erinnerung an ein Kapitel des Josephus (Ant. XX, 5, 1 und 2). Nachdem dieser das Auftreten des Theudas unter Cuspius Fadus berichtet hat, erzählt er von dem Nachfolger des Fadus, Tiberius Alexander, daß er die Söhne Judas des Galiläers habe hinrichten lassen, wobei an den Aufstand dieses Mannes zur Zeit des Quirinius kurz erinnert wird. Es ist klar, daß „Lukas" diese Stelle nicht genau abgeschrieben hat, sonst hätte er seinen chronologischen Fehler nicht begehen können; aber sehr wahrscheinlich ist, daß die Reihenfolge Theudas-Judas ihren Anlaß in einer durch eine unbestimmte Erinnerung an diese Stelle veranlaßten Ideen-Assoziation hat. Hierfür spricht auch, daß einzelne Ausdrücke des Josephus bei „Lukas" nachklingen:

Jos. § 97 *προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι*
Apg. 5, 36 *λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν*;

vor allem aber die merkwürdige Ausdrucksweise des Gamaliel, der das Unternehmen des Judas als einen „Abfall" bezeichnet (5, 37 *ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ*); von wem ist das Volk denn abgefallen? Von Gott oder der jüdischen Religion? Kein Jude konnte das Unternehmen des Judas mit diesem Ausdruck charakterisieren. Er erklärt sich aus Jos. § 102 *τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος.*

die mit andern chronologischen Fragen zu verwickelt ist, als daß wir sie im Vorbeigehen erledigen könnten. Jedenfalls dürfen wir aus der Apostelgeschichte, die nicht geneigt ist, das Wohlwollen der Juden gegen die Christen zu überschätzen, als eine Tatsache entnehmen, daß erst das Auftreten des Stephanus die Handhabe zu wirklich bedrohlichen Feindseligkeiten gegen die Urgemeinde geboten hat. Es bedeutet auch sonst einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte der Urgemeinde.

Zweites Buch.

Die Heidenmission und Paulus der Missionar.

Kapitel 6.

Die Aufgabe und die Quellen.

Indem wir uns der Geschichte der Ausbreitung des Christentums über die Grenzen Judäas hinaus zuwenden, nähern wir uns der Sphäre des Paulus, und wie nun einmal die Quellenverhältnisse liegen, wird die Geschichte der ältesten Heidenmission im Wesentlichen eine Geschichte des Paulus sein. Daß dies eine einseitige Betrachtungsweise ist, haben wir uns von vorn herein (S. 1) klar gemacht. Aber die Beschaffenheit unserer Quellen zwingt zu dieser Beschränkung. Erst wenn wir im vierten Buche den Bestand der heidenchristlichen Missionskirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter schildern werden, können wir auch dem Wirken andrer Männer gerecht zu werden versuchen oder wenigstens erkennen, daß es außer der paulinischen noch andere Missionen gegeben hat. Werfen wir nunmehr einen Blick auf die uns für diesen Abschnitt zur Verfügung stehenden Quellen.

1. Die Apostelgeschichte ist für den Gang der paulinischen Heidenmission unsere Hauptführerin. Es fragt sich, wie weit wir ihr trauen und folgen dürfen. Wir haben früher gesehen (S. 4), daß ihre Schilderung der Entstehung der Heidenmission von der Idee beherrscht ist, sie habe sich organisch und unter göttlicher Leitung aus der Urgemeinde heraus entwickelt, die Urapostel, insonderheit Petrus, seien ihre Patrone, und die Urgemeinde sei sozusagen die Metropolis für alle heidenchristlichen Gemeinden der Welt, daher berufen, ihnen Gesetze zu geben. Dies ist die Auffassung des Verfassers der Apostelgeschichte, der sich gerade hierin als Redaktor und Bearbeiter älterer Überlieferungen zeigt. In den Kapiteln 6 – 15 ist es besonders die von ihm beliebte Aufeinanderfolge der Stoffe (S. 6), durch welche der Eindruck entsteht, als habe sich die Heidenmission schrittweise, in konzentrischen Kreisen sich ausbreitend (Hellenisten, Samaritaner, Proselyt, Heidnischer Hauptmann, Heidenchristliche Gemeinde), aus der Urgemeinde heraus entwickelt. Aber gerade diese Anordnung ist künstlich. Das zeigt sich daran, daß der Erzählungsfaden bei der Stephanus-Verfolgung (8, 4) gewaltsam abgerissen wird, um die Erzählungsreihe 8, 5 – 11, 18 einzuschieben, und dann mit der Entstehung der Antiochenischen Gemeinde wieder aufgenommen

wird (11, 19). In diesem ursprünglichen Aufeinanderfolgen des Stephanus-Kapitels und der Erzählung von der Entstehung der ersten heidenchristlichen Gemeinde zeigt sich nicht nur ein literarischer Zusammenhang — eine Quelle, die vom Antiochenischen Standpunkt aus erzählt (A) —, sondern auch ein historischer Gang der Dinge, der der Auffassung des Herausgebers der Apostelgeschichte widerspricht. Es zeigt sich, daß das Heidenchristentum weder aus einem Plan der Urgemeinde noch auf Grund allmählicher Vorbereitung schrittweise entstanden ist, sondern sozusagen überraschender Weise mit einem Mal da war, so daß die Urgemeinde nichts weiter tun konnte, als die Tatsache einfach anzuerkennen. Und während nach Apg. 1, 8 die zwölf Apostel die Zeugen Jesu bis ans Ende der Erde sein sollen, verläuft die wahre Geschichte nach Apg. 13. 14 und von Kap. 16 an vielmehr so, daß Paulus allein wenigstens die östliche Hälfte der Oikumene bis Rom als Missionar durchwandert. Dieser Widerspruch der berichteten Einzeltatsachen mit der Theorie und Gesamtauffassung des Herausgebers oder Redaktors nötigt uns, von ihm auf seine Quellen zurückzugehen. Für uns kommt da besonders die Quelle in Betracht, die mit Kap. 6 einsetzt und von 8, 4 auf 11, 19 überspringt, die Antiochenische Quelle A. Sie liegt uns nicht ohne Weiteres vor, sondern muß erst aus den Verzahnungen mit andern vom Herausgeber eingefügten Stoffen gelöst werden. Zunächst ist Kap. 12, 1—24 auszuscheiden, das zwischen die Kollektenreise des Barnabas und Saulus nach Jerusalem (11, 27—30) und ihre Rückkehr nach Antiochia (12, 25) eingeklemmt ist. Da die Quelle über das, was die beiden Männer in Jerusalem erlebt haben, nichts zu erzählen wußte, schob der Redaktor, um diesen toten Punkt zu verdecken, den jerusalemischen Bericht über den Märtyrertod des Jakobus, die Gefangenschaft des Petrus und den Tod des Agrippa (aus der Quelle B) hier dazwischen — in jeder Hinsicht, schriftstellerisch und chronologisch, am falschen Platz. Nachdem sodann aus der Quelle A in Kap. 13. 14 die erste Missionsreise des Barnabas und Saulus berichtet ist, folgt in Kap. 15 eine Kombination zweier Berichte über zwei ganz verschiedene Verhandlungen in Jerusalem; und zwar hebt sich 15, 1—4. 12 als Rest eines Stückes von A heraus, der mit einer Erzählung aus B 15, 5—11. 13ff. verflochten ist. Durch diese Verzahnung hat der Verfasser eine der schwersten Entstellungen der Geschichte des Urchristentums verschuldet; diese Darstellung des Apostelkonzils läßt sich, gemessen am Galaterbrief, nicht aufrecht halten. Mit 15, 36ff. setzt die Erzählung aus A wieder ein: Aufbruch des Paulus von Antiochia. Wenigstens greift 15, 37f. deutlich auf 13, 13 zurück. Andrerseits sind keinerlei sprachliche oder sachliche Anzeichen vorhanden, daß hier oder von Kap. 16 an eine andre Quelle benutzt sei als in 11, 19ff.; 13, 14; die Erzählung geht ganz organisch weiter. Damit ergibt sich die Annahme, daß der dem 2. Teile der Apostelgeschichte zu Grunde liegende Reisebericht aus derselben Quelle A stammt, die in Antiochia ihren Ursprung hatte. Dafür kann ein exakter sprachlicher Beweis geführt werden, der an dieser Stelle freilich nicht im einzelnen dargelegt werden kann. Nur auf einen Punkt müssen wir eingehen.

Die auffallende Erscheinung, daß einzelne Partieen des Reiseberichts in der Wir-Form erzählt sind, darf nicht zu dem Urteil verleiten, als ob nur diese „Wir-Stücke" von einem Augenzeugen herrührten oder als ob der Verfasser an-

deuten wolle, daß er nur diese Teile der Reise mitgemacht habe. Vielmehr ist das Abwechseln zwischen der dritten und ersten Person z. T. in der Sache begründet, da eben der Erzähler bei der Missionstätigkeit sich als Nebenperson fühlt, daher nur dort, wo die Reisegesellschaft als solche in Betracht kommt, das „Wir" auftaucht; z. T. ist es das Zeichen einer unvollkommenen Redaktion, die das „Wir" nicht nach einem bestimmten Plane getilgt hat[1]. So ist es auch 11, 28, in dem Antiochenischen Stück (wo von einem Gottesdienste die Rede ist), einmal stehen geblieben (freilich nur in der einen Klasse der Zeugen erhalten: cod. D und Genossen); dies ist ein Zeichen, daß auch jener Abschnitt derselben Quelle angehörte, wie der Reisebericht.

Leider können wir nicht mit Sicherheit erkennen, welchen Zweck der Verfasser der Quelle A mit seiner Aufzeichnung verfolgte. Um darüber ein Urteil zu fällen, müßten wir sie in ihrem ursprünglichen Umfange, unverkürzt und unerweitert durch den Herausgeber, überblicken können. Dies ist leider nicht der Fall; es kann kein Zweifel sein, daß sie durch den Redaktor nicht unerhebliche Zusätze erfahren hat (z. B. die Reden, aber auch sonst einzelne erzählende Einschübe, z. B. in dem Kapitel der Seereise), und daß sie an wichtigen Punkten (beim Apostelkonvent, beim Thessalonischen und Ephesinischen Aufenthalt) verkürzt wiedergegeben ist. Solche Lücken, wie zwischen 11, 28 und 12, 25 (s. S. 104) und bei der vorletzten Orient-Reise des Paulus (18, 21ff.), erklären sich wohl daraus, daß der Erzähler nicht zugegen war; auch einige Unklarheiten und chronologische Unstimmigkeiten mögen darin ihren Ursprung haben, wie bei der Reise von Thessalonich bis Korinth (17, 15f.; 18, 5). Soweit wir uns trotz der Überarbeitung ein Bild von dem Ganzen machen können, scheint der Verfasser die Absicht gehabt zu haben, zu zeigen, wie Paulus auf seinen Missionswegen von Antiochia bis nach Rom geführt worden ist. Zu diesem Zweck hat er zunächst die Entstehung der Gemeinde in Antiochia von Jerusalem aus erzählt; Paulus tritt, wie es scheint, erst in den Gesichtskreis des Erzählers mit seinem Eintritt in die Antiochenische Gemeinde. Die Missionsreisen werden erzählt mit großer Genauigkeit hinsichtlich der Route und der einzelnen Stationen, wobei besonders Gewicht gelegt wird auf den merkwürdigen Übergang von Asien nach Europa oder besser: auf die eigentümliche Reihenfolge: Phrygien, Mazedonien, Achaja,

1. Zuletzt hat E. Norden (Agnostos Theos S. 311–332) diese Erscheinung einer umfangreichen literargeschichtlichen Prüfung unterzogen. Daß ein solcher Wechsel zwischen der ersten und dritten Person in der Literatur verhältnismäßig selten vorkommt, hat seinen Grund in dem Stilgesetz, daß man im Streben nach Objektivität der Darstellung auch Selbsterlebtes in der dritten Person zu geben pflegte; berühmte Beispiele: Xenophons Anabasis und Caesars commentarii. Andrerseits hat es zahlreiche Aufzeichnungen (Hypomnemata) in der ersten Person gegeben, wie z. B. die Berichte Caesars an den Senat, die aber, weil sie keinen literarischen Charakter hatten, für die Öffentlichkeit und die Literaturgeschichte verloren sind. Ein erhaltenes Beispiel ist der Bericht Ciceros über seine kilikische Expedition (51) an Atticus (V, 21) und an Cato (ad fam. XV, 4), in dem die erste und dritte Person gerade so wechselt, wie in der Apostelgeschichte. (Vgl. Norden S. 318f., dort noch andere Beispiele). Ein solches Hypomnema also war der Reisebericht der Apostelgeschichte. Daß der Redactor das „Wir" überhaupt gelegentlich hat stehen lassen, hat seine Analogie, wie uns seit lange bekannt ist, an gewissen Partieen der Bücher Esra und Nehemia, bei Jeremia und im Henoch-Buch (Norden S. 329f.).

Asia. Das genaue Itinerarium wird wohl auf tagebuchartige Aufzeichnungen zurückgehen. Im einzelnen befriedigt der Erzähler, obwohl er viele wichtige und anschauliche Einzelheiten mitteilt, unsere Wißbegierde nicht annähernd. Er hat eben nicht für uns geschrieben, insbesondere gibt er weder eine Biographie des Paulus noch eine Geschichte der Heidenmission unter Gesichtspunkten, die uns interessieren würden. Er schreibt für Leser, die den Paulus persönlich gekannt haben, wohl für die römische Gemeinde, die die Verkündigung, vielleicht auch das Martyrium des Apostels mit erlebt hat. Darum gibt er weder eine Personalschilderung noch Charakteristik des Apostels, wie es z. B. der Dichter der Acta Pauli tut[1]. Er gibt auch keine eigentliche Schilderung der Form und des Inhalts seiner Verkündigung — denn die Reden des Paulus müssen durchweg als Einlagen des Herausgebers betrachtet werden. Der Reisegefährte des Apostels konnte darauf verzichten, da seine Leser die Predigt des Apostels selber gehört hatten. Von der Entstehung, ersten Organisation, vom Leben der Gemeinden zu reden, hatte er keine Veranlassung, da sein Publikum über alle diese Dinge hinlänglich orientiert war. Den mageren Aufriß seiner Erzählung füllt er nur durch einzelne anekdotenhafte Ereignisse aus, und zwar scheint er in der Regel den Anfang des Wirkens an einem Orte und den Schluß, der meistens eine Katastrophe war, geschildert zu haben. Namentlich tritt deutlich hervor, daß es überall die Juden sind, die der Tätigkeit der Missionare Hindernisse in den Weg legen, ja sie mit glühendem und mehr als einmal gefährlichem Hasse verfolgen. Daß dies ein Hauptinteresse des Erzählers ist, zeigt sich besonders an der sehr verbreiterten Darstellung der Erlebnisse in Jerusalem und Caesarea, wo es vollends klar wird, daß die Juden die Erzfeinde des Paulus sind, zugleich aber auch, daß sie nur Verleumdungen, aber keine gegründeten Anklagen gegen ihn vorbringen können. Die Kehrseite davon ist, daß die römischen Beamten, Sergius Paulus, Gallio, die Asiarchen in Ephesus, Lysias, Felix und Festus, der römische Hauptmann auf dem Schiff und schließlich die römische Justiz in der Hauptstadt ihm im wesentlichen günstig gesinnt sind, jedenfalls keinen Anlaß zum Einschreiten finden. Der letzte Reisebericht (Kap. 27. 28) ist der am breitesten ausgeführte Teil; man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß er so ausführlich gehalten ist, weil er für die römische Gemeinde bestimmt war; sie soll wissen, unter wie wunderbaren Abenteuern und Führungen Paulus nach Rom gekommen ist. Der kurze Schlußbericht über den zweijährigen Aufenthalt in Rom konnte so knapp gehalten sein, weil jedermann wußte, was hier geschehen war. Insbesonders brauchte das Martyrium, das man noch in frischer Erinnerung hatte, nicht erzählt zu werden. Man kann aber auch fragen, ob der Bericht nicht noch vor dem Tode des Apostels, am Ende der zwei Jahre entstanden ist, und nicht blos für die Christen Roms sondern für ein weiteres Publikum berechnet, eine Art literarischer Rechtfertigung des wunderbaren Mannes, über dessen Her-

1. Vgl. Hennecke, neutestamentliche Apokryphen, S. 369: „Er sah aber Paulus kommen, einen Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und gekrümmten Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit; erschien er doch einmal zwar wie ein Mensch, dann wieder hatte er eines Engels Angesicht".

kunft und Irrfahrten auch das römische Publikum, insbesondere vielleicht seine Richter aufgeklärt werden sollten.

Jedenfalls steht die Erzählung dem Apostel zeitlich und persönlich nahe genug, um als eine vortreffliche Quelle von uns gewertet zu werden. Natürlich bedarf es auch hier der Kritik; insbesondere müssen wir immer damit rechnen, daß sie durch die Überarbeitung des Herausgebers übermalt, verkürzt oder umgeordnet sein kann. Aber im ganzen müssen wir dankbar sein, daß wir sie besitzen, wenn wir auch gerne viel mehr und Genaueres von dem Apostel wüßten.

Freilich müssen wir uns klar machen, daß sie ein nur unvollständiges biographisches Dokument ist. Nicht nur der Lebensausgang des Apostels fehlt uns; vor allem läßt sie uns ganz im Stich über seine Anfänge. Alles was vor Antiochia geschehen ist, d. h. ein großer Teil seiner Wirksamkeit in Syrien und Cilicien (Gal. 1, 21), liegt außerhalb ihres Gesichtskreises — ein überaus schmerzlicher Verlust. Aber auch sonst wissen wir, daß wir sehr Vieles aus der Missions- und Lebensgeschichte des Paulus nicht wissen; wir brauchen nur an die Aufzählung seiner Leiden 2. Kor. 11, 24 ff. oder gar an 1. Clem. 5 zu erinnern, um unserer mangelhaften Kenntnis uns bewußt zu werden. Wenn die Apostelgeschichte uns nur den paulinischen Ausschnitt aus der Geschichte der Heidenmission bietet, so ist auch dieser nur ein Ausschnitt aus dem Leben des Paulus. Aber bedenken wir, wie viel uns fehlen würde, wenn wir die Apostelgeschichte nicht besäßen, so werden wir doch zur Dankbarkeit gestimmt. Bei aller Gewissensverpflichtung zur Kritik sollten wir uns hüten vor einer allzu verschwenderischen Geringschätzung dessen, was sie bietet. Es ist eine kleine Selbsttäuschung der Kritik gewesen, wenn sie sich zugetraut hat, das Bild des Paulus lediglich nach den Briefen zeichnen zu können; unbewußt und wider Willen hat man sich doch von den Angaben der Apostelgeschichte leiten lassen, und mit Recht. Wir können ganz einfach diese nicht so aus der Erinnerung auslöschen, daß wir den Galaterbrief etwa so läsen, wie jemand, der die Apostelgeschichte überhaupt nicht kennt; wir würden ihn garnicht verstehen. Und wir brauchen uns auch nicht willkürlich des Lichtes aus ihr zu berauben; denn je schärfer die Kritik ist, um so deutlicher zeigt sich der — natürlich relative — Wert ihrer Nachrichten.

Vor allem müssen wir uns immer hüten, das Bild des Paulus zu trüben durch die Eindrücke, die wir aus den eingelegten Reden des Apostels erhalten, namentlich aus den Verteidigungsreden während seines Prozesses. Es ist schon früher gesagt worden (S. 5), daß der Verfasser hier einen von dem geschichtlichen Paulus sehr verschiedenen Typus des Christentums zeichnet. Paulus kommt für ihn überhaupt nicht so sehr als historische Figur, wie als Vertreter des Christentums in Betracht, wie er es versteht. Alle scharfen, markanten Züge sind in diesem Bilde ausgelöscht, der große Befreier vom Gesetze wird als ein Gesetzestreuer (21, 24; 24, 14), seine Lehre als die ideal jüdische, das Christentum als die Erfüllung des Judentums, das wahre Israel geschildert, und die Eigenart der messianisch-eschatologischen Predigt des Apostels wird auf die Hauptstücke reduziert, die bei den Apologeten im 2. Jahrhundert als Sonderlehren des Christentums gegenüber dem Heidentum erscheinen (24, 25). Es ist unbedingt nötig, dies Bild der Reden auszuschalten, wenn man den Wert der zugrunde liegenden Reisequelle wirklich würdigen will.

2. Allerdings, wenn wir nur die Apostelgeschichte besäßen und nicht die Briefe, so wären wir wesentlich ärmer, als im umgekehrten Falle. Denn in ihnen haben wir Paulus selbst, und die Persönlichkeit ist uns mehr wert, als ein noch so genaues biographisches Detail. Um so ernster freilich ist die Frage, ob wir in den Briefen wirklich authentische Dokumente seines Wesens haben. Die Frage nach der „Echtheit" aller oder einer Anzahl Paulus-Briefe muß erledigt sein, ehe wir sie als Quellen für seine Lebensgeschichte oder für seine Persönlichkeit verwerten können.

Die erste Frage muß lauten: was besitzen wir denn überhaupt, wie ist die Überlieferung beschaffen? Die Antwort ist zunächst wenig ermutigend: wir haben keinen der Paulus-Briefe mehr im Original, während wir — dank dem trocknen ägyptischen Sande — ungezählte Originalbriefe sehr unbedeutender und gleichgiltiger Menschen aus vielen Jahrhunderten vor und nach Christus aus Ägypten heute noch lesen können — in den Papyri, die massenhaft gefunden und immer lebendiger erforscht werden. Die Originale der Paulus-Briefe, die in den Archiven der Gemeinden von Korinth oder Rom lagen, sind für immer dahin, vermutlich frühzeitig zerlesen, vermodert, verbrannt, verloren. Daß wir überhaupt etwas von ihm lesen können, verdanken wir der Tatsache, daß man (wohl früh im 2. Jahrhundert oder noch früher) kirchliche Sammlungen oder Ausgaben dieser Briefe veranstaltet hat. Irgend ein vortrefflicher Bischof mag — vielleicht auf Grund eines Gemeinde- oder Synodalbeschlusses — angeordnet haben, daß ein schriftkundiger Mann in den verschiedenen paulinischen Gemeinden nach den Resten der Apostelbriefe Nachforschungen anstellte, von ihnen eine Abschrift nahm, und diese Einzel-Abschriften in eine große Papyrus-Rolle oder in mehrere eintrug. Was so entstand, war ein großes Buch, zunächst in einem Exemplar vorhanden, dann in mehreren Abschriften ausgefertigt zu Nutz und Frommen anderer Gemeinden. Es scheint mehrere solcher kirchlicher Sammlungen gegeben zu haben. Unsere griechischen Handschriften aber gehen letztlich sämtlich auf dasselbe Original zurück, wie man daran erkennt, daß die Hauptmasse der Briefe überall in derselben Reihenfolge steht, und zwar nach der Länge der Briefe geordnet. Schwankend ist die Reihenfolge nur am Schluß, wo der Hebräerbrief und die vier Briefe an einzelne Personen verschieden angeordnet sind, ein Zeichen, daß sie z. T. erst später in die Sammlung aufgenommen sind. Wir haben es also zunächst nur mit diesem kirchlichen Buche zu tun, dem corpus Paulinum.

Es kann nun keine Frage sein, daß in diese Sammlung auch Nichtpaulinisches aufgenommen ist, wie der Hebräerbrief, der mit Paulus nichts zu tun hat. Aber auch die sogen. Pastoralbriefe gelten heute der Mehrheit der Forscher als unecht; höchstens enthalten sie echte Brief-Fragmente, wie 2. Tim. 4, 9—22. Die übrigen zehn Briefe, der Urbestand der Sammlung, haben sich gleichfalls gegen Unechtheitserklärungen der Kritik zu verteidigen. Am schärfsten angegriffen ist der sogen. Epheserbrief, der mit Ephesus nichts zu tun hat, sondern ein an die ganze Christenheit gerichtetes Schreiben ist. Schon dadurch fällt er aus der Reihe der andern Briefe heraus. Aber auch in der Sprache, im Stil und in der Theologie weicht er so stark von den andern ab, daß wir ihn nicht als einen Brief des Paulus, sondern nur als ein Dokument der nachpaulinischen Zeit verwerten werden. Der mit ihm eng verbundene Kolosserbrief enthält so viel

echt Pauliniſches, daß wir ihn unbedenklich als einen Brief des Paulus anſehen werden. Freilich fehlt es in ihm auch nicht an Spuren des Geiſtes und Stiles, der uns im Epheſerbrief zur Leugnung der Echtheit veranlaßt. Aus dieſem Doppelcharakter des Briefes iſt die Hypotheſe erwachſen, daß er vom Verfaſſer des Epheſerbriefes einerſeits zum Vorbilde genommen, andrerſeits auch in ſeinem Sinne überarbeitet worden ſei. So ſehr die heutige Kritik den hiermit angedeuteten Weg vernachläſſigt hat, ſo iſt doch auf ihm vielleicht die Löſung noch mancher andrer Schwierigkeiten zu finden. Es gibt auch in andern Paulus-Briefen, auch in den allgemein als echt anerkannten, Partieen oder Einzelheiten, die ſich nicht in das Bild des pauliniſchen Schrifttums fügen wollen, wie z. B. die Schluß-Doxologie des Römerbriefes (16, 25–27) oder die Anweiſung über das Schweigen der Frau in der Gemeinde-Verſammlung (1. Kor. 14, 33–35 [36]) und eine nicht geringe Anzahl von Stellen (z. B. im 2. Korintherbrief), an denen der Text ſo überladen oder unklar iſt, daß man den ausgezeichneten Schriftſteller Paulus nicht wieder erkennt. Dazu kommen Schwierigkeiten der Kompoſition, z. B. in den Korinther-Briefen, in denen die Reſte von mehr als zwei Briefen untergebracht zu ſein ſcheinen, z. T. in nicht gerade geſchickter Weiſe, oder das Stück Phil. 3, 2–4, 3, das ſich ſehr hart zwiſchen 3, 1 und 4, 4 eindrängt, oder der Empfehlungsbrief für die Phoebe, ein ſelbſtändiges kleines Schreiben (16, 1–20), das heute an den Schluß oder vielmehr *vor* den Schluß (16, 21–23) des Römer-Briefs herangeſchoben worden iſt. Alle dieſe Beobachtungen führen auf die Annahme, daß die Briefe bei der Sammlung zugleich eine Bearbeitung erfahren haben. Und zwar hatte dieſe die Abſicht, die Briefſammlung, die nunmehr nicht mehr den einzelnen Gemeinden, ſondern der ganzen Kirche gehören ſollte[1], bequem zugänglich, lesbar, verſtändlich zu machen. Wahrſcheinlich iſt die Überarbeitung nicht ſehr tief gedrungen; immerhin muß man damit rechnen, daß der Text von ihr vielfach gloſſierend erweitert iſt, und die hier vorliegende textkritiſche Aufgabe iſt noch nicht entfernt gelöſt. Von einer Textausgabe, die uns in allen Fällen den Originalausdruck des Paulus zeigte, ſind wir noch weit entfernt. Dem ſteht allerdings die Tatſache gegenüber, daß das ſchriftſtelleriſche und perſönliche Profil des Apoſtels ſo ſcharf umriſſen iſt, daß es immer wieder deutlich hervortritt und ſich von den Wucherungen ſpäterer Bearbeiter leuchtend abhebt. Ein ſchweres Hindernis, dem wirklichen Paulus nahe zu kommen, liegt in dieſer Beſchaffenheit des Textes nicht, da ein einigermaßen eingefühlter Leſer inſtinktiv die fremden Beſtandteile außer Acht läßt. Wohl aber iſt es eine Forderung wiſſenſchaftlicher Gewiſſenhaftigkeit, die Frage der redaktionellen Bearbeitung, die augenblicklich unter völliger Intereſſeloſigkeit zu leiden hat, mit allen Mitteln philologiſcher Genauigkeit in Angriff zu nehmen und den Verſuch einer Rekonſtruktion der Originale zu machen. Dann erſt wird man die Briefe ganz ſicher als Quellen für die Geſchichte des Paulus und ſeines Miſſionswerkes verwerten können. Dann erſt wird ſich auch die relativ nebenſächliche Frage nach der Echtheit des 2. Theſſalonicher-Briefes und namentlich des Koloſſerbriefes, ganz löſen laſſen, die heute einigermaßen auf einem toten Geleiſe angekommen iſt.

1. Davon zeugt der deutlich erkennbare Einſchub 1. Kor. 1, 2b, wonach der Brief an *alle* Chriſten gerichtet ſein ſoll.

Abgesehen vom 2. Thessalonicher-, Kolosser- und Epheser-Brief herrscht heute unter den kritischen Theologen wenigstens in Deutschland Übereinstimmung darüber, daß die übrigen 7 Briefe echte Schriftstücke des Paulus sind; ich zweifle auch nicht an der Echtheit des 2. Thessalonicher-Briefs und dem Grundstocke des Kolosser-Briefs. Aber immer von neuem erhebt eine hyperkritische Richtung ihr Haupt, welche sämtliche Paulus-Briefe für unecht und den Paulus, der in diesen Dokumenten geschildert ist, für ein Trugbild erklären möchte. Die Bewegung ist nach den ohne Nachwirkung gebliebenen Vorstößen Bruno Bauers in Holland entstanden[1]. Vereinzelt hat sie nach Deutschland und der Schweiz übergegriffen, aber ohne hier einen breiteren Erfolg verzeichnen zu können. Erst neuerdings hat sie im Kampfe um die „Christusmythe" durch Kalthoff, Drews u. a. auch für Deutschland erhöhte Bedeutung bekommen.

Es ist nützlich, sich die Hauptgründe dieser radikalen Hypothese vorzuführen und dazu Stellung zu nehmen. Freilich ist dies nicht ganz leicht, denn die Geschichte dieser Episode der Kritik zeigt ein keineswegs klares Bild, vor allem keine zusammenhängende Entwicklung, bei der eine Erkenntnis notwendig aus der anderen folgte, sondern ein starkes Hin- und Herschwanken der Urteile und Hypothesen. Vor allem fehlt es an einem großzügigen, auch nur von der Mehrheit dieser Forscher als überzeugend anerkannten Gesamtaufriß der Geschichte des Urchristentums, in dem der pseudonyme Verfasser der paulinischen Briefe, statt an der traditionellen Stelle, im 2. Jahrhundert in den Gang der Entwicklung eingriffe. Von irgend einem durchschlagenden Beweise der Unechtheit ist keine Rede; die Kritik erhebt sich nicht über eine gewisse Anzahl immer wiederkehrender Bedenken und die unermüdlich wiederholte Anklage gegen die bisherige Kritik, sie habe die Echtheit einer Anzahl paulinischer Briefe bisher zwar mit Pathos behauptet, aber niemals den ernstlichen Versuch gemacht, sie zu beweisen.

Dieser letztere Vorwurf ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt, aber auch unvermeidlich. Denn man kann mit einiger Übertreibung sagen: ein wirklich zwingender Beweis in dieser Sache, der auch den radikalen Zweifel überzeugte, läßt sich überhaupt nicht führen. Wer heute die Echtheit Goethescher Briefe oder Lutherscher Schriften anfechten wollte, würde allerdings bis zu einem gewissen Grade zu widerlegen sein, weil man die Originalhandschriften oder ältesten Drucke herbeischaffen kann und aus ihnen durch das Mittel der Handschriftenvergleichung oder technisch-äußerlicher Beweise zeigen könnte, daß diese Schriften nur aus Luthers nächster Umgebung stammen, oder nur von der Hand desselben Mannes geschrieben sein können, der auch das Original-Manuskript des Faust oder gewisse amtliche Urkunden geschrieben hat. Dies Beweismittel versagt bei Paulus vollkommen, da wir, wie gesagt, die Originale keinesfalls besitzen, sondern nur spätere Abschriften oder Bearbeitungen. Aber der radikale Zweifler könnte auch bei jenen Luther- und Goethe-Originalen eine Fälschung für möglich erklären, und wenn es sich zufällig um Schriften handelt, deren Vorhandensein erst spät von andern bezeugt wird, so würde er einen inneren

1. Wir besitzen jetzt eine Darstellung der Geschichte dieser Hypothesen von G. A. van den Bergh van Eysinga, Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments. Ihre Geschichte und ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Entstehung des Christentums, Jena 1912.

Beweis für die Echtheit fordern müssen. Dieser könnte schließlich nur so geführt werden, daß gezeigt wird, die bestrittenen Schriften erklärten sich restlos und jedenfalls am besten aus der Lage und Zeit, als Werke des Verfassers, dem die Tradition sie zuschreibt. Hierbei würden Argumente, wie „Unerfindbarkeit", „persönlicher Stil", „Unmittelbarkeit", „deutliche Beziehung auf bestimmte Zeitverhältnisse" eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Aber all diesen Gründen gegenüber wird man immer wieder sagen können, daß sie über einen Wahrscheinlichkeitsbeweis nicht hinausführen, und daß der Zweifel immer noch übrig bleibt, ob nicht ein geschickter Fälscher sich so lebendig täuschend in die angenommene Lage hineinversetzt hat, daß ein scharfes Auge keine Blößen entdecken kann. Und fast immer wird es auch in den „echtesten" Schriften gewisse dunkle Punkte geben, die man nicht völlig aus der Situation des Schreibers erklären kann. Wenn trotzdem auf andern Gebieten solche radikale Skepsis im wesentlichen zur Ruhe gekommen ist, und wenn man auch ohne absolut zwingenden Echtheitsbeweis jene Schriften als Quellen für ihre Zeit verwertet, indem man ihre Echtheit historisch erprobt, so liegt dies daran, daß die geschichtliche Methode in andern Wissenschaften ein erhebliches Stück weiter vorgeschritten ist als in der Theologie, daß der Streit leidenschaftsloser geführt wird, weil an dem Gegenstande kein religiöses Interesse haftet, und weil man von der drängenden Wichtigkeit andrer, wirklich historischer Probleme tiefer erfüllt ist. In der Theologie ist die eigentlich historische Methode noch jung und vielfach unentwickelt[1], der Kampf durch religiöse Parteifragen verwirrt; Dinge, die in andern Wissenschaften längst ins Reine gebracht sind, werden bei uns noch umstritten; auch führt hier der Dilettantismus, der in andern Wissenschaften sich nicht so weit hervorwagen dürfte, ein lautes Wort. Immerhin sollten wir so weit doch auch schon gekommen sein, daß als Grundsatz gelten darf: ein Dokument muß so lange in dem Sinne und in der Form gelesen werden, in der es sich gibt, bis der Beweis erbracht ist, daß dies unmöglich ist. Erst soll man versuchen, ob sich ein überzeugendes geschichtliches Bild bei Annahme der Echtheit ergibt, ob die Schriften an den Platz passen, an dem sie stehen, und erst wenn dies sich als unmöglich erweist, soll man sie für unecht erklären. Aber solch negatives Urteil wird so lange wenig überzeugend bleiben, als man sie nicht positiv an einer andern Stelle unterbringen und dort verständlich machen kann. Dazu aber gehört ein liebevoll eindringendes Bemühen um das Verständnis auch des Einzelnen. Und hieran läßt es die radikale Schule nur zu sehr fehlen. Sie hat bisher nur allgemeine Erörterungen, aber keine wirklich zusammenhängende, bis in jede Einzelheit sorgfältig, scharfsinnig und gelehrt eindringende Erklärung der Briefe von ihrem Standpunkt aus geliefert. So lange sie das nicht getan hat, werden ihre Zweifel zwar anregende Kraft behalten aber nicht überzeugen können, zumal da es an einer durchschlagenden geschichtlichen Gesamtanschauung von der Entwicklung des ältesten Christentums unter Voraussetzung der Unechtheit der paulinischen Briefe bisher fehlt. Die ältere Forschung mag große Mängel und Unterlassungen aufweisen — aber die radikale Richtung hat allzuwenig beachtet, daß die ganze positive Beweislast bei ihr ist, und daß es mit einer Kritik der

1. Dies muß man namentlich von der holländischen Radikal-Kritik sagen, die ein merkwürdig tastendes und willkürliches Verfahren zeigt.

bisherigen Kritik, mit Zweifeln und Hypothesen, von denen eine die andere aufhebt, nicht getan ist.

Eine Gruppe ihrer Argumente besteht aus formalen Einwänden gegen die Textgestalt der paulinischen Briefe, wie sie uns überliefert sind. Es wird geklagt über die Unverständlichkeit vieler Partieen sogar für die moderne Philologie, wie viel mehr für die ersten, ungebildeten und ungeschulten Leser. Gewiß ist vieles für uns dunkel, und manches wird, aller philologischen und religionsgeschichtlichen Arbeit zum Trotz, immer dunkel bleiben. Denn uns Heutigen fehlen zum Verständnis offenbar eine ganze Menge von Kenntnissen und Voraussetzungen, die dem Verfasser ganz geläufig waren, und die er auch bei seinen Lesern annehmen zu dürfen glaubt. Ich erinnere z. B. an die gradezu gnostisch-mythologischen Vorstellungen von den Vorgängen bei der Kreuzigung und Auferstehung, die hinter solchen Stellen wie 1. Kor. 2, 8; Röm. 8, 3; Kol. 2, 15 liegen, und die wir nur mit der Phantasie erraten können. Aber es ist nicht einzusehen, warum diese Andeutungen bei einem Schriftsteller des 2. Jahrhunderts erklärlicher und für spätere Leser verständlicher sein sollten, als für die Gemeinden eines Paulus der 50er Jahre nach Christus. Gewiß müssen wir uns oft fragen, ob die ersten Leser die schwierigen Gedankengänge der Briefe leicht auffassen konnten, aber was beweist das gegen die Echtheit? Der einzige Schluß, der daraus zu ziehen wäre, daß die Gedankenwelt des Schriftstellers turmhoch über dem Niveau seines Publikums stand, und daß er sich über dessen Aufnahmefähigkeit gründlich getäuscht habe, würde nur zu der Erkenntnis führen, daß dieser Autor ein bedeutender und sehr einsamer Mann gewesen wäre. Um so schwieriger sind dann seine Schriften zu begreifen als Ausdruck verbreiteter Zeitströmungen; in diesem Falle sollten wir vielmehr eine gewisse Gemeinverständlichkeit erwarten. War aber ein ungewöhnlicher und originaler Mann ihr Verfasser, so wundern wir uns, daß diese bedeutende Persönlichkeit anonym im Dunkel geblieben ist, zu einer Zeit, wo Durchschnittsmenschen wie Justin u. a. mit ihrem Namen hervortreten durften.

Ein andrer Grund der Schwerverständlichkeit liegt darin, daß der Verfasser wie im Galater-, im 2. Korinther-, im Kolosserbrief seine Darstellung ganz und gar auf bestimmte, scharf formulierte gegnerische Ansichten, Forderungen und Angriffe einrichtet, die er gelegentlich in Form von Anspielungen durchscheinen läßt, aber nicht häufig genug, oft nicht deutlich genug, meist ohne die Thesen, die er bekämpft, wörtlich und präzis zu reproduzieren. Wir können daher oft weder die Meinung der Gegner erkennen noch die Antithesen des Verfassers ganz verstehen. Was aber folgt daraus? Jedenfalls nicht, daß auch die ersten Leser sie nicht verstehen konnten, im Gegenteil: sie müssen Anspielungen, Antworten, Hieb und Gegenhieb genau gefühlt haben; sonst wäre diese ganze Schriftstellerei ein kläglicher Fehlschlag ins Blaue hinein gewesen. Aus diesen Beobachtungen ergibt sich der Gelegenheitscharakter dieser Schriftstellerei: sie ist ganz aus dem Moment geboren, aus ganz konkreten geschichtlichen Anlässen entstanden, nichts weniger als auf Dauer und unbeschränkte Öffentlichkeit berechnete „Literatur" oder als zeitlose Abhandlungs-Schriftstellerei. In diesem Sinne sind es wirklich „Briefe", die uns vorliegen, Antwortschreiben auf Gemeindebriefe (1. Kor. 7, 1), durch bekannte Persönlichkeiten zu überbringen, auf einzelne

Personen bezüglich (Philemonbrief), voll von ganz persönlichen Mitteilungen, Grüßen, Anspielungen. Man vergleiche, wie dies persönliche Element dem Epheserbrief völlig fehlt und in den Pastoralbriefen nur an einzelnen Stellen (wie am Schlusse) erscheint, während der Grundstock sich in farbloser allgemeiner Sachlichkeit hält und da, wo Persönliches auftritt, die Künstlichkeit der Fiktion mit Händen zu greifen ist. Dies aber kann man von den Personalien der echten Briefe nicht sagen. Freilich gehört zu solchem Urteil Unterscheidungsgabe, Geschmack und Gefühl, die man von einem geschulten Kritiker verlangen muß, die aber leider vielfach nicht genügend ausgebildet sind. Bei so persönlichen und konkreten Schriftstücken wie der 2. Korinther-Brief ist Pseudonymität für jedes gesunde Urteil ausgeschlossen. Es gibt in der Literatur genug Beispiele fingierter Briefe, an denen man die Merkmale der Pseudonymität studieren kann, und es ist eine beklagenswerte Rückständigkeit, daß über solche Dinge noch Streit herrscht.

Ein andrer Einwand bezieht sich auf die Zusammenhanglosigkeit und Ungeordnetheit mancher Partieen der Briefe. Nur Unbilligkeit und Oberflächlichkeit kann die im großen und ganzen klare Anordnung verkennen; aber es gibt freilich Abschnitte, bei denen jene Klage eine gewisse Berechtigung hat. Es fehlt nicht an unorganischen Sprüngen und schlecht verdeckten Nähten zwischen manchen Stücken[1], noch weniger an Stellen, die zur Annahme von Glossen und ausführlicheren Einschüben herausfordern[2]; ja, es muß bei manchen Briefen sehr ernstlich die Frage gestellt werden, ob sie aus einem Gusse und nicht vielmehr Kompositionen aus mehreren Schriftstücken sind[3]. Aber all diese Erscheinungen beweisen nichts gegen die Abfassung der Briefe durch Paulus, sondern zeigen nur, daß Kritik und Exegese ihre Arbeit bisher nicht vollständig getan haben; sie müssen immer schärfer die Rekonstruktion der ursprünglichen Texte, die unter der redaktionellen Oberschicht des Sammlers verborgen liegen, ins Auge fassen.

Den scheinbarsten Einwand gegen die Abstammung aller sieben oder acht Briefe von *einem* Verfasser hat die radikale Kritik noch nicht einmal ernstlich vorgebracht, nämlich die ungemein großen Stilverschiedenheiten, die sich in ihnen finden. Und die Verteidiger der Echtheit haben die große Aufgabe, die Sprache, d. h. nicht etwa blos den Wort- und Phrasenschatz, sondern gerade das Persönliche, den Satzbau, den Ton, den Stil im weitesten Sinne als einheitlich und als Zeichen *einer* Persönlichkeit zu erweisen, bisher nicht gelöst, da für der-

1. So läßt die Logik der Übergänge Röm. 6, 14–15; 6, 23–7, 1 zu wünschen übrig; 1. Kor. 13 ist recht wenig überzeugend mit Kap. 12 und 14 verbunden; 2. Kor. 2, 13 zu 14 ist ein unerträglicher Übergang, 2. Kor. 8, 24 ein verstümmelter Schluß des Abschnitts; der Schritt von Phil. 3, 1 zu 2 ist von erschreckender Härte.

2. Z. B. Röm. 2, 14. 15 und 26. 27; 6, 8. 9; in 1. Kor. 11, 2–16 kreuzen sich verschiedene Motive und Behandlungsweisen, die schwerlich von einer Hand herrühren, und 1. Kor. 10, 29 f. vertritt einen der Umgebung entgegengesetzten Standpunkt. Außer manchen andern Stellen sei hier nur noch der Kolosserbrief genannt, der ohne die Annahme einer durchgehenden Überarbeitung im Stile und vielleicht vom Verfasser des Epheserbriefes nicht zu verstehen und nicht als echt paulinisch zu rechtfertigen ist.

3. Wie in den Schluß des Römerbriefes ein selbständiges Schreiben (16, 1 ff.) hineinredigiert ist, so sind wahrscheinlich die beiden Korintherbriefe eine redaktionelle Komposition aus mindestens *vier* Briefen des Paulus nach Korinth, und Phil. 3, 2–4, 3 ist wahrscheinlich ein Fragment eines besonderen Briefes aus früherer Zeit.

artige formale Dinge, wie wichtig sie auch sein mögen, heute das Interesse und die Arbeitskräfte fehlen. Und doch muß auf diesem Gebiete eine der Entscheidungsschlachten geschlagen werden. In Wahrheit geht ja eine gewisse Stileinheit durch die als echt angenommenen Briefe hindurch, in ihrem Rahmen aber finden sich recht große Verschiedenheiten, die eine Erklärung fordern und — wie ich glaube — auch zulassen. Im Zusammenhange dieses Werkes ist es unmöglich, diese Frage weiter zu verfolgen, zumal da wir hier auf die Heranziehung des Griechischen verzichten müssen.

All diese und etwa noch andere formale Einwände gegen die Echtheit, Einheitlichkeit und Sachgemäßheit dieser „Briefe" wiegen jedoch leicht gegen die *sachlichen* Argumente, die man nicht sowohl gegen die Briefe als literarische Produkte, als gegen die geschichtliche Möglichkeit und Denkbarkeit der *Persönlichkeit* erhebt, die sich in ihnen spiegelt. Nicht alle radikalen Kritiker leugnen die geschichtliche Existenz eines Paulus historicus, wohl aber bestreiten sie, daß der geschichtliche Paulus so beschaffen gewesen sei wie das Bild des Paulus canonicus, das die Briefe entwerfen. Dieses sei schlechthin ein Trugbild, eine Fiktion. Der Paulus der Briefe, insbesondere der Paulus des Galaterbriefs habe nie existiert und sei in einiger zeitlicher Nähe mit Jesus undenkbar.

Besonders die Erzählung Gal. 1, 11 – 24 gibt dieser Kritik reichlichen Anlaß zu Befremden. Der Paulus, der hier redet, obwohl er kurze Zeit nach dem Tode Jesu und jedenfalls zu Lebzeiten der Urapostel bekehrt und für die Mission gewonnen sein soll, behauptet mit der größten Entschiedenheit seine völlige Unabhängigkeit nicht nur von der Lehre und Überlieferung der Urapostel, sondern auch vom geschichtlichen Jesus. Nicht nur, daß er jede menschliche Lehre und Autorität ablehnt — er hat sein Evangelium *nur* durch Offenbarung erhalten — er geht in einer geradezu rätselhaften und unglaublichen Weise jeder Belehrung, jeder Mitteilung über Jesus, die er in Jerusalem erhalten konnte, aus dem Wege! Und an andrer Stelle sagt er (2. Kor. 5, 16), daß er von Jesus dem Fleische nach nichts wissen wolle. Er hat nur zu dem himmlischen, geistigen Christus ein religiöses Verhältnis, dagegen alles, was den historischen, jüdischen Jesus betrifft, existiert für ihn nicht. Weder gibt er in seinen Briefen ein Bild vom Leben Jesu, noch beruft er sich für seine Hauptlehren (z. B. für die Freiheit vom Gesetze) auf Worte Jesu; die Überlieferung gilt ihm nichts, aus dem Geist heraus beurteilt er alles, trifft er Entscheidungen, vom himmlischen Christus läßt er sich in allen Dingen inspirieren. Er ist Pneumatiker, Gnostiker, Mystiker, aber kein Jünger Jesu; Jesus Christus ist für ihn mit dem Geiste Gottes identisch (2. Kor. 3, 17), als geschichtliche Persönlichkeit spielt er für ihn keine Rolle; sein Abstieg vom Himmel in den Tod und sein Aufstieg aus dem Hades in den Himmel nimmt sich bei ihm aus wie ein Mythos oder wie eine gnostische Äonen-Phantasie, von dem Werke eines großen geschichtlichen Mannes ist überall keine Rede. Demgegenüber gibt es nur zwei Folgerungen, so scheint es: stammen die Briefe wirklich aus der Mitte des 1. Jahrhunderts, so hat es damals die Kunde von einem geschichtlichen Menschen Jesus überhaupt noch garnicht gegeben; war dagegen die Urgemeinde ein Kreis von Jüngern des Lehrers Jesus von Nazareth, so müssen die angeblichen Paulus-Briefe zeitlich so tief hinuntergeschoben werden, daß inzwischen die Jüngerschaft Jesu durch einen völlig

geschichtslosen Glauben an den himmlischen Pneuma-Christus verdrängt oder überwuchert sein konnte.

So schiebt sich vor die literarische Echtheitsfrage das große historische Problem: Paulus und Jesus vor. Wir werden es in den folgenden Darstellungen in unserer Weise zu behandeln suchen. Vielleicht ist es aber doch nützlich, einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken.

Die radikalen Folgerungen, die soeben angedeutet sind, gehen zurück auf die Auffassung und Darstellung des Paulus in der „Tübinger Schule". Ihre großen Verdienste um das Verständnis des Urchristentums werden einigermaßen beeinträchtigt durch einen Fehler, der die Kehrseite ihres Hauptvorzuges ist. Ihr methodischer Grundsatz, von den sichersten und klarsten Quellen des Urchristentums aus, nämlich den eigenen Aussagen des Paulus, die späteren und weniger zuverlässigen Dokumente (wie die Apostelgeschichte) zu kritisieren, so unanfechtbar er an sich ist, hat sie verführt, die Hauptquelle, den Galaterbrief, nicht nur ohne jede Kritik zu benutzen, sondern im Dienste ihrer Gesamtanschauung zu überinterpretieren, dadurch die Differenzen zwischen ihm und der Apostelgeschichte zu übertreiben, den Wert dieser Quelle zu gering zu schätzen und ein Bild von Paulus zu zeichnen, in dem die Unabhängigkeit von Jerusalem, der Gegensatz gegen die Urapostel, der Radikalismus der Gesetzesfreiheit und die starre Konsequenz des theologischen Denkers in einer unwirklichen Weise und im Widerspruch mit den Selbstaussagen des Apostels auf die Spitze getrieben erscheinen. Man hat nicht genügend in Anschlag gebracht, daß der Galaterbrief nichts weniger ist als ein ganz objektives und einwandfreies autobiographisches Dokument, sondern eine höchst subjektive Streitschrift. Entstanden fast zwei Jahrzehnte nach der Bekehrung, in der Hitze des Kampfes um seine apostolische Autorität und Unabhängigkeit, sind seine ersten Kapitel ein leidenschaftlicher Protest gegen den Versuch, ihn als einen von den Urapostеln abhängigen, ihnen verpflichteten, ihnen gegenüber unterwürfigen und von ihnen zurechtgewiesenen Sendling Jerusalems darzustellen, der sich nach den Direktiven der Urgemeinde zu richten habe. Dem gegenüber betont er so scharf, daß er Apostel sei „nicht von Menschen her noch durch einen Menschen" (1, 1), daß er sein Evangelium „nicht von einem Menschen empfangen habe noch darin unterrichtet worden sei, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi" (1, 11 f.). Dies wird ja auch zweifellos richtig sein, denn sein „Evangelium", sowohl die grundlegende Überzeugung, daß Jesus der Messias sei, als auch seine persönlichen Folgerungen, daß im Kreuzestode Jesu das Gesetz aufgehoben worden sei, und alles was daran hängt, — von dem allen hat wirklich kein Mensch ihn zu überzeugen vermocht, sondern nur seine innere Entwicklung, die in dem Erlebnis von Damaskus gipfelte, d. h. in seiner Sprache: der Geist Christi, die Offenbarung Christi. Die Ausdrücke in Gal. 1, 12, daß er sein Evangelium nicht „überliefert bekommen habe" und daß er nicht „unterrichtet worden sei", stellen seine Bekehrung und sein Aposteltum in Gegensatz etwa zu dem Bildungsgang von Missionaren wie Timotheus, der durch Unterweisung und Überlieferung zu einem Apostel geworden, sowie zu der Bekehrung der Heidenchristen, die natürlich einer geordneten Unterweisung und der Mitteilung des Evangeliums bedurften, um Christen zu werden. Seine Berufung vollzog sich direkt, vom Himmel her. Aber diese Darstellung

ist einseitig; sie ist nicht vollständig. Auch er war in viel stärkerem Maße ein Mann der Überlieferung, als er es hier zugeben will. In jenem Zusammenhange, wo es ihm auf die entscheidenden Impulse ankommt, fällt etwas doch auch Wichtiges fort; er hat hier kein Interesse zu sagen, was er sonst sagt: das Tatsächliche, das Körperliche sozusagen seiner Botschaft, die Kunde von Tod, Begräbnis, Auferstehung, vom Verrat Jesu in der Nacht und vom letzten Mahle hat er „überliefert bekommen" (1. Kor. 15, 3; 11, 23) auf genau dieselbe Weise, wie er diese Dinge ihnen weiter überliefert hat, nämlich auf dem Wege mündlicher Mitteilung von Person zu Person[1]. Wann, wo und von wem, mag hier unentschieden bleiben.

Jedenfalls geht soviel aus des Paulus Äußerungen hervor, daß die Urapostel ihm keine entscheidenden, ihm später wichtig erscheinenden Mitteilungen, Belehrungen oder Impulse gegeben haben. Es gab aber genug andere Wege, um die grundlegende und unentbehrliche Überlieferung von den Tatsachen insbesondere des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu kennen zu lernen. Vermutlich hat er die Hauptsachen schon gekannt, als er noch ein Verfolger der Gemeinde war.

Das „rätselhafte" Verhalten des Paulus nach der Bekehrung, daß er sich nicht „mit Fleisch und Blut beraten", insbesondere die Urapostel in Jerusalem zunächst gemieden hat, ist für den Pneumatiker und Mystiker, wie wir ihn in den Briefen kennen lernen, zu bezeichnend, als daß wir diese Angaben abschwächen dürften. Immerhin liegt doch wohl auch hier eine nachträgliche Übertreibung vor; so ganz ohne menschliche Aussprache wird es nicht abgegangen sein, auch wenn Paulus damals die Taufe noch nicht gesucht hätte. Aber auch wenn wir die Worte im Vollsinne gelten lassen, so besagen sie etwas Unnatürliches nur unter Voraussetzungen, die der moderne Kritiker macht, die aber nicht in der Sache liegen. So wird stillschweigend angenommen, daß er vor der Bekehrung überhaupt noch garnichts von Jesus gewußt hätte — während doch die Vision nur verständlich ist als ein Symptom längeren, leidenschaftlichen Ringens und Widerstrebens gegen die Wahrheit der an seiner Seele arbeitenden Botschaft der Nazarener. Ferner aber — und dies ist das Entscheidende — erscheint das Verhalten des Paulus nur rätselhaft von der Anschauung aus, daß

1. Dies besagt der Ausdruck *παρέλαβον — παρέδωκα*. Zuletzt hat Norden (Agnostos Theos S. 288f.) den mysterienhaften Charakter dieser Worte betont, namentlich in Bezug auf das Logion Mtth. 11, 27. Aber er selbst sagt, es sei „charakteristisch, wie sich für ihn in diesen Begriffen jüdische und hellenistische Vorstellungen vereinigten". An Stellen wie 1. Kor. 11, 2; Gal. 1, 9; 1. Thess. 2, 13; 4, 1; 2. Thess. 2, 15; 3, 6; Mark. 7, 3ff.; Luk. 1, 2 u. a. ist aber ganz klar, daß es sich einfach um die mündliche Tradierung der Lehre von Mund zu Mund handelt, nicht etwa um mystische Offenbarungen auf dem Wege der Vision oder Inspiration. Ganz besonders unangebracht ist diese Auffassung da, wo es sich um die nüchterne Mitteilung von Tatsachen handelt, wie 1. Kor. 15, 3. Aber auch 11, 23 ist der Ausdruck „vom Herrn her" nicht etwa Beweis für eine unmittelbare Offenbarung des Erhöhten; gerade der Wechsel in der Präposition (*ἀπό* statt des gewöhnlichen *παρά*) zeigt, daß Paulus unterscheiden will: der letzte Ursprung der Mitteilung ist der Herr; dazwischen aber liegen Mittelglieder. Als Parallelstelle kommt hier vor allem der klassische Anfang des Mischna-Traktats „Sprüche der Väter" in Betracht: Mose hat die Thorah vom Sinai empfangen (קִבֵּל) und hat sie dem Josua weitergegeben (מָסַר); dies ist der Sprachgebrauch der schriftgelehrten Sphäre, aus der Paulus stammt.

es das Natürliche gewesen wäre, Paulus habe sich zunächst dem Kreise der „Jünger" eingereiht, um zu lernen, was Jesus gelehrt hatte, seine Worte zu sammeln und in die Lebensführung einzutreten, die sie von ihm übernommen hatten. M. a. W. die moderne Auffassung, die sich über das Verhalten des Paulus wundert, geht von der Erwartung aus, er hätte es so machen müssen, wie wir es heute tun würden: das biographische Interesse befriedigen, Nachrichten sammeln, sich erzählen lassen, jedes erreichbare Wort uns einprägen, die Stätten der Erinnerung besuchen usw. Dies alles ist nun freilich gerade das, was nicht nur dem Paulus damals fern lag. Denn auch für die Urgemeinde war Jesus zwar auch noch der Lehrer, dessen Worte es zu hüten und zu halten galt; vor allem aber war er auch für sie der zum Messias erhöhte Sohn Gottes. Für Paulus vollends handelte es sich nicht sowohl darum, was Jesus gelehrt hatte, sondern um die Frage: wie kann der Gekreuzigte der Messias sein? Warum hat Gott ihn diesen wunderlichen Weg „durchs Kreuz zur Krone" geführt? Was bedeutet dieser neue Weg für das Heilsproblem? Auf all diese Fragen konnten ihm die Urapostel und alles, was er in Jerusalem hören konnte, keine Antwort geben. Dies waren Probleme der religiösen Gnosis, in denen nur der Geist Gottes selber Erleuchtung geben konnte. In einem Punkte freilich mußte Paulus auch über das Leben Jesu Gewißheit haben, nämlich in der Frage, ob Jesus schuldig oder unschuldig war. Aber die Antwort darauf war ja schon in dem Bekehrungs-Erlebnis eingeschlossen; er würde die Vision nicht erlebt haben, wenn nicht schon vorher die Stimme des Gewissens ihm gesagt hätte, daß er einen Unschuldigen verfolge.

Undenkbar so bald nach dem Tode Jesu wäre der Christus-Glaube des Paulus nur dann, wenn er wirklich *nur* Glaube an den himmlischen Christus gewesen wäre, wie man häufig in ganz einseitiger Weise gesagt hat. Dies ist aber falsch. Wir werden später immer aufs neue beobachten, wie im Glauben und Denken des Paulus gerade die *Identität* des himmlischen Messias, an den er als Jude geglaubt hatte, mit dem in Menschengestalt auf Erden wandelnden, Gott gehorsamen, demütigen, selbstlosen, leidenden, gekreuzigten Jesus als das anbetungswürdige Wunder im Mittelpunkt steht, von dem alle Strahlen ausgehen. Daß Jesus die entscheidende, erlösende Tat seiner Hingabe in den Tod als *Mensch* vollbracht hat, daß der Kreuzestod ihm als das, was wir eine „geschichtliche" Tatsache nennen, nicht als etwas Mythologisches, Überirdisches, nur im Reiche der Äonen sich Abspielendes vorschwebt, darüber dürfte doch wohl kein Zweifel sein. Daß sein Glaube an Christus vor allem ein Verhältnis zu dem Erhöhten ist, darin unterscheidet er sich nicht prinzipiell, sondern nur graduell von den älteren Christen, die aus dem Jüngerverhältnis in die religiöse Verehrung des Erhöhten erst allmählich hineingewachsen sind, während er, seinem Entwicklungsgange entsprechend, mit dem Christus-Kult begonnen hat.

Man hat es nun häufig so dargestellt, als fehle bei Paulus das Jünger-Verhältnis zu dem geschichtlichen Jesus vollkommen. Man beruft sich hierfür vor allem auf die viel umstrittene Aussage 2. Kor. 5, 16. Was sie immer noch sonst bedeuten möge, klar ist soviel, daß Paulus auf das „Kennen Christi dem Fleische nach" keinen Wert legt; klar ist aber auch — aus den Worten „nicht mehr" —, daß er nicht nur Verständnis dafür hat, daß man dies tun könne, sondern,

daß es eine Zeit gab, wo auch er ihn „nach dem Fleische kannte" – er will aber davon jetzt nichts mehr wissen. Auch diese Äußerung ist ein Kampfeswort, zugespitzt gegen die, welche noch immer auf solche menschlich-persönlichen Beziehungen zu Jesus den entscheidenden Wert legen. Wer dies tut, wer also sich vor allem als Schüler Jesu fühlt und dies als Merkmal des wahren Christen oder wenigstens des wahren Apostels ausgibt, der hat nach seiner Auffassung von der wirklichen Erlösung noch keine Erfahrung gemacht. Denn sie besteht in einer völligen Loslösung von dieser Welt, in einem schon halb himmlischen, jenseitigen Leben mit dem Erhöhten, da die ganze Sphäre des Fleisches dahinten liegt in wesenlosem Scheine; und zu dieser Sphäre gehört auch das, was die Judaisten betonen: Abstammung, Volksgenossenschaft, Bekanntschaft mit Jesus, ja Jesu Judentum, sein Menschentum und sein Leben im Gesetze – wer an diesen Dingen noch haftet in irgend einem Sinne, der steht noch nicht im neuen Leben des Geistes, der ist noch nicht wahrhaft in Christus.

Das ist ganz gewiß nicht die Sprache eines Schülers des Rabbi Jesus von Nazareth, und es wäre das Verkehrteste von der Welt, wenn man Paulus als einen solchen darstellen wollte. Und doch fehlt es nicht ganz an Spuren davon, daß er auch dies in gewisser Weise gewesen ist. Unter den wenigen Herrenworten, die er wörtlich zitiert, werden bezeichnender Weise zwei (1. Kor. 7, 10; 9, 14: von der Ehescheidung und dem Lohn der Missionare) angeführt, um Rechtsordnungen in der Gemeinde zu begründen, und in ähnlichen Fällen (1. Kor. 7, 12. 25) ist es der Mangel an Herrenworten, der eine eigene Entscheidung des Apostels nötig macht. Dies Verhalten ist sehr charakteristisch; wir haben hier die recht eigentlich rabbinische oder talmudische Methode der Rechtsbildung: der Ausspruch des maßgebenden Lehrers der Vergangenheit genügt, um die Satzung festzulegen; wo ein solcher fehlt, muß der gegenwärtige Lehrer das Urteil fällen. Das Wesentliche ist, daß gerade in solchen Rechtsfällen das Herrenwort als entscheidende Instanz herangezogen wird[1]; hier schlägt die rabbinische Betrachtung, hier das Schüler-Verhältnis durch. Dagegen werden – abgesehen von einzelnen Nachklängen – weder in ethischen noch praktisch-religiösen Fragen Herrenworte als maßgebende Instanzen angerufen; das fällt um so mehr auf, als ja Schriftworte in Menge bei solchen Gelegenheiten vorkommen. Woran liegt das?

Ein Grund ist jedenfalls, daß es an geeigneten Herrenworten für die Probleme, die den Paulus beschäftigen, fehlte, weil sie dem Gesichtskreise Jesu fern lagen, wie z. B. die Frage der Beschneidung und Gesetzesverpflichtung der Heidenchristen, die differenzierten ethischen Aufgaben, die in den heidenchristlichen Gemeinden entstanden. Und so radikale Worte über das Gesetz, wie Paulus sie brauchte, hat ja Jesus sicherlich überhaupt nicht gesprochen, ganz abgesehen davon, daß die Ausführungen des Römerbriefs wenigstens mehr auf Juden als auf Judenchristen berechnet sind; diese aber wollten aus der Schrift widerlegt sein und nicht mit Worten des ihnen keineswegs maßgebenden Jesus von Nazareth. Der entscheidende Grund aber für das Fehlen von Herrenworten bei

1. Sonst nur noch in einer eschatologischen Lehrfrage (1. Thess. 4, 15) und zur Beleuchtung des Herrenmahles (1. Kor. 11, 23 ff.).

Paulus ist ein andrer: zu der Höhenlage des paulinischen Christusglaubens würde die Zitation einzelner Jesus-Worte wenig passen; für ihn liegen die Motive für das neue Leben nicht in dem, was Jesus gesagt hat, sondern in dem, was er getan hat, in der Selbsthingabe und Offenbarung seiner ganzen Person. Sein Tod ist das Ende des Gesetzes, seine Auferstehung die Eröffnung eines neuen Lebensweges. Wer ihm angehört, handelt fortan nicht, weil Jesus dies oder das befohlen hat; nein — Christus und sein Geist wirkt in ihm; die „Gesinnung Christi" lebt in ihm. Darum ist eine ethische Predigt wie Röm. 12 zwar ganz von Jesu Geist erfüllt, enthält aber kein einziges direktes Herrenwort. Die neue Ethik ist eben nicht das Leben „nach dem Gesetze Christi" (obwohl dieser Ausdruck einmal vorkommt Gal. 6, 2), sondern ein Leben aus der Christus-Gemeinschaft, aus der Fülle des Geistes; der Enthusiasmus dieses im Himmel wurzelnden, von religiösen Impulsen gespeisten Wandels überfliegt die einzelnen Gebote — eine freie Schöpfung des von der Liebe Christi durchdrungenen Genius.

Daß eine Religion, die in weitgehendem Maße Christus-Glaube und Christus-Mystik ist, ihre Sprache nicht an dem Vorbild der Bergpredigt bilden konnte, das ist so selbstverständlich, daß man darüber kein Wort zu verlieren braucht. Die Frage kann nur lauten, wie überhaupt eine solche Religion in nächster Zeitnähe der Persönlichkeit Jesu entstehen konnte. Es ist dabei nicht zu übersehen, daß zwischen Jesus und Paulus zwei wichtige Zwischenglieder liegen: die Urgemeinde und die hellenistisch-judenchristliche Bewegung. Sie sind die eigentlichen Träger des gewaltigen Entwicklungsschrittes von der Religion Jesu zum Glauben an Christus. Auf diesem Boden liegt das Problem, und Paulus ist nur der Vollender dieser großen Veränderung des Ursprünglichen. Er hat den klassischen Typus der Christus-Religion geschaffen; befähigt dazu war er, weil er kein unmittelbarer Jünger Jesu war, weil er aus seiner pharisäischen Vergangenheit die „höhere" Christologie mitbrachte und weil er als Hellenist mit allerlei Formen mystischer Denkweise vertraut war. Daß diese Erscheinung etwas Geschichtlich-Unmögliches wäre, daß insbesondre seine Briefe zwanzig Jahre nach Jesu Tode undenkbar wären, das ist eine Behauptung, die keine innere Berechtigung hat.

Freilich muß nun die Einzeldarstellung den Versuch machen, den Paulus der Briefe und den der Apostelgeschichte als eine lebendige und in sich mögliche Figur zu zeichnen.

Kapitel 7.

Die hellenistische Bewegung.

1. Die Hellenisten in der Urgemeinde. Eine kostbare Notiz gibt uns der Anfang des 6. Kapitels der Apostelgeschichte in den Worten: „da die Jüngerzahl wuchs, entstand eine Unzufriedenheit der Hellenisten gegen die Hebräer, weil bei der täglichen Versorgung ihre Witwen vernachlässigt wurden". Wir erfahren hier, daß zur Urgemeinde auch eine größere Anzahl von griechisch redenden Juden gehörte. Das ist kein Wunder, denn in Jerusalem waren natürlich eine Menge solcher „Hellenisten" ansässig. Wir dürfen nicht vergessen, daß

Jeruſalem zu den Zeiten des Antiochus Epiphanes eine faſt völlig griechiſche Stadt geweſen war, und wenn auch der Makkabäer-Aufſtand alles fremdländiſche Weſen auszutilgen befliſſen war, ſo hatte das in dem zähen Widerſtand einmal gewordener Dinge ſeine Grenzen. Unter der Dynaſtie der Hasmonäer — Ariſtobul I (104–103) wurde ſogar „Philhellen" genannt — und noch mehr zur Zeit des Herodes drang griechiſches Weſen maſſenhaft wieder ein. Dazu kam, daß viele Juden aus der Diaſpora in die Heimat zurückwanderten, um hier zeitweiligen oder dauernden Wohnſitz zu nehmen; zu den Feſten ſtrömte ſtets eine Menge Juden aus dem ganzen Reich hier zuſammen. Nach Apg. 6, 9 gab es unter den zahlreichen Synagogen[1] Jeruſalems (Apg. 24, 12) mehrere griechiſche, eine, in der ſich die Juden aus Kyrene und Alexandria, eine andere, in der ſich die von Kilikien und aus der Provinz Aſia zu verſammeln pflegten[2]. Wahrſcheinlich bedeutet der Ausdruck „Synagoge" hier nicht blos das Gebäude, ſondern deutet auch an, daß dieſe Juden ſich in Jeruſalem zu landsmannſchaftlichen Verbänden zuſammengeſchloſſen hatten. Bekannt iſt Simon von Kyrene mit ſeinen Söhnen Alexander und Rufus (Mk. 15, 21), die zur Zeit der Abfaſſung des Markus-Evangeliums (Ende der 60er Jahre) zur römiſchen Gemeinde gehört zu haben ſcheinen oder wenigſtens den Leſern des Evangeliums bekannt ſind. Dem Verbande der Kilikier wird Saul angehört haben. Das Vorhandenſein ſo zahlreicher griechiſcher Juden in Jeruſalem iſt wichtig für die ſprachlichen Verhältniſſe der jeruſalemiſchen Judenſchaft. Daß ſich jene Gruppen in beſondern Lehrhäuſern zum Gottesdienſt verſammeln, lehrt uns, daß hier die Schriftverleſung und die Gebete in griechiſcher Sprache ſtattgefunden haben. Viele von ihnen mögen auch noch die aramäiſche Mutterſprache geſprochen haben, aber wir müſſen annehmen, daß auch die eingeſeſſene Bevölkerung ſich mit den nur griechiſch Redenden verſtändigen konnten. Das Volk auf dem Tempelplatz erwartet, daß Paulus es griechiſch anreden wird (Apg. 22, 2), und iſt angenehm überraſcht, daß er zu ihm aramäiſch ſpricht. Vollends der Zuſammenſchluß mit ſolchen Helleniſten in der Chriſtengemeinde war nur möglich, wenn ein größerer Teil von ihr die zwei Sprachen einigermaßen beherrſchte. Von Männern wie Philippus und Andreas iſt das ohne weiteres anzunehmen, aber auch Petrus und Jakobus müſſen etwas mehr Griechiſch verſtanden haben, als man früher meiſt annahm.

Daß aus dieſen helleniſtiſchen Kreiſen die Gemeinde Zulauf bekam, liegt in der Natur der Dinge. Warum ſollten ſie weniger empfänglich für die Botſchaft geweſen ſein, als die „Hebräer"? Ja, man darf erwarten, daß der freiere, geiſtige, innerliche Zug in der Frömmigkeit der Jünger Jeſu auf die Helleniſten anziehend wirkte, die draußen im Reich einen weiteren Blick gewonnen hatten und an dem kleinlich-buchſtäblichen, äußerlichen Treiben der herrſchenden Schrift-

1. Nach einer im 4. Jahrhundert mehrfach bezeugter chriſtlichen Überlieferung hätte es auf dem Berge Zion 7 Synagogen gegeben, ſ. Schürer § 27 Anm. 77.

2. Auf zwei Synagogen wird der Wortlaut des Textes am beſten gedeutet. Auffallend iſt, daß von den Aſianiſchen Juden nur die Kilikiſchen beſonders hervorgehoben werden; vielleicht iſt dies mit Rückſicht auf Saul geſchehen. Die „Libertiner" werden meiſt auf Juden gedeutet, die aus römiſcher Kriegsgefangenſchaft freigelaſſen waren und ſich nach Jeruſalem zurückgezogen hatten; vgl. SchrNT. zu Apg. 6, 9.

gelehrten weniger Geschmack gehabt haben werden. Der Bericht ist jedenfalls einwandfrei, daß im Laufe der Zeit eine beträchtliche Minorität hellenistischer Judenchristen zur Gemeinde gehörte. Ebenso glaubwürdig ist, daß die aramäische Majorität enger zusammenhielt, und daß der Schein entstehen konnte, die Hellenisten würden vernachlässigt oder nicht ganz für voll angesehen. Bei der täglichen Speise- oder Almosenverteilung — wohl nicht gerade bei den Mahlzeiten, wie 6, 2 andeutet — wurde dies lebhaft empfunden, und auf Vorschlag der Führer wurden für den hellenistischen Gemeindeteil sieben Vorsteher erwählt, welche die Interessen ihrer Gruppe wahrnehmen sollten (S. 35. 48. 52)[1]. Die Sieben treten aber durchaus nicht blos als Organe der Wohltätigkeit, oder gar als bei Tische Aufwartende auf, sondern als „Männer voll heiligen Geistes und Weisheit" (6, 3), als Prediger (6, 10) und Missionare (8, 5 ff.). Alle sieben haben griechische Namen (Stephanos, Philippos, Prochoros, Nikanor, Timon, Parmenas); einer von ihnen, Nikolaos, wird als ein Proselyt aus Antiochia, d. h. als geborener Heide bezeichnet, die andern sechs sind also geborene Juden griechischer Sprache[2].

2. Stephanus. Was man von vorn herein erwarten müßte, daß diese Hellenisten ein freieres, weitertreibendes Element in der Gemeinde darstellten, ist Tatsache geworden, insbesondere durch Stephanus, der trotz gewisser Übermalungen, welche der Herausgeber der Apostelgeschichte angebracht hat, eine deutliche geschichtliche Erscheinung ist. Eine kraftvolle, begeisterte Persönlichkeit, welche den Widerspruch gerade seiner hellenistischen Landsleute auf sich zog. Die Debatten, von denen 6, 9 redet, werden in den hellenistischen Synagogen stattgefunden haben, Stephanus hat also, wie es scheint, die Propaganda in den jüdischen Gottesdienst hineingetragen. Es ist nun bezeichnend, daß die stärkste Opposition sich nicht entzündet an seiner Predigt vom Messias Jesus, sondern daran, daß er von der Parusie Jesu eine gründliche Änderung „der Sitten, die uns Moses überliefert hat," erwartet. Er scheint also die reformatorische, antipharisäische, vielleicht darf man sagen: antigesetzliche Seite der Predigt Jesu stärker betont zu haben, als die alten Jünger; er sieht ihn mehr mit den Augen der jüdisch-hellenistischen Aufklärung, worüber die nationale und religiöse Erlösungsidee nicht zurückgetreten zu sein braucht. Seine Kritik des Gesetzes und Gesetzgebers muß scharf und sogar für Hellenisten verletzend gewesen sein: er soll „lästerliche Worte gegen Mose und Gott" geredet haben (6, 11). Daß derartige Dinge auch den Diaspora-Juden bedenklich erscheinen konnten, sehen wir an den Anklagen, die später aus denselben Kreisen gegen Paulus erhoben worden

1. Wie hier aus finanziellen Notwendigkeiten das erste Amt entsteht und damit das Recht in die Kirche einzieht, haben wir früher (S. 52) beobachtet.

2. Philippus wird in der Apostelgeschichte sorgfältig von dem Zwölfapostel gleichen Namens unterschieden (21, 8), von der späteren kirchlichen Überlieferung aber mit ihm identifiziert (Eusebius KG. V, 24, 2). Möglicherweise hat die letztere ganz Recht, denn der Zwang der Unterscheidung beruhte für den Verf. der Apostelgeschichte darauf, daß er „die Sieben" neben „die Zwölf" stellte. Es ist dies aber, wie wir früher gesehen haben (S. 33 ff.), eine Auffassung, die nicht dem ältesten Tatbestand entspricht. „Die Apostel", die im Wesentlichen mit den „Ältesten" der Apostelgeschichte identisch sein werden, sind nicht ohne Weiteres mit den „Zwölf" der Evangelien gleichzusetzen; nicht alle Zwölf sind Apostel und nicht alle Apostel gehören zu den Zwölf.

sind (21, 21; 24, 5). Am meisten verletzte aber, daß er verkündigte, Jesus werde „diese Stätte" zerstören. Was der Tempel auch helleniſtiſchen Juden bedeutete, kann man am 2. Makkabäer-Buche ſtudieren, das ganz zu dem Zwecke geſchrieben iſt, die trotz aller Entweihungen fortbeſtehende Heiligkeit des Tempels zu erweiſen. Und die jeruſalemiſchen Helleniſten hatten ja gerade durch ihre Anſiedlung in Jeruſalem gezeigt, wie wichtig ihnen der Tempel immer noch war. „Die nicht gerade formelle aber doch deutliche Anknüpfung des Stephanus an das radikale Wort Jeſu über die Zerſtörung des Tempels kann nicht von „Lukas" erfunden ſein, denn dieſer will im Evangelium von der Tempelläſterung Jeſu durchaus nichts wiſſen. Stephanus reißt damit eine Wunde auf, welche die Urjünger gern vernarbt geſehen hätten. Sie erinnerten ſich nicht gern an jenes Wort Jeſu, das ſchon bei Markus als ihm lügneriſch zur Laſt gelegt erſcheint" (und in geiſtigem Sinne interpretiert wird; vgl. SchrNT. zu Mk. 14, 57f.) „und als Grund der Verurteilung zurücktritt. Sie kehrten hervor, was ſie mit dem Judentum verband, und nicht, was ſie davon trennte; ſie hielten mit Fleiß den Tempel heilig und werden ſich nach Mtth. 5, 23. 24 auch am Opferdienſt beteiligt haben"[1]. So war dies Auftreten des Stephanus etwas Neues, und man begreift, daß es den helleniſtiſchen Juden ein Leichtes war, mit dieſen Ketzereien die jeruſalemiſchen Maſſen und die Männer des Geſetzes und der Ordnung gegen die Perſon des Stephanus aufzuhetzen.

Aus der Darſtellung vom Ende des Stephanus iſt ſoviel mit Sicherheit zu erſehen, daß er nicht durch ein ordentliches Gerichtsverfahren verurteilt und hingerichtet iſt, wozu das Synedrium ohnehin garnicht berechtigt war, ſondern daß er dem ſtürmiſchen Ausbruche der Volksleidenſchaft zum Opfer gefallen und ohne die Beobachtung der vorgeſchriebenen Formalitäten[2] getötet worden iſt: „ſie ſchrieen laut, hielten ſich die Ohren zu, drangen geſchloſſen auf ihn ein, ſtießen ihn zur Stadt hinaus und ſteinigten ihn" (7, 57f.). Die Frage iſt nur, ob dieſem Gewaltakt wirklich, wie die Apoſtelgeſchichte erzählt, eine Synedriums-Sitzung mit Zeugenverhör und Verteidigungsrede vorhergegangen iſt (6, 12f. 15; 7, 1–53). Unmöglich iſt es nicht; das Synedrium kann die Abſicht gehabt haben, ihn nach erfolgter vorläufiger Verurteilung (wie bei Jeſus) dem Statthalter zu überliefern, und wäre nur durch den Ausbruch des Fanatismus daran verhindert worden. Aber ſehr wahrſcheinlich iſt es nicht. Man hat den Eindruck, daß der Verfaſſer den Prozeß des Stephanus dem Jeſu ähnlich darſtellen wollte; die „falſchen Zeugen" (6, 13) aber brauchte er notwendig, da er von ſeinem Standpunkt aus die Läſterung gegen den Tempel für eine böswillige Verleumdung hielt. Die Synedriums-Verhandlung wird alſo erſt der Redaktion angehören. Wohl aber könnte vielleicht die hier benutzte Quelle ſchon eine Rede des Stephanus enthalten haben. Denn in der uns heute vorliegenden Geſtalt iſt ſie höchſt wahrſcheinlich überarbeitet. Sie mündet aus (7, 51ff.) in eine bittere Anklage gegen das jüdiſche Volk, das zu allen Zeiten die Geſandten Gottes getötet hat und ſo auch zuletzt noch Jeſum, und daß es das Geſetz nicht gehalten habe. Derſelbe Ton der Anklage zeigt ſich in dem Mittelſtück über

1. Wellhauſen, Nachrichten der Göttinger Geſellſchaft der Wiſſenſchaften 1907 S. 12.
2. Vgl. den Traktat Sanhedrin in Fiebigs Sammlung der Miſchna-Traktate, überſetzt und erläutert von G. Hölſcher 1910.

Moses Schicksale (7, 35–39): er ist der erste Erlöser, den die Juden ebenso zurückstießen, wie den letzten. Dieser Gedankengang hat nun mit der eigentlichen gegen Stephanus gerichteten Anklage ebenso wenig zu tun, wie er sich ausgezeichnet einfügt in die leitenden Ideen des Herausgebers der Apostelgeschichte, der eben zeigen will, wie Israel das Heil mit Bewußtsein abgelehnt hat. In dem eigentlichen Körper der Rede dagegen herrscht ein andrer Gedankengang: daß die Offenbarungen Gottes nicht an eine bestimmte Stätte gebunden sind, wird an den Wanderungen der Patriarchen, der ägyptischen Periode Israels, an der Wüstenwanderung klar gemacht; erst Salomo baut den Tempel; aber „der Höchste wohnt nicht in Häusern, die mit Händen gemacht sind". Die Spitze richtet sich deutlich gegen die Überschätzung des jerusalemischen Tempels, und es wird eine an feste Orte nicht gebundene Gottesverehrung verkündigt. Die Grundlage der Rede paßt also in die Erzählung hinein, indem sie auf die bestimmte Anklage Rücksicht nimmt; der Verfasser der Rede will damit den Stephanus charakterisieren als einen Juden, der aus der Schrift die Überzeugung gewonnen hat, daß die wahre Religion nicht mit dem Tempelkult zusammenfällt[1]. Der Erzähler charakterisiert damit sich selbst und den Kreis, in dem er lebt, jedenfalls fern von Jerusalem und losgelöst von der gesetzlichen Tradition.

3. Die Verfolgung. „An jenem Tage erhob sich eine große Verfolgung gegen die Gemeinde in Jerusalem. Alle wurden versprengt über das offene Land von Judäa und Samaria – mit Ausnahme der Apostel" (Apg. 8, 1). Diese Angabe ist in ihrer Allgemeinheit stark übertrieben, denn der Verfasser muß zugestehen, daß alsbald nicht nur „die Apostel" (9, 32), sondern auch die Gemeinde (11, 1. 2) wieder in Jerusalem ist. Es hätte also wenigstens erzählt werden müssen, durch welche Umstände die Verfolgung wieder aufgehoben worden ist. Vollends, daß nur die Apostel zurückblieben, ist ganz unwahrscheinlich, denn eine solche Verfolgung pflegt sich vor allem an die Häupter der zu unterdrückenden Bewegung zu halten. Diese Angabe ist nur ein redaktioneller Notbehelf, um zu erklären, wie es kommt, daß doch die Gemeinde im Grunde ruhig weiter besteht. Es liegt hier wie bei so vielen späteren Schilderungen, die sich nicht genug tun können, die Greuel der „Verfolgung" zu schildern; man begreift nicht, wie überhaupt noch jemand übrig geblieben sein kann. Hier liegt ein fester Erzählungsstil vor, mit dessen Übertreibungen man immer rechnen muß. Schon das ganz unbestimmte Wort „Verfolgung" ist eine starke Verallgemeinerung, ohne konkrete Anschaulichkeit. Deutlicher ist schon, wenn von Saul erzählt wird (8, 3), daß er in die Häuser eindrang, Männer und Weiber fortschleppen und ins Gefängnis werfen ließ[2]. Aber auch hier vermißt man genaue Angaben über die Rechtsgründe, über den weitern Verlauf und den Aus-

1. Der Angriff auf den „mit Händen gemachten Tempel" ist ein altes stoisches Argument; Plutarch, de stoic. rep. p. 1034 b, eine Lehre Zenons lautet: man soll keine Göttertempel bauen; *ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν· οἰκοδόμων δ' ἔργον καὶ βαναύσων οὐθέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον* u. Clem. Al. Strom. V, 11, 76 . . *μήτε ναοὺς ποιεῖν μήτε ἀγάλματα, μηδὲν γὰρ εἶναι τῶν θεῶν ἄξιον κατασκεύασμα.* Geffcken, Zwei chr. Apologeten p. XX.

2. Mehr im Stil der späteren „Christen-Verfolgungen" ist die Schilderung 26, 10 f. gehalten.

gang dieser Prozesse. Solche Verfolgung läßt sich auf dem Papier leicht malen, aber in der Wirklichkeit standen ihr erhebliche Hindernisse entgegen. Das Synedrium, das ja Hinrichtungen überhaupt nicht vollziehen durfte, mußte sehr vorsichtig sein in der Austragung von Ketzerprozessen — der Prozeß Jesu zeigt ja, wie schwer es war, dem Statthalter derartige Anklagen plausibel zu machen. Die römische Verwaltung sah ihre Aufgabe auch darin, die Bevölkerung gegen willkürliches Wüten der ihr parteiisch erscheinenden Obrigkeit zu schützen. Es war nun garnicht leicht, gegen die Nazarener eine Anklage zu konstruieren. Daß sie einen gestorbenen Lehrer für den Messias hielten, war kein Verbrechen gegen das Gesetz. Höchstens die Worte gegen den Tempel und schwere Gesetzesverletzungen konnten eine Handhabe bieten. Daraus folgt aber, daß die Verfolgung sich nicht gegen die ganze Gemeinde, sondern nur gegen die Kreise des Stephanus richtete, und auch hier mußte sorgfältig untersucht werden, ob sie sich dessen grundstürzende Anschauungen zu eigen machten. Zunächst werden die näheren Freunde und Gesinnungsgenossen des Stephanus betroffen sein, vor allem gerade die Führer, wie z. B. Philippus (8, 5ff.). Jedenfalls werden 11, 19, an der Stelle, wo der Erzählungsfaden von 8, 4 wieder aufgenommen wird, nur Einzelne erwähnt, die bei der Verfolgung wegen Stephanus bis nach Phönikien und Kypros und Antiochia gelangten, und zwar Verkündiger des Wortes, also nicht die Menge der Gemeindemitglieder, die gezwungen wären, mit Weib und Kind ihren Wohnsitz zu verändern.

Diese Vertreibung der Helleniſten oder wenigstens ihrer Führer war nun für die Urgemeinde ein wichtiges Ereignis. Damit trat eine erste Scheidung ein, eine Art Sichtung, die für die weitere Entwicklung der Urgemeinde nicht ohne Wirkung bleiben sollte. Der Tod des Stephanus mahnte zur Vorsicht und gab den konservativeren Elementen in der Gemeinde die Oberhand. Vielleicht datiert von diesem Tage das Mißtrauen der Urgemeinde gegen die helleniſtische Bewegung, das in der Geschichte des Paulus hervortritt, die Versteifung auf die Gesetzestreue, die wir im Laufe der Zeit immer mehr beobachten, und das mächtige Hervortreten des Jakobus, der nunmehr die Führung der Gemeinde an sich reißt. In dieser Zeit mag das Wort von Jota und Häkchen (Mtth. 5, 18) wenn auch nicht entstanden so doch als Schibboleth der strengeren Richtung in der Urgemeinde betont worden sein. Entstanden sein aber wird damals die engherzige Missions-Parole: „Geht nicht den Weg zu den Heiden und betretet keine Samariter-Stadt, geht vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel" (vgl. SchrNT. zu Mtth. 10, 5f.). Was bei Jesus instinktive Selbstbeschränkung war (Mtth. 15, 24), ist hier zu einem ausschließlichen Grundsatz geworden. Man geht wohl nicht fehl, wenn man vermutet, daß diese ängstliche, vor Verunreinigung sich scheuende Richtung, die so gar nicht im Geiste Jesu war, erst aufkam, als die Urgemeinde, durch weitergehende Unternehmungen erschreckt, sich ganz auf sich selbst und die Arbeit am eignen Volke zurückgezogen hatte. Den Anstoß dazu wird gegeben haben die

4. Erste Heidenmission in Antiochia. „Die Versprengten", sagt Apg. 11, 19f., „verkündeten vor niemandem das Wort außer vor Juden. Nun waren aber unter ihnen auch Männer aus Kypros und Kyrene; als die nach Antiochia kamen, da traten sie auch an die Griechen mit der Heilsbotschaft vom Herrn

Jesus heran". Man darf den ersten dieser Sätze nicht zu prinzipiell-ausschließlich verstehen; der Verf. will sagen: zunächst blieben sie natürlich ganz auf der Linie der älteren Propaganda, bis einige der Hellenisten darüber hinaus gingen. Das Interessante an dieser Notiz ist, daß der Übergang zur Heidenmission hier nicht als das Ergebnis bewußter Überlegungen und feierlicher Beschlüsse erscheint, sondern als eine naheliegende Erweiterung des Werkes, die diesen Männern, die in griechischer Umgebung groß geworden, ganz natürlich sein mußte. Das ist aber zugleich eine echt historische Vorstellung von der Sache. Denn die großen Neuerungen im Geistesleben pflegen sich so zu vollziehen, daß die ersten Anfänge kaum merklich im Stillen eintreten, so daß die Welt, wenn sie darauf aufmerksam wird, schon vor vollzogenen Tatsachen steht. So ist auch die erste gemischte Gemeinde in Antiochia (SchrNT. zu 11, 19f.) entstanden gewissermaßen wie ein unvorhergesehener Nebenerfolg der durch die Zerstreuung ins Weite getriebenen Propaganda. Und zwar erfolgt die Bekehrung der früheren Heiden ohne weiteres; an Beschneidung und Übernahme des Gesetzes denkt man ebenso wenig wie bei den Proselyten, den „Gottesfürchtigen", die sich an die jüdischen Gemeinden der Diaspora anschlossen. Es ist bezeichnend, daß die Quelle (und auch der Redaktor) dies nicht ausdrücklich erwähnt; es lag dem Erzähler offenbar ganz fern. Schwierigkeiten betreffs des Zusammenlebens wurden einstweilen nicht empfunden; wir hören aus Gal. 2, 11f., daß man ganz unbefangen Tischgemeinschaft mit ihnen hielt. Das ist gewiß ein Beweis für eine weitgehende Vorurteilslosigkeit, welche die Hellenisten schon aus ihrer jüdischen Vergangenheit mitgebracht hatten; aber es war auch in ihrer christlichen Überzeugung begründet, daß sie die neugewonnenen Brüder nicht mehr für unrein zu halten vermochten. Eine wesentliche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang die Taufe.

Wir haben früher gesagt (S. 36), daß sie nicht von Anfang an in der Urgemeinde geübt worden ist, und daß wir nicht wissen, wann sie eingeführt wurde. Wenn sie nun auch schon in der Urgemeinde bestanden haben mag — wir können das weder sicher bejahen noch verneinen —, so wurde die Institution ganz besonders wichtig für solche Mitglieder, die vom Heidentum zur Gemeinde übertraten. Nach Analogie der jüdischen Proselytentaufe (S. Schürer III[4], § 31, S. 182ff.) galt sie als ein Reinigungsbad, in dem die Sünden der Vergangenheit abgewaschen, zugleich als ein Weihebad, durch das die Übertretenden „heilig" d. h. Gottes Eigentum wurden (1. Kor. 6, 11). Damit war für die jüdischen Mitglieder der Gemeinde die Möglichkeit eines innigen Verkehrs gegeben, an Verunreinigung wurde nicht mehr gedacht. Vielleicht darf man sogar noch einen Schritt weiter gehen. In zwei Jesus-Worten (Mk. 10, 38 und Lk. 12, 50) wird der Märtyrertod eine „Taufe" genannt. Dies wäre kaum möglich, wenn man nicht schon damals in der Taufe ein „Sterben" und — wie wir hinzufügen dürfen — einen neuen Lebensanfang gesehen hätte. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß man schon früh die Taufe feierte als ein Symbol oder geradezu als ein mystisches Mittel neuen Lebens: der Getaufte entsteigt als ein ganz neuer Mensch dem Taufbade, der alte Mensch ist nicht mehr vorhanden. Diese Gedanken hat dann Paulus weiter gesponnen. Aber vielleicht mit Recht hat man neuerdings[1] an-

1. R. Reitzenstein in der Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1912, S. 10ff.

genommen, daß die Idee schon in der Urgemeinde vorhanden war. Damit wäre vollends erklärt, daß man die hinzugetretenen Heiden unmöglich mehr als „unrein" betrachten konnte. Man darf vielleicht auch annehmen, daß die Taufe als ein vollgültiger Ersatz der Beschneidung galt; war sie doch eine Art Bundes-Zeichen; der Getaufte gehört fortan zu den Erwählten des Herrn.

Immerhin lag in diesem unbefangenen Nebeneinander, das man wohl zunächst einfach als etwas Gegebenes hingenommen hatte, ohne eine tiefere prinzipielle Begründung zu suchen, der Keim zu ernsthaften Konflikten mit weniger freien jüdischen Elementen.

Die Apostelgeschichte berichtet weiter, die Gemeinde in Jerusalem habe, als ihr die Nachricht von der Entstehung der Antiochenischen Jüngerschaft zu Ohren kam, den Barnabas nach Antiochia gesandt, und dieser, „da er die Gnade Gottes sah, freute sich und ermahnte alle, von Herzen dem Herrn treu zu bleiben, denn er war ein trefflicher Mann und voll heiligen Geistes und Glaubens. Und noch viel Volks wurde für den Herrn gewonnen" (11, 22–24). Diese an sich durchaus harmlose Notiz, die sehr wohl noch den Eindruck widerspiegeln kann, den die Ankunft des Barnabas in Antiochia machte, ist vielfach angezweifelt worden, weil sie einer Tendenz verdächtig sei, die gelegentlich auch sonst in der Apostelgeschichte hervorzutreten scheint, z. B. 8, 14–17: die nicht von den Urapostеln ausgehenden Gründungen müssen wenigstens nachträglich von ihnen anerkannt werden, wie ja auch nach 11, 1ff.; Kap. 15 die Heidenmission erst dann legitimiert ist, wenn die Jerusalemer ihr Wort dazu gesprochen haben. Gewiß entspricht das dem Programm des Verfassers, das er 1, 8 aufstellt. Trotzdem kann die Nachricht über Barnabas und Antiochia etwas ganz Richtiges enthalten. Auch aus Gal. 2, 11ff. sowie aus dem „Apostel-Dekret" ergibt sich, daß die Urgemeinde sich über die von Antiochia (oder gar über die in ganz Syrien und Kilikien) eine Art Oberaufsicht angemaßt hat, und wir werden später sehen, daß dieser Anspruch den Paulus von Antiochia fortgetrieben hat. Darum ist sachlich wirklich nichts gegen die Barnabas-Notiz einzuwenden, zumal da der Wortlaut jener Sätze die Oberhoheitsansprüche der Jerusalemer keineswegs stark zum Ausdruck bringt[1].

Wie es damit stehen möge — Barnabas erscheint fortan als einer der Führer der Antiochenischen Gemeinde (Gal. 2, 13; Apg. 13, 1); geschichtlich interessant ist, daß ein Mann, der dem nationalen Kultus so nahe gestanden

1. Nahe liegt ja die verlockende Hypothese, Barnabas sei nicht erst später nach Antiochia gekommen, sondern er, der „Levit aus Kypros" 4, 36, gehöre zu jenen Kypriern, welche die Gemeinde gegründet haben. Aber diese landsmannschaftliche Beziehung kann auch ein Grund seiner Sendung gewesen sein. Immerhin bleibt ein Zweifel an der Entsendung des Barnabas übrig. Nämlich der Bericht 11, 22f. hat insofern keine Fortsetzung, als nicht gesagt wird, wie Barnabas nach Jerusalem berichtet hat. Man sollte erwarten, daß irgendwie gesagt wäre, die Jerusalemer seien beruhigt worden. Ferner steht die zweite Einmischung Jerusalems 15, 1 in keiner Beziehung zu dieser ersten. Es wäre also möglich, daß 15, 1 die erste Einmischung wäre. Die Nachricht über Barnabas wäre etwa folgendermaßen entstanden: Der Verf. fand in einer Quelle 9, 27 den Barnabas in Jerusalem vor, nach einer andern 13, 1f. war er in Antiochia. Er fragte: wie ist Barnabas nach Antiochia gekommen? Hier ist die Antwort.

hat, wie dieser „Levit", ein Mann mit jüdisch-aramäischem Namen[1], sich so weit von seinen jüdischen Beziehungen lösen konnte, um sich der hellenistischen Bewegung anzuschließen und den Verkehr mit ehemaligen Heiden nicht zu scheuen. Interessant sind auch die Namen der anderen „Propheten und Lehrer", die Apg. 13, 2 neben ihm genannt werden: der Jude Symeon mit dem lateinischen Beinamen Niger; Lucius (ob ein geborener Jude?; er trägt wie viele Juden einen lateinischen Namen) von Kyrene, vermutlich einer der Begründer der Gemeinde (11, 20); schließlich Manaen (= Menahem מְנַחֵם), ein „Spielkamerad" (Erziehungsgenosse, wohl nicht „Milchbruder") des Tetrarchen Herodes (Antipas)[2], der durch seinen höfischen Titel einer höheren Gesellschaftsschicht zugewiesen wird. Der Einfluß enthusiastischer Persönlichkeiten zeigt sich in den beiden Erzählungen 11, 27 ff.; 13, 3 f.: wichtige Beschlüsse der Gemeinde werden durch prophetische Inspirationen hervorgerufen; sie fühlt sich recht eigentlich regiert durch ihren himmlischen „Herrn", der durch den „Geist" seine Befehle gibt.

Hier in Antiochia wird überhaupt der Charakter der neuen Religion als Verehrung des himmlischen „Herrn", wenn auch nicht entstanden (S. 26 ff.), so doch seine volle und energische Ausprägung empfangen haben. Denn hier traten immer mehr eine Menge solcher Gläubigen hinzu, die den irdischen Jesus nicht gekannt hatten, daher ganz auf das religiöse Verhältnis zu dem unsichtbaren Herrn angewiesen waren, wie 1 Petr. 1, 8 es schildert. Freilich, wenn sie den „lieben" sollten, „den sie nicht geschaut hatten", so bedurften auch sie einer gewissen Kunde vom Leben und Sterben des nunmehr erhöhten „Herrn Jesus" („sie verkündigten den Herrn Jesus" 11, 20), und kein Zweifel, daß die Verkündiger ihnen dabei auch von seiner Geduld und Unschuld im Leiden (1. Petr. 2, 22 f.), von seinem Wort und Wandel als Prophet in göttlicher Vollmacht (Mark. 1, 22; Lk. 24, 19) erzählt haben werden; denn sehr wesentlich an diesem neuen „Herrn" sind doch seine „Leiden und die darauf folgenden Verherrlichungen" (1. Petr. 1, 11). Aber das Entscheidende blieb freilich für die neuen Heidenchristen das Letztere; durch das Wunder seiner Auferstehung sind sie gläubig geworden (1. Thess. 1, 9 f.; 1. Petr. 1, 21); für ihre religiöse Betrachtung ist das der Ausgangspunkt. Natürlich heißt es auch für sie: „auf seine Offenbarung vom Himmel her warten" (1. Kor. 1, 7; 1. Thess. 1, 10; 1. Petr. 4, 13; 5, 4); natürlich ist auch bei ihnen die Sehnsucht nach völliger Vereinigung mit ihm (1. Thess. 4, 17; 1. Kor. 1, 9; Phil. 1, 23) ein Grundton der Frömmigkeit, und doch muß bei diesen Nichtpalästinensern, die Jesus selbst nicht gesehen hatten, das besondere Pathos des Verlangens nach dem zu früh Entrissenen und nach einem „Wiedersehen" mit ihm gefehlt haben, wie es dem älteren Kreise eigentümlich gewesen sein wird. Überhaupt kommt hier insofern ein neues Moment in die neue Religion hinein, als das Eschatologisch-Messianische an der Gestalt Jesu mehr und mehr zurücktritt; in dieser Zeit wird sich

1. Die Deutung des Namens Bar-nabas schwankt; vgl. E. Schwartz, Nachr. d. Göttinger Ges. d. W. 1907, S. 282 Anm. 1; Deißmann, Bibelstudien S. 175 ff. Neue Bibelstudien S. 15 ff. Daß er den Namen Barnabas „von den Aposteln" erhalten habe (Apg. 4, 36), ist wahrscheinlich ein Mißverständnis; die Worte „von den Aposteln" bedeuten wohl ursprünglich, daß er zu den Aposteln (im weiteren Sinne) gehörte.

2. Vgl. aber Wellhausen, Nachr. d. Göttinger Ges. d. W. 1907, S. 15.

der sprachliche Vorgang vollzogen haben, daß „Christus" als Titel und Würdename zurücktrat und zum Eigennamen wurde. Das ist wenigstens die Voraussetzung für die Tatsache, die Apg. 11, 26 berichtet, daß „in Antiochia die Jünger zum ersten Male »Christianer« genannt worden seien" — nämlich von der Bevölkerung, die ihnen hiermit eine Art Parteinamen als Spitznamen anhängen wollte; man nannte sie Christus-Anhänger, wie man später Ketzernamen bildete: Basilidianer, Valentinianer, Arianer. Hierbei dachte man Christus als eine Art Parteihaupt. Wahrscheinlich nannte man sie übrigens „Chrēstianer" und ihr Haupt „Chrēstus" — nach einem bekannten griechischen Eigennamen[1]; der Name Christus (Gesalbter) mußte den Griechen zunächst ganz unverständlich sein. Die Prägung dieses Namens braucht zunächst keine ironisch-gehässige Spitze enthalten zu haben, als ob die Anhänger des „Guten" (das ist die Bedeutung von Chrēstus) selber nichts weniger als „gut" wären — sie ist nichts als der populäre Widerschein der Tatsache, daß die Jünger sich nach ihrem Herrn nannten, und zwar in der Form des Bekenntnisses, daß sie ihm, Christo, mit Leib und Seele angehören: „wir sind Christi" (1. Kor. 3, 23; Röm. 8, 9) oder „Christi Knechte" (1. Kor. 7, 22; Röm. 1, 1), oder richtiger „Christi Sklaven", denn es herrscht hierbei weniger die Vorstellung, daß die Menschen im Dienste dieses Herrn stehen, als die, daß sie sein Eigentum sind. Gewiß sind sie zu seinem Dienste verpflichtet, sie leben nicht mehr sich selbst, sondern ihm; aber das Entscheidende ist doch, daß sie ihm gehören. Der Correlatbegriff dazu ist eben der Name Kyrios.

In dem starken Hervortreten dieses Namens[2] vor dem Messiastitel kündigt sich nun auch eine sehr bemerkenswerte sachliche Verschiebung gegenüber der Urgemeinde an. Mit dem Zurücktreten des nationalen Moments trat auch das eschatologische wenn auch nicht in die zweite Linie, so doch ein wenig aus der vordersten Stellung zurück. Das Verhältnis zu dem erhöhten Kyrios behielt natürlich seine eschatologische Perspektive; die Parusie Christi blieb ein äußerst wichtiges Moment, namentlich für die aus dem Judentum gekommenen Gemeindeglieder. Aber für die Mehrzahl der Heidenchristen war doch hiermit eine neue Gegenwarts-Religion gegeben; damit war ein Gegengewicht gegen die vorwiegend eschatologische Religion der Urgemeinde vorhanden; die Verehrung des neuen „Herrn", den man kühnlich den heidnischen „Göttern und Herren" (1. Kor. 8, 5) als den ihnen allen überlegenen gegenüberstellte, der allein seinen „Namen über alle Namen" mit Recht trägt, weil der höchste Gott ihm diesen verliehen hat (Phil. 2, 9ff.)[3], dieser Christus-Kultus verlangte an sich nicht nach

1. Diese Auffassung und Namensform liegt noch bei Sueton (vita Claudii cp. 25) vor, wenn er von den römischen Juden sagt, daß sie „auf Anstiften des Chrēstus" häufig Revolten gemacht hätten. — Neuerdings hat Gercke (Festschrift zur Jahrhundert-Feier der Univ. zu Breslau 1911, S. 360ff.) die älteren Zweifel an der Richtigkeit der Nachricht Apg. 11, 26 erneuert; weil die Endung -iani lateinisch sei, könne der Name erst in Rom, zur Zeit Neros, entstanden sein. Ich finde mit Harnack (Mission I², S. 345—48) dies Argument nicht entscheidend; es gibt genug Latinismen im Orient.

2. In dem kurzen Bericht 11, 20—24 kommt „der Herr" nicht weniger als 5 Mal vor; vgl. auch 13, 2. 11. 12. 48; 14, 3. 23.

3. Kyrios steht in der Septuaginta für Adonaj, das für den Eingennamen Jahwe gelesen wurde. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß hier in Syrien der neue Kyrios-Glaube

einer eschatologischen Krönung; der himmlische Herr war immer da und bot alles, was man brauchte, schon jetzt in reichster Fülle. So kommt es, daß an Stelle des großen Weltendramas immer mehr der individuelle Vorgang der Erlösung des Einzelnen in den Vordergrund trat.

Damit kommen wir auf einen für die Entwicklung des Christentums sehr wichtigen Punkt. Die auf hellenistischem Boden entstandenen Gemeinden, auch wenn sie noch überwiegend judenchristlichen Charakters waren, kamen hier in nahe Berührung mit den hellenistisch-religiösen Vorstellungen, insbesondre mit den Mysterien-Kulten und der Mystik, deren Bedeutung für das Urchristentum wir immer deutlicher erkennen[1]. Insbesondere ist es der Gedanke einer Wiedergeburt oder eines Mitsterbens und Mitauferstehens mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, der in der Urgemeinde, wie es scheint, noch fehlt[2], aber in dem hellenistischen Kreise mit einemmal auftaucht. Freilich können wir aus der Apostelgeschichte darüber wenig entnehmen, aber die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus diese Gedanken und verwandte mystische Formeln handhabt, zwingen zu dem Schluß, daß sie schon vor ihm vorhanden waren. Wir können dies alles erst näher kennen lernen, wenn wir *seine* Theologie darstellen, aber die große Wahrscheinlichkeit, daß die Anfänge dieser Betrachtungsweise sich bereits in den hellenistischen Gemeinden gebildet haben, müssen wir wenigstens andeuten.

Insbesondere kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in Antiochia und in den verwandten Gemeinden die Taufe „*auf den Namen Christi*" oder „*mit dem Namen Christi*" (1. Kor. 1, 13; 6, 11; Apg. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5) eine bedeutend wichtigere Rolle spielte, als etwa in der Urgemeinde. Im Zusammenhang mit der Idee des himmlischen Herrn und der Zugehörigkeit zu Christus steht es, wenn bei der Taufe der Name Christi über dem Täufling ausgerufen wurde (Jak. 2, 7). Diese Handlung hatte für das antike Empfinden den Sinn, daß damit die Person zum Eigentum Christi nicht nur erklärt sondern geradezu gemacht wird, der göttliche Name wird herbeigerufen, um von dem Täufling Besitz zu ergreifen, der ihm damit nicht nur zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sondern auch unter seinen mächtigen Schutz gestellt wird. Aus der Gewalt der Götter oder Dämonen geht er in die Herrschaft und den Schutz Christi über[3].

---

eine besondere antithetische Spitze — weniger gegen den Kultus des Kaiserlichen „Herrn" — als gegen den „Herrn" *Adonis* (der Name אֲדוֹן bedeutet „Herr") hatte. Über die Verbreitung des Namens „Herr" in der hellenistischen, besonders der syrischen Umgebung der ältesten Diaspora-Gemeinden lese man Deißmann, Licht von Osten [2] S. 263 ff. und Böhlig, Die Geistes-Kultur von Tarsos, S. 557 f.

1. Vgl. das Buch von Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterien-Religionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen 1910.

2. Soweit nämlich darf m. E. die Auslegung von Mk. 10, 38 nicht gehen, daß man den Gedanken des Mitsterbens mit Christus hier schon als ein Besitztum der Urgemeinde fände. Denn dann könnte der Tod Jesu als das Urbild des Todes der Seinen schwerlich mehr als das Erleiden einer „Taufe" bezeichnet werden. „Taufe" hat offenbar schon einen ausgesprochen metaphorischen Charakter; es *bedeutet* schon geradezu „sterben" (und „wieder lebendig werden").

3. Vgl. hierüber Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum S. 11 ff.

Leider können wir uns von dem religiösen Leben und Denken dieser ersten hellenistischen Gemeinde kein genaueres Bild machen, da direkte ausführliche Quellen über ihre Geschichte fehlen. Wir haben nur eine indirekte Quelle, und das ist Paulus. Er hat nach seinem Zeugnis Gal. 1, 21 eine Zeit lang im Gebiet von Syrien und Kilikien gelebt, und nach der Apostelgeschichte war er ein Jahr lang Mitglied und einer der Führer der Antiochenischen Gemeinde. Wir werden daher annehmen müssen, daß die gemeinchristliche Grundlage seines religiösen Denkens und Empfindens viele Züge enthält, die ihm mit jener Gemeinde gemeinsam waren. So haben wir z. B. früher (S. 84) mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Formulierung des Satzes 1. Kor. 15, 3f. nicht sowohl aus der jerusalemischen Urgemeinde als vielmehr aus hellenistischen Kreisen stammt. Wir werden auf diese gemeinsamen hellenistisch-heidenchristlichen Gedanken und Stimmungen später ausführlich zu sprechen kommen, wenn wir die Grundgedanken der ältesten Heidenmission darstellen werden. Vorerst müssen wir uns nun der Person des Paulus zuwenden. In der antiochenischen Quelle der Apostelgeschichte tritt er zunächst ganz (11, 25; 13, 1f. 7; 15, 12) als Gefährte und Gehilfe des Barnabas auf, in dessen Schatten er zu stehen scheint (14, 12: Barnabas Zeus, Paulus Hermes), bis er dann immer mächtiger mit seinem eignen Missionswerk als ein Großer für sich in den Vordergrund tritt (von Kap. 16 an). Diese Darstellung ist nicht, wie man gewohnt hat, gewollte Nivellierung und Herabdrückung des Heidenapostels zu Gunsten anderer judenchristlicher Größen, sondern überzeugt ganz unmittelbar. Tendenziös wäre es, wenn Paulus als der Erfinder und Begründer der Heidenmission dargestellt wäre; daß er aus einer und an einer schon im Gange befindlichen Bewegung allmählich zu eigner Größe und eignem Werk heranwächst, das ist menschlich-geschichtlich das, was man erwarten muß. Gewiß war er in diesen 14 oder 11 Jahren seiner Wirksamkeit bis zum „Apostelkonvent" auch schon „Paulus", aber der Paulus, den wir aus den Briefen kennen, wird schwerlich von Anfang an fertig gewesen sein. Wir werden daher das Gesamtbild erst zeichnen können, nachdem wir sein Werk mit ihm durchlebt haben. Hier kommen seine Anfänge in Betracht, und wir wollen versuchen, diese so zu schildern, wie sie sich vom Anfang aus ansehen, nicht von der Höhe des Lebens aus, die in den Briefen vor uns liegt.

Kapitel 8.

Die Anfänge des Paulus.

1. Herkunft und Bildung. Paulus wäre nicht Mitglied und Führer der Antiochenischen Gemeinde, er wäre nicht der Gefährte des Barnabas geworden, wenn er nicht Hellenist gewesen wäre. Aber gerade so wie Barnabas früher auch Levit war, so darf man auch bei Paulus nicht die palästinisch-jüdische Grundlage seines Wesens vergessen, wenn man ihn richtig verstehen will. Er selbst nennt sich noch am Ende seines Lebens mit Stolz einen Juden; die Tradition seiner Familie führte sein Geschlecht auf den Stamm Benjamin zurück (Röm. 11, 1; Phil. 3, 5), und vielleicht hieß er Saul nach dem ersten König Israels, der auch ein Benjaminit war. Daß die Familie auf diese Abstammung

Wert legte, ist bezeichnend für ihre nationaljüdische Stimmung. In dieselbe Richtung weist es, wenn er sich mit Emphase nennt einen „Hebräer von Hebräern" (Phil. 3, 5); dies bezieht sich nicht sowohl auf die Reinheit des Blutes, als auf die Treue gegen die Muttersprache, die bei einer Diaspora-Familie doppelt bemerkenswert ist. Im Vaterhause wurde aramäisch gesprochen, und er beherrschte diese Sprache so, daß er das Volk auf dem Tempelplatz gegen alle Erwartung aramäisch anredete (Apg. 22, 2); seinen judaistischen Gegnern schleudert er das Maranatha entgegen (1. Kor. 16, 22), und „wo er den Naturlaut wiedergeben will, in welchem das Bewußtsein der Gotteskindschaft im Gebet vor Gott ausbricht, taugt ihm dazu nur das aramäische Abba" (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15. Th. Zahn). Es ist also wohl möglich, daß er auch für sich aramäisch gebetet hat, wenn auch schwerlich regelmäßig. Denn schließlich war er doch ein zweisprachiger Mensch, dem das Griechische ebenso geläufig war, wie das Aramäische. Und gerade die Geflissentlichkeit, mit der er sich seinen Gegnern gegenüber einen „Hebräer" nennt (2. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5), zeigt, daß *sie* ihn für einen Hellenisten ansahen. Aber er will es nicht sein, wenigstens nicht in dem geringschätzigen Sinne seiner Gegner, die damit die Vorstellung eines Abtrünnigen, eines halben Heiden verbinden mochten. Er legt den höchsten Wert darauf, daß er allen religiösen Gütern seines Volkes so nah gestanden hat, wie nur irgend einer; er hat „seine Brüder nach dem Fleisch" geliebt bis zuletzt und bis zum Äußersten (Röm. 9, 3). An Eifer für das Gesetz hat er sich von niemand übertreffen lassen wollen, ja, viele seiner Altersgenossen hat er darin übertroffen (Gal. 1, 14); er gehörte der strengsten Richtung an, er war Pharisäer (Phil. 3, 5) und stammte aus einer pharisäischen Familie (Apg. 23, 6). Auch in der Diaspora hatte also sein Vater die pharisäischen Traditionen aufrecht erhalten; darum wird die Familie noch nicht lange dort ansässig gewesen sein; nach einer zwar späten aber nicht unglaubwürdigen Notiz stammte sie aus Gischala in Galiläa[1]. Bezeichnend für ihren Geist ist auch, daß der Jüngling nach Jerusalem gesandt wurde, um dort zu den Füßen Gamaliels in der Schriftgelehrsamkeit ausgebildet zu werden (Apg. 22, 3). Diese Notiz ist völlig einwandfrei, und sie bekommt durch die weitere Angabe, daß eine Schwester des Paulus in Jerusalem verheiratet war (Apg. 23, 16–22), ein persönliches Kolorit. Für diese Schulung des Paulus enthalten seine Briefe viele Beweise; auch noch als Christ und Apostel Christi ist er ein Schriftgelehrter gewesen; die

1. Diese Angabe findet sich erst bei Hieronymus (Vall. VII, 762) im Kommentar zu Philem. 23, der sie wohl schon von Origenes hat; er sagt zur Erklärung, inwiefern Epaphras als des Paulus Mitgefangener bezeichnet wurde: „folgende Sage haben wir überliefert bekommen: man sagt, daß die Eltern des Apostels Paulus aus Gischala, einer Gegend in Judäa, stammten, und daß sie, als die ganze Provinz durch die römischen Schaaren verwüstet wurde und die Juden in alle Welt zerstreut wurden, nach Tarsus, einer Stadt Ciliciens überführt worden seien"; – wahrscheinlich als Kriegsgefangene – „so habe Paulus den Stand seiner Eltern geerbt". So viele Schwierigkeiten diese Notiz bereitet – insbesondere ist die Chronologie nicht klar –, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß eine richtige Erinnerung sich darin verbirgt, und daß die Eltern des Paulus etwa im J. 4 zur Zeit des Varus (Jos. ant. XVII, 10, 9; b. j. II, 5, 1) von Gischala nach Tarsus übergesiedelt sind. Vgl. Th. Zahn Einleitung ins NT. § 2 Anm. 16 und RE.[3] XV, 69.

Überlieferungen und Erinnerungen seiner Jugend sind, wie wir später sehen werden, nur allzu mächtig in ihm geblieben. Daß er im Stande war, den hebräischen Urtext der Schriften zu lesen, ist selbstverständlich, wenn er auch in seinen griechischen Briefen nur von der griechischen Bibel Gebrauch macht. Was seine Vertrautheit mit den „väterlichen Überlieferungen" und mit der palästinischen Theologie für seine Religion und sein Denken bedeutete, wird später klar werden; für jetzt ist uns von Wichtigkeit, daß Paulus nicht nur ein Mann von zwei Sprachen gewesen ist, sondern auch nach Erziehung und Bildung ein echter Jude im vollen Sinne.

Aber freilich, er war auch Hellenist, wie der Sprache so auch dem Geiste nach. In Tarsus[1] geboren und aufgewachsen, hat er das Griechische gesprochen nicht wie ein Fremder sondern wie ein Grieche; es fehlt an jeder Spur, daß er eines Dolmetschers bedurft hätte, oder daß seine Briefe aramäisch gedacht und nur ins Griechische übertragen seien. Ein hellenistischer Jude war er auch in dem Sinne, daß ihm das Griechentum von jeher als Gegenstand einer höchst nötigen aber auch möglichen Propaganda erschienen ist, wie sie draußen im Reiche von jeder Synagoge aus geübt wurde. „Heiden" und „Sünder" gelten ihm gelegentlich als gleichlautende Begriffe (Gal. 2, 15) — darin ist er pharisäischer Jude geblieben; aber jeder Synagogen-Gottesdienst draußen im Reiche konnte ihn lehren, daß die Unreinheit des Heiden nicht ein hoffnungsloses Verderben ist; die Scharen der „Gottesfürchtigen", die sich zu Gesetz und Propheten drängten, die Erfahrungen mit einzelnen Heiden, die „von Natur" die Forderungen des Gesetzes erfüllen, der Doppelcharakter des Gesetzes, das neben der spezifisch-jüdischen doch auch eine allgemein menschliche ethische Seite hatte, die Weissagungen der Propheten vom Herzuströmen der Heiden in der Endzeit, vor allem der Gedanke, daß Gott, da er nur einer ist, nicht nur der Juden sondern auch der Heiden Gott sein müsse (Röm. 3, 29) — das alles kann nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben sein. Es ist wohl nicht zu viel gesagt, daß seine begeisterte, im höchsten Sinne aktive Natur ihn in jedem Falle zur Mission getrieben haben würde, auch wenn er nicht ein Jünger Jesu Christi geworden wäre. Es ist aber eine höchst bedeutsame Fügung, daß seine geistige Bildung nicht nur in der hellenistischen Aufklärung wurzelte, sondern auch in der alten religiösen Tradition der Heimat. So ist er nicht ein Propagandist vom Schlage Philos geworden, sondern ein Apostel der altprophetischen Religion, die er auf hellenischen Boden verpflanzt hat.

Aber noch ein drittes Element ist an dieser höchst vielseitigen Persönlichkeit zu beachten. Sein Vater besaß das römische Bürgerrecht (Apg. 22, 28). Wie und wann er es erworben hat, wissen wir nicht; er muß ein angesehener, wohlhabender und tüchtiger Mann gewesen sein — das darf man annehmen. Für den Sohn war dies Erbteil von Bedeutung. Nicht blos wegen der großen Vorteile, die es ihm bot, auf die er freilich nur in der höchsten Not zurückgegriffen hat; vor allem, weil seine Stimmung gegenüber dem römischen Staat dadurch beeinflußt ist. Er war nicht ein der Staatsordnung fremd oder gar ge-

1. Was seine Heimat Tarsus für den Apostel bedeutet hat, versucht Böhlig in seinem Buche „Die Geisteskultur von Tarsos" 1912 durch eine sorgfältige Sammlung alles über Tarsus bekannten Materials darzutun.

häſſig gegenüberſtehender Proletarier, der kein Intereſſe an ihrem Beſtand hat, auch nicht der fanatiſche Fremdherrſchaftshaſſer, der auf ihre Zertrümmerung hofft; er ſtand den Mächten der Verwaltung und des Rechtes von Haus aus zu nahe, hatte zu viel Erfahrungen von dem Segen der heiligen Ordnung gemacht, um nicht von dem ethiſchen Werte des Staates ganz anders überzeugt zu ſein, als etwa ein Mitglied der heimiſchen Zelotenpartei oder auch als ſeine phariſäiſchen Parteigenoſſen, die in der Römerherrſchaft höchſtens das geringere Übel ſahen gegenüber den halbjüdiſchen Herodianern. Seinen römiſchen Namen Paulus, den er nicht erſt nach der Bekehrung, auch nicht dem Sergius Paulus zu Ehren (13, 9), ſondern von Geburt an trug, hat er mit Stolz und, ſoweit wir nach den Briefen urteilen können, im Verkehr mit griechiſch Redenden ausſchließlich geführt[1].

So war Paulus von Geburt an Jude, Grieche und Römer zugleich; wenn auch das jüdiſche Element das Durchſchlagende geblieben iſt, ſo wäre er nicht der große Apoſtel und Schriftſteller geworden ohne die beiden anderen.

Über ſeinen griechiſchen Bildungsgang wiſſen wir nun freilich ebenſo wenig Einzelheiten, wie über ſeine jüdiſche Ausbildung. Aber nach ſeinen Briefen müſſen wir urteilen, daß er eine griechiſche Schule beſucht hat, die mehr bot als Leſe- und Schreibunterricht. Wie viel man auch der Originalität des Genies zutrauen möge — die Abfaſſung von ſo weitſchichtigen, wohlgegliederten, reichgefärbten und eindringlichen Schriftſtücken ſetzt eine Beherrſchung der Sprache und ſtiliſtiſchen Kunſtmittel voraus, die Niemand, auch der Begabteſte nicht, „von ſelber“ kann. Zu dem einfachſten lesbaren „deutſchen Aufſatz“ gehört mehr als Elementarbildung, geſchweige denn zu Werken von bleibender geiſtiger und künſtleriſcher Bedeutung. In den Briefen des Paulus aber beobachten wir keineswegs nur die naive, treffſichere Schriftſtellerei, von der es heißt: „es trägt Verſtand und rechter Sinn mit wenig Kunſt ſich ſelber vor“ — ſondern auch gewiſſe feſte, durch tauſendfachen Gebrauch herkömmlich gewordene Formen der Anordnung und des Einzel-Ausdrucks, wie man ſie aus der populär-philoſophiſchen Literatur reichlich belegen kann. Es kann kein Zweifel ſein, daß dieſer Schriftſteller ſich an beſtimmten Muſtern geſchult hat, und das heißt, daß er in der Schule eines Rhetors Gelegenheit zur Übung in einem gewiſſen Stil der Rede gehabt hat. Sicherlich hat er ſich nicht zum Rhetor in fachmäßigem Sinne ausbilden laſſen, wohl aber hat er diejenige Fähigkeit des mündlichen und damit ſchriftlichen Ausdrucks erworben, die für den jungen Mann der höheren Stände, z. B. für den angehenden Beamten unerläßlich war. Nach unſeren Begriffen muß man etwa ſagen: er hat nicht blos die Volksſchule, aber auch nicht die Univerſität beſucht, wohl aber eine Mittelſchule, auf der man die „allgemeine Bildung“ erwirbt. Hier iſt er auch mit gewiſſen Erzeugniſſen der griechiſchen

1. Th. Zahn RE.[3] XV, 70: „Als Sohn eines römiſchen Bürgers muß P. von Haus einen römiſchen Namen gehabt haben und zwar einen dreifachen, ein praenomen, nomen und cognomen. Da das letztere überall die gewöhnliche Perſonen-Bezeichnung war (Cäſar, Cicero), ſo hat es nichts befremdliches, daß nur das cognomen Paulus erhalten iſt, nicht der Gentilname, den er ebenſo wie das cognomen vom Vater geerbt hat, und auch nicht das praenomen, welches ihm der Vater als römiſcher Bürger am 9. Tag ſeines Lebens, alſo einen Tag ſpäter als ſeinen hebräiſchen Namen gegeben haben wird; vgl. Macrob. Saturn. I, 16, 36“.

Literatur in eine – freilich wohl nur sehr äußerliche – Berührung gekommen, z. B. mit den sentenzenreichen Komödien des Menander, aus dem er 1. Kor. 15, 33 ein Zitat bringt; gewisse Grundbegriffe der stoischen Populärphilosophie, wie „das Gewissen", „die Natur", „die Freiheit", „das Förderliche", „die Pflicht" u. a. sind ihm daher geläufig. Sehr wahrscheinlich war es ein jüdischer Rhetor mit hellenistischer Bildung, der ihn unterrichtet hat, aber auch ein solcher konnte ihm ein Führer sein zu einer gewissen, wenn auch nicht übermäßig tief dringenden Kenntnis griechischer Denkweise sowie zu einer nicht unbeträchtlichen schriftstellerischen Kunst[1]. Paulus selber hat das hier Erworbene sehr gering eingeschätzt; mit einem gewissen Trotz hat er sich einen völligen Laien in der Rede genannt (2. Kor. 11, 6) und erklärt, daß sein Wort nicht durch die „Überredungskunst der Weisheit" gewirkt habe (1. Kor. 2, 4). Das will besagen, daß er sich mit berufsmäßigen Rhetoren, wie sie in Korinth geschätzt wurden – ein solcher war wahrscheinlich Apollos – nicht in eine Reihe stellen kann und will. Was er trotzdem an rhetorischer Kunst besaß, darauf hat er keinen Wert gelegt, jedenfalls hat er sie nicht um ihrer selbst willen gepflegt; dies ist aber nur ein Zeichen dafür, daß diese Formen des Ausdrucks ihm zur zweiten Natur geworden sind, so fest sind sie ihm eingeprägt; er spielt auf diesem Instrument mit der größten Leichtigkeit, und er kann darauf ausdrücken, was und wie er es will. Wir werden später versuchen, seine schriftstellerische Art zu charakterisieren. Dabei werden wir auch auf sehr unkünstlerische, ungriechische Dinge stoßen; Paulus hat eben nicht nur eine griechische sondern auch eine jüdisch-schriftgelehrte Bildung genossen. Sein Lehrer Gamaliel (Apg. 5, 34; 22, 3), genannt der Alte[2], war einer der gefeiertsten Lehrer des Judentums; es heißt von ihm: „Seit Rabban Gamaliel der Alte tot ist, gibt es keine Ehrfurcht vor dem Gesetze mehr; und gleichzeitig erstarb Reinheit und Enthaltsamkeit". Was von ihm an Sprüchen mitgeteilt wird, ist wenig charakteristisch, z. B. „Schaffe dir einen Lehrer". „Entziehe dich dem Zweifelhaften". Man kann aber schon aus dem Verhalten seines Schülers Saul schließen, daß er ein besonders strenger Lehrer des Gesetzes war. Aus seiner Stellungnahme gegenüber den Christen, wovon die Apg. 5, 34 ff. erzählt, darf man nicht etwa auf eine besonders milde und aufgeklärte Haltung schließen, da die Rede ihm vom Verfasser in den Mund gelegt ist (S. 101), der an ihr die angebliche Zuneigung der Pharisäer zu den Christen illustrieren wollte. Dies ist aber ein historischer Fehler des Schriftstellers und keine Tatsache. Sicherlich war es durchaus im Geiste seines Lehrers, daß Saul die Christen leidenschaftlich haßte und verfolgte.

Der Unterricht bestand darin, daß dem Schüler die juristischen Entschei-

1. Die „Rhetorik" und die griechische Bildung des Paulus zu untersuchen, auf ihre Quellen zurückzuführen und richtig einzuschätzen, ist eine immer noch nicht völlig gelöste Aufgabe. Ansätze dazu finden sich in meiner Schrift „Beiträge zur paulinischen Rhetorik" 1897, ferner in meinem Artikel „Literaturgeschichte des NT." in RGG. III, meinem Kommentar zum 1. Korintherbrief 1911; bei R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe 1910; Blaß, Grammatik d. neutestamentlichen Griechisch § 82; Ed. Norden, Die antike Kunstprosa II, S. 492–510; Wendland, D. urchr. Literaturformen S. 354–58; jetzt Ed. Norden, Agnostos Theos 1913.

2. Die Mischna-Stellen, die von ihm handeln, und die Literatur bei Schürer § 25, Anm. 48.

dungen, d. h. die kasuistischen Einzelanwendungen der Gesetzesbestimmungen durch seinen Lehrer und die gleichgesinnten Vorgänger, eingeprägt wurden – das sind die „Überlieferungen" der Pharisäer. Daß Gamaliel seinen Schüler, ohne es zu wollen, schon auf das Christentum vorbereitet hätte, ist um so unwahrscheinlicher, als Paulus seine späteren Überzeugungen als einen völligen Gegensatz zu seinen früheren empfunden hat. Aber er ist dennoch zeitlebens ein Rabbinenschüler geblieben: gewisse Formen seines Denkens, die „wissenschaftliche" Methode, die er insbesonders bei der Auseinandersetzung mit dem Judentum und bei der Schriftauslegung angewandt hat, war in weitem Maße die rabbinische. Nach der Sitte der Rabbinen[1] hat er auch ein Handwerk erlernt, und dies ist ihm später, als er höchsten Wert auf finanzielle Unabhängigkeit legte, sehr zu statten gekommen. Trotz allem, was darüber geschrieben ist, wissen wir doch nicht ganz genau, welcher Art dieses Handwerk des „Zeltmachers" war. Bei den Zelten dachte man meist an die aus Ziegenhaar gewebten der Beduinen, deren Bahnen heute von den Beduinenfrauen hergestellt werden; Paulus wäre also ein Handweber oder Tucharbeiter gewesen. Neuerdings nimmt man an, daß er Lederarbeiter, Sattler war; seine Arbeit hätte aus der Herstellung lederner Zelte bestanden (Zubereitung der Häute, Zusammennähung der Stücke, Anbringung von Ösen für die Stricke oder Riemen). In jedem Fall handelt es sich um grobe und anstrengende Handarbeit mit höchstens sehr geringen maschinellen Hülfen[2]. Natürlich konnte Paulus diese Arbeit nicht auf eigene Hand sondern nur bei einem Unternehmer betreiben, der ihm Rohstoffe und Handwerkszeug zur Verfügung stellte. Ein solcher war vielleicht Aquilas.

2. Der Verfolger der Gemeinde. Die Apostelgeschichte verflicht die Geschichte des Paulus mit der des Stephanus sehr geschickt und anschaulich durch den Zug, daß die Zeugen bei der Steinigung ihre Kleider zu den Füßen eines Jünglings namens Saul niederlegten (7, 58). Dies sieht nach einer konkreten Erinnerung aus; die Notiz steht und fällt aber mit der Angabe, daß ein geordnetes Zeugnisverfahren stattfand (s. S. 122), und daß die Zeugen die Steinigung vollzogen. Es entspricht zwar der Ordnung 5. Mose 17, 7, daß die Zeugen mit der Steinigung beginnen; aber ob bei dem tumultuarischem Verfahren, wie es 7, 56 geschildert wird, diese Reihenfolge wirklich innegehalten wurde, ist recht zweifelhaft. Man sollte erwarten, daß Saul selber, statt die Kleider zu hüten, sich an dem gottgefälligen Werk beteiligt hätte[3]. Wie es aber damit stehen möge – wir haben keinen Grund, der Angabe zu widersprechen, daß er die Tötung des Stephanus gern gesehen und daß er sich mit

1. Rabbi Zadok sagte: „Mache die Gesetzeskunde weder zur Krone, um damit zu prangen, noch zum Grabscheit, um damit zu graben" (Aboth IV, 7). An einer andern Stelle heißt es (Berakhoth IV, 6): „Wenn einer Bezahlung nimmt, um richterlich zu entscheiden, so ist sein Urteil ungültig". R. Gamaliel III (Aboth II, 2) sagte: „Schön ist das Gesetzesstudium mit weltlichem Tun; denn die Bemühung um beides läßt die Sünde in Vergessenheit geraten; aber alles Gesetzesstudium ohne Arbeit wird endlich zunichte und zieht Sünde nach sich".

2. Der lateinische Ausdruck für *σκηνοποιός* ist tabernacularius; vgl. Blümner, Technologie u. Technik der Gewerbe I, 272 und Th. Zahn in Herzogs RE.[3] XV, 70f.

3. Der Vers 7, 58 ist eine Dublette zu 7, 59 und schon deshalb kaum ein Bestandteil der ältesten Erzählung.

Leidenschaft an der weiteren Verfolgung beteiligt hat, wie 8, 3 es schildert: „er drang ein in die Häuser, schleppte Männer und Weiber fort und ließ sie ins Gefängnis werfen". Dafür steht uns sein eignes Zeugnis 1. Kor. 15, 9; Gal. 1, 13: „ich verfolgte besonders heftig die Gemeinde Gottes und suchte sie zu vernichten"[1]. Die Gründe seines leidenschaftlichen Hasses werden folgende gewesen sein. Durch die hellenistische Bewegung, insbesondre die Verkündigung des Stephanus, war ans Licht getreten, daß die Nazarener zu gefährlichen und lästerlichen Anschauungen neigten, und es lag im Interesse der pharisäischen Partei, genau zu untersuchen, wie weit diese um sich gefressen hatten. Denn nur, wenn das Volk dem Gesetze treu blieb, konnte es darauf rechnen, daß die Zeiten des Messias kommen; vollends eine Bewegung, die sich gegen Tempel und Gesetz richtete, öffnete der religiösen Nivellierung und Auffaugung Israels durch das Heidentum Tür und Tor und zerstörte damit alle Aussicht auf die Zukunft. Aber solche exzentrischen Anschauungen waren ja schließlich nur die Folgerungen aus dem wahnsinnigen Glauben dieser Leute, daß Jesus von Nazareth der Messias sei. Und wenn auch dieser Irrglaube keine direkte Handhabe für eine Anklage bot, so mußte er doch den Pharisäern, den geschworenen Feinden Jesu, ganz besonders verhaßt sein. Darum war die hellenistische Bewegung eine gute Gelegenheit, auch den falschen Propheten in seinen Anhängern noch einmal zu treffen.

Es ist selbstverständlich, daß Saul bei diesen „Verfolgungen" Lehre und Leben der Nazarener genauer kennen gelernt hat. Daß er Ohrenzeuge der Debatten mit Stephanus (6, 9 f.) war, liegt nahe genug anzunehmen; er könnte sogar selber dabei das Wort ergriffen haben. Bei dieser Gelegenheit und bei den folgenden Verhören hat er sicherlich soviel von Jesus gehört, daß er genau wußte, was seine Anhänger von ihm behaupteten und aus welchem Grunde sie

1. Man hat auf Grund einer Bemerkung von Mommsen (Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1901, S. 85) bestritten, daß Paulus vor der Bekehrung überhaupt in Jerusalem gewesen sei, weil er Gal. 1, 22 sagt: „ich war den Gemeinden Judäas unbekannt von Angesicht". Dies ist natürlich ein etwas ungenauer Ausdruck dafür, daß er als Christ, nach seiner Bekehrung, sich den Gemeinden nicht vorgestellt hat, sondern inkognito in Jerusalem war. Es liegt durchaus nicht im Sinne der Worte Gal. 1, 22, daß sie etwas über die frühere Unbekanntschaft mit den Gemeinden aussagen wollen; nur daß er damals ihnen nicht zu Gesicht kam, nicht öffentlich als Prediger auftrat, liegt darin (sie hörten nur von ihm). Es ist kaum denkbar, daß ein so gesetzestreuer Mann es über sich gewonnen hätte, auch nur ein Paschafest in Jerusalem zu versäumen, namentlich wenn er, wie E. Schwartz annimmt, so nahe, in Damaskus, wohnte. Will man jene Worte so überscharf interpretieren, so nehme man es auch mit den folgenden genau, wo er sagt 1, 23: „sie hörten nur, daß der, der uns einst verfolgte, jetzt den Glauben verkündigt, den er einst zu vernichten trachtete". Wo wäre denn „die Gemeinde Gottes" zu suchen, die Paulus verfolgte, wenn nicht in Jerusalem? — Eine andre Frage ist, ob die Apostelgeschichte Recht hat, wenn sie die Verfolgung des Saulus sich bis nach Damaskus erstrecken läßt. Dies ist neuerdings aufs Schärfste bestritten worden; Paulus und das Synedrium hätten über die Juden in Damaskus keinerlei Kompetenz gehabt. Darüber urteilt z. B. Schürer II[4], S. 258 f. anders. Immerhin wird Apg. 9, 1. 14; 22, 5 zu weit gehen, wenn hier gesagt wird, er habe vom Synedrium Vollmacht gehabt, die Nazarener gefesselt nach Jerusalem zu schleppen. Aber er konnte, auf Empfehlungsbriefe des Synedriums gestützt, die Judenschaften von Damaskus gegen die Nazarener aufhetzen. Warum aber geht er gerade nach Damaskus? Er muß dort irgendwelche Beziehungen gehabt haben.

an ihn glaubten. Es zeugt von geringem Wirklichkeitssinn, wenn man gesagt hat, Paulus habe von dem geschichtlichen Jesus überhaupt nichts gewußt, ihn habe von jeher nur die Idee des himmlischen Gottessohnes interessiert. Die anstößige Lehre der Nazarener war ja gerade, daß ein Mensch von gewöhnlicher Herkunft, ein Lehrer von sehr zweifelhafter Rechtgläubigkeit, ein armseliger, von Gott sichtlich preisgegebener Schwärmer nach seinem schmachvollen Tode zur Messias-Herrlichkeit erhoben sei. Wer diese Torheit widerlegen wollte, mußte über diesen Menschen Jesus eine ganz bestimmte Meinung haben, er mußte etwas von ihm wissen, um ihn bekämpfen zu können. Nach der Lehre, in der Paulus aufgewachsen war, kommt der Messias vom Himmel in Glanz und Glorie, um die Welt zu erneuern und Gott zu Füßen zu legen. Ein Messias der Schwachheit und des Fleisches, ein gekreuzigter Gottessohn — das ist der größte Widersinn, der sich denken läßt. Paulus muß über den Vorgang der Kreuzigung, der ihm später der Mittelpunkt des Evangeliums war, viel nachgedacht haben, und dabei muß die Gestalt des armen Nazareners sehr deutlich vor seine Seele getreten sein.

Ja, vielleicht hat er ihn sogar mit Augen gesehen? Es ist das z. T. eine chronologische Frage. Je näher man den Tod des Stephanus an den Tod Jesu heranrückt, um so größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß Saul zur Zeit des Todes Jesu schon in Jerusalem war. Und wenn auch — nach der früheren Chronologie — fünf Jahre dazwischen gelegen haben sollten, so ist selbst dann diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen. Es gibt nun eine Stelle, in der Paulus zu sagen scheint, daß er einst Christum gekannt habe „nach dem Fleisch", d. h. so wie Menschen einander kennen (2. Kor. 5, 16); wenn dies der Sinn ist, so ist damit vollends über allen Zweifel erhaben, daß er genau gewußt hat, wer dieser Jesus war, von dem die Nazarener sagten, er sei von Gott zum Messias erhoben. Aber man kann auf diese Stelle völlig verzichten, man kann auch die Hypothese preisgeben, daß Paulus Jesus persönlich gesehen hat, und es bleibt doch als eine ganz sichere Tatsache bestehen, daß Paulus von dem Gegenstande jenes Bekenntnisses der Nazarener, dem er später mit Begeisterung zugestimmt hat, eine klare und anschauliche Vorstellung hatte. Nicht das hat er bei den Nazarenern bekämpft, daß sie überhaupt an einen Messias glaubten, sondern daß sie behaupteten, der Messias sei in der Person Jesu schon dagewesen. Und nicht das ist das Neue an seinem Glauben nach der Bekehrung, daß er an einen Messias im Himmel glaubte — daran hat er schon vorher geglaubt — sondern daß er nunmehr von Herzen zustimmt: ja, euer Jesus ist wirklich der Messias[1]. Aber man muß noch einen Schritt weiter gehen. Der Streit um den Messias war nicht nur eine theoretische Frage, sondern vor allem auch eine ethische.

1. Ich habe diese Sätze gegenüber dem herrschenden wissenschaftlichen Dogma von der Unbekanntschaft des Paulus mit dem geschichtlichen Jesus zu begründen gesucht in meiner Schrift: Paulus und Jesus (1910), insbesondere auch durch eine Erklärung der Stelle 2. Kor. 5, 16. Wie es zu geschehen pflegt, hat sich die Kritik auf diesen vorgeschobenen Posten meiner Stellung gestützt, ohne die dahinter liegenden Positionen einer Erörterung zu würdigen. Ich glaube, meine Exegese aufrecht erhalten zu können (ich verweise auf meinen bald erscheinenden Kommentar zum 2. Korintherbrief), habe aber auch in meiner Schrift deutlich gesagt, daß ich auf die Stelle 2. Kor. 5, 16 ganz verzichten kann. Der Satz, daß Paulus von dem geschichtlichen Jesus eine deutliche Vorstellung gehabt hat, ist weit tiefer begründet, als es durch eine einzelne Aussage geschehen könnte.

Ob der Kreuzestod Jesu ein Gottesgericht war oder der Durchgang zur Herrlichkeit, das hing schließlich auch davon ab, ob Jesus einst ein Frevler und Gotteslästerer oder wirklich ein Reiner und Unschuldiger gewesen war, wie seine Jünger behaupteten. Für einen Verfolger, der sich nicht bloß von blindem Hasse leiten lassen sondern in der Frage eine Überzeugung haben wollte, kam es darauf an, Beweise gegen ihn aus seinem Leben zu gewinnen oder, sofern das nicht möglich war, aus seiner Lehre, aus dem Wandel seiner Anhänger. Bei einer so tiefgrabenden prinzipiellen Natur wie Paulus darf man als sicher annehmen, daß er alles getan haben wird, um der Sache auf den Grund zu gehen. Wer nicht in einem Schulvorurteil befangen ist, wird es selbstverständlich finden, daß er sich in größtem Ernst mit der Verkündigung der Anhänger Jesu auseinandergesetzt und ihre ethische Theorie und Praxis besonders scharf geprüft haben wird. Unkenntnis der geistigen Art der neuen Bewegung wird man gewiß nicht bei ihm annehmen dürfen, vielmehr muß man fragen, ob nicht die Berührung mit den Nazarenern in Debatte und Verhör ihn schon mehr für sie gewonnen hat, als er es wahr haben wollte. Später freilich hat er es so dargestellt, daß er der „Offenbarung" von Damaskus ausschließlich Alles verdankt habe; sie bedeutete ihm einen gänzlich neuen Anfang, eine Erleuchtung in vollkommener Finsternis (2. Kor. 4, 6), eine gewaltsame Ablenkung und Umkehr von einem bisher ganz geradlinig verfolgtem Wege (Phil. 3, 7 f.). Es liegt in der Art seines religiösen Denkens tief begründet, daß er nur ein göttliches Tun und ein menschliches Erleiden anzunehmen, aber das, was wir „psychologische Vermittlung" oder „geistige Entwicklung" nennen, nicht anzuerkennen vermag. Alles was etwa an Eindrücken von der Persönlichkeit Jesu direkt oder indirekt durch seine Anhänger auf seinen Verstand oder sein Gemüt gewirkt hat — das gilt ihm später nichts; er hat es vergessen oder es ist ihm nie bewußt geworden. Und doch müssen wir aus verschiedenen Gründen annehmen, daß schon vor der Bekehrung seine Stellung gegen Jesus einen Stoß bekommen hat.

Es ist schon an sich undenkbar, daß von der Reinheit und Größe Jesu, die durch die Jahrhunderte leuchtet, kein Strahl den Nebel des Hasses, der ihm den Blick verdüsterte, durchdrungen haben sollte; undenkbar, daß die Anhänger Jesu ihrem Herrn nicht sollten Ehre gemacht haben mit Tapferkeit, Würde und Freudigkeit, und daß der Verfolger dagegen unempfindlich geblieben wäre. Er, der später für das Innerste des Wesens und der Verkündigung Jesu ein so tiefes Verständnis bewährt hat — er sollte damals gänzlich stumpf geblieben sein für die Wärme und Kraft dieser neuen Lebensanschauung?

Vor allem — die entscheidende Vision selber kann nur verstanden werden als das Schlußergebnis einer inneren Krisis; sie ist eine Explosion, die Folge eines gewaltigen Überdrucks, der auf ihm gelastet hat, der Beweis für einen vorhergegangenen Kampf der Seele.

Wie bei der Deutung der Visionen der ersten Jünger stehen sich auch hier die verschiedenen Auffassungen gegenüber: die antik-supranaturale, welche die Wendung auf ein reines Wunder Gottes zurückführt, bei der eine Disposition auf Seite des Menschen ausgeschlossen wird oder für unwesentlich gilt, und die modern-psychologische, bei welcher der Umschwung als das Ergebnis einer allmählichen inneren Umstimmung, als der letzte stürmische Durchbruch einer schon

vorhandenen, aber lange mit Gewalt niedergehaltenen Überzeugung erscheint. Gewiß wird es niemals möglich sein, diese im Unterbewußtsein sich vollziehende Entwicklung in ihren Einzelheiten aufzudecken — es könnte dabei nur mit der Phantasie gearbeitet werden —; aber als ein allgemeines wissenschaftliches Postulat gilt der Satz, daß die scheinbar plötzliche und unvermittelte Umwandlung ihre Ursachen in der Vergangenheit gehabt haben muß. Dabei soll voll anerkannt werden, daß schließlich auch das visionäre Erlebnis — wie man es immer deuten möge — und der damit eng verbundene körperliche Zusammenbruch eine gewaltige Wirkung gehabt hat: nicht nur für das Bewußtsein des Paulus, der es als ein Eingreifen Gottes deuten mußte, sondern auch objektiv-sachlich werden wir in dieser explosiven Erschütterung den letztlich entscheidenden Stoß erkennen, der sein Leben fortan bestimmt. Wir sagen nur, daß er so nicht hätte wirken können, wenn nicht die Elemente seines Innenlebens schon vorher — unbewußt — eine wesentliche Umlagerung erfahren hätten.

3. Die „Bekehrung". Über den Vorgang selber können wir wenig sagen. Daß er bei oder in Damaskus stattgefunden hat, setzt Paulus Gal. 1, 17 als seinen Lesern bekannt voraus; er oder andre müssen davon erzählt haben. Die drei Berichte der Apostelgeschichte (9, 3—9; 22, 6—16; 26, 12—18), die in unwesentlichen Einzelheiten abweichen, stimmen darin überein, daß er eine Lichterscheinung am Himmel gesehen, die er als eine Erscheinung Jesu deutete und daß er Worte gehört hat. Das Erstere bezeugt Paulus selber, wenn er sagt, er habe den Herrn gesehen (1. Kor. 9, 1; 15, 8). Das heißt nicht nur, daß er überhaupt eine himmlische Erscheinung gehabt hat. Aber auch nicht blos, daß ihm der himmlische Messias erschienen ist. Wäre blos dies der Sinn jenes Erlebnisses, so wäre nicht zu verstehen, wie er dadurch hätte zum Anhänger des Nazareners werden können. Denn daß der Messias im Himmel sei, um dereinst auf Erden zu erscheinen, das war seine Überzeugung schon längst. Und wenn ihm dieser Messias erschienen wäre, so hätte das weiter keine Bedeutung für ihn gehabt, als ihn in seinem bisherigen Glauben und seiner Hoffnung, ja auch in seinem Hasse gegen die Christen zu bestärken, die den Messiasgedanken kompromittierten, indem sie ihn auf den Nazarener Jesus bezogen. Das Besondere an dem Damaskus-Erlebnis ist, daß er fortan überzeugt war, der himmlische Messias sei wirklich kein andrer als der gekreuzigte Jesus. Die Erscheinung, die er gesehen hat, muß also nicht nur die Merkmale des verherrlichten Messias, sie muß auch in irgend einer Weise Züge getragen haben, an denen er Jesus erkannte. Das ist nun freilich nur unter der Voraussetzung denkbar, daß er schon vor der Erscheinung eine irgendwie anschauliche Vorstellung der Persönlichkeit in seinem Innern trug; denn eine Vision vermag nur diejenigen Bilder zu zeigen, die schon vorher im Geiste des Visionärs vorhanden sind. Wenn später zahllose Christen den Herrn oder die Jungfrau oder die Heiligen im Gesicht geschaut haben, so haben sie die mehr oder weniger typischen Züge gesehen, die ihnen durch Bilder oder Schilderungen vertraut waren; so muß auch Paulus ein Bild von Jesus „sich gemacht haben" oder — was ebenso gut möglich und doch vielleicht noch natürlicher ist, in der Erinnerung getragen haben, so daß er in der Vision ihn gewissermaßen „wiedererkannt" hätte. Aber, welches auch immer die Voraussetzungen des Erlebnisses gewesen sein mögen —

daran kann nicht gezweifelt werden, daß das Wesentliche dabei die Überzeugung von der Identität des himmlischen Messias mit dem gekreuzigten Jesus war. Es ist wichtig, dies zu betonen, da heute vielfach behauptet wird, Paulus habe nur zu dem Phantasiegebilde eines himmlischen Gottessohns, nicht aber zu dem geschichtlichen Jesus ein Verhältnis gehabt. Nein: wie er bisher den Glauben der Urgemeinde, daß der gekreuzigte Jesus der Messias sei, bekämpft hat, so ist er nun, auf Grund jener „Offenbarung des Sohnes Gottes" (Gal. 1, 16; 2. Kor. 4, 5) auf eben diesen Standpunkt der Urgemeinde getreten; auch er ist jetzt fest überzeugt: die himmlische Erscheinung, die er gesehen hat, war niemand andres als eben der von ihm verachtete Gekreuzigte. In dieser Identität liegt das eigentliche Pathos seines neuen Glaubens. Daß der zu so tiefer Schmach Erniedrigte nunmehr wirklich zu himmlischer Herrlichkeit, zum Messias, zum „Sohne Gottes in Macht" erhöht ist (Röm. 1, 5), das ist das Wunderbare, kaum zu Glaubende, dem er sich nun nicht mehr entziehen kann. Damit erscheint dann freilich auch der Tod Jesu in einem ganz neuen Lichte. Durch die Erhöhung Jesu ist unwidersprechlich bewiesen, daß die Kreuzigung kein Gottesgericht über einen Frevler (Gal. 3, 13) gewesen sein kann; dann aber muß er für das Lebenswerk des Messias und für das Erlösungswerk Gottes eine positive Bedeutung gehabt haben: er war das Opfer eines Unschuldigen (2. Kor. 5, 21) zum Heile der Menschen (1. Thess. 5, 9 f.), zur Sühnung der Sünden der Vergangenheit (1. Kor. 15, 3; Röm. 3, 25 f.). Die Erlösung, die Paulus bisher als eine zukünftige, als die Befreiung des Volkes von der Fremdherrschaft gedacht hatte, sie ist in ihm bereits geschehen (Röm. 3, 24), aber als eine Erlösung von der Sünde, eine Loskaufung vom Fluch (Gal. 3, 13).

Das war freilich etwas unerhört Neues. Er war in der Überzeugung aufgewachsen, daß das Heil der Endzeit nur kommen könne, wenn das Volk zur Gerechtigkeit im höchsten Sinne erzogen sein würde; das Heil ist der Lohn für das Tun des Gesetzes (Röm. 10, 5). Mit einem kräftigen Bilde schildert Paulus das pharisäische Lebensideal: es gilt die eigene Gerechtigkeit fest auf die Füße zu stellen, um den Messias vom Himmel herunterzuholen (Röm. 10, 3. 6); denn wenn die volle Gerechtigkeit da ist, so muß er ja kommen. Und nun hat er lernen müssen, daß der Messias bereits gekommen ist, obwohl das Ziel der Gerechtigkeit noch lange nicht erreicht war. Gott ist der Menschheit zuvorgekommen und bietet — unerhört zu sagen — das Heil als Geschenk an (Röm. 3, 24), er will sich mit der ihm entfremdeten Menschheit versöhnen, indem er ihre Übertretungen als nicht vorhanden betrachtet (2. Kor. 5, 19). Dies Entgegenkommen Gottes mit der Sendung und dem Opfer seines geliebten Sohnes (Gal. 4, 4; Röm. 8, 32) — das ist das Unerwartete, worauf das Gedankensystem des Pharisäers schlechthin nicht vorbereitet war. Denn es ruhte auf dem Lohngesetz — keine Gabe ohne vorhergehende Leistung —, das hiermit ganz und gar bei Seite gesetzt ist.

Mit Absicht haben wir diese neuen Gedanken, die durch das Erlebnis von Damaskus ausgelöst wurden, in den Vordergrund gestellt; denn in ihnen markiert sich am deutlichsten die neue Stellung des Paulus gegenüber seiner Vergangenheit.

Man kann zweifeln, wie weit sie ihm unmittelbar nach der Erscheinung

Jesu schon völlig deutlich bewußt geworden sind. Vermutlich sind sie erst im Laufe der Zeit ganz herausgearbeitet worden, aus einer mehr oder weniger dunklen aber doch starken Empfindung. Das Wesentliche war die Entdeckung, daß die Vorbedingungen des Heils nicht mehr durch menschliche Anstrengung mühselig zu schaffen sind, sondern daß Gott sie bereits dargeboten hat; das ist der Kern der neuen Lebensanschauung des Apostels. Wir müssen hier einen Augenblick stehen bleiben, um uns religionsgeschichtlich zu orientieren.

Das, was die Religion des Paulus wesentlich von der unsrigen unterscheidet, ist der alles zusammenhaltende Rahmen der Weltanschauung, das Bewußtsein, *in der Endzeit der Welt zu leben*; aber dies Bewußtsein gestaltet sich jetzt erst aktuell: das Ende des gegenwärtigen Äons ist schneller herangekommen, als erwartet; ohne daß man es gemerkt hat, ist es da; die für nötig gehaltenen Voraussetzungen sind bereits erfüllt. Dies dramatisch-aktuelle Element fehlt unserer heutigen Religion völlig. Wir empfinden die Liebe und Gnade Gottes als eine ruhende, immer gegenwärtige Größe, die sich gewiß auch in der Geschichte betätigt hat und betätigt, die aber doch alle Tage neu ist und nicht an den Augenblick der Grenze der Äonen gebunden ist, um sich hier zu der entscheidenden und allumfassenden Tat zu konzentrieren. Aber dies eben ist etwas Wesentliches an der Religion des Urchristentums und des Paulus. Sie redet von einem ganz bestimmten geschichtlichen Handeln der Gottheit; religionswissenschaftlich sagt man — im Gegensatz zu einer mehr abstrakten, ruhenden, rationalen Gottesvorstellung: diese Religion hat einen „Mythos" zu ihrer Voraussetzung, eine Erzählung, daß Gott diese weltumgestaltenden Dinge zu einer ganz bestimmten Zeit getan und daß er dadurch die Grundlage eines neuen Lebens geschaffen hat. Das ist auch das Gemeinsame zwischen dem Glauben des Paulus und der Religion Jesu, nur daß Jesus dies entscheidende, weltverändernde Tun erst von der Zukunft erwartet, während Paulus die Entdeckung gemacht hat, daß es schon geschehen ist. Aber wie in der Verkündigung Jesu neben dem dramatisch-eschatologischen Element noch ein andres enthalten ist, das innig vertrauende Ausruhen in der immer gegenwärtigen Liebe des himmlischen Vaters, so birgt auch die „mythologische" Grundauffassung des Paulus ein nichteschatologisches, über das Zeitdrama übergreifendes Moment: in diesem welterlösenden Handeln Gottes offenbart sich schließlich doch das innerste Wesen Gottes, das auf Gnade und Liebe abgestimmt ist, und es entdeckt sich das eigentliche und einzig richtige Verhältnis, auf das der Mensch Gott gegenüber angelegt ist, daß er das Heil nicht erarbeiten sondern nur empfangen kann, daß er nicht gleichgeordnet mit Gott in Rechnung stehen sondern nur von seiner Liebe leben kann. Hier bricht, umkleidet mit mythologischen Anschauungsformen, ein neuer Typus von Religion durch, der auch da bestehen kann, wo jene dramatische Einkleidung ihre Überzeugungskraft verloren hat. In der Entdeckung dieser neuen Form von Religion liegt die eigentliche geschichtliche oder übergeschichtliche Bedeutung der Bekehrung des Paulus. Wäre er von Anfang an ein Jünger Jesu gewesen, so wäre er vielleicht ohne so tiefe Erschütterung in das neue Verhältnis zum Vater hineingewachsen; durch seine Bekehrung ist er auf einem Umweg zu demselben Ziel gekommen; das religiöse Ergebnis ist daher — obwohl im Kerne dasselbe wie bei Jesus — anders

getönt, durchglüht von einem tiefen Pathos und formuliert in einer paradoxen, antithetischen, mit starkem Licht und Schatten gezeichneten Sprache.

Denn das Erlebnis von Damaskus hatte für das innere Leben und Denken des Paulus eine geradezu grundstürzende Wirkung. Sein ganzes bisheriges Leben mußte ihm als ein ungeheurer Irrtum erscheinen. Sein „Eifer" um Gott und sein Gesetz (Röm. 10, 2; Gal. 1, 13f.) hatte ja in der Sehnsucht nach dem Heil seine Triebfeder; um sich persönlich das „Leben" zu sichern, hatte er sich nicht genug tun können, „untadelig zu sein nach der Gerechtigkeit im Gesetz" (Phil. 3, 6); und wenn das Ziel ihm in immer unerreichbarere Fernen entschwand, so war das für ihn nur ein Stachel, immer leidenschaftlicher ihm nachzujagen (Röm. 9, 30f.). Nun hatte er erfahren müssen, daß er an dem köstlichen Kleinod blind vorbeigerannt war. Ja, noch mehr: sein Eifer um das Gesetz hatte ihn, statt ihn zu Gott zu führen, zu Gottes und seines Messias Feind gemacht; statt „Gerechtigkeit" war eine furchtbare „Sünde" das Ergebnis, an die er sein Leben lang nur mit tiefer Beschämung zurückdenken konnte. Damit fiel auch ein tiefer Schatten auf das Gesetz, und er hat später die Konsequenzen davon gezogen. Was er für die höchsten Lebenswerte gehalten hatte, mußte er nun als schwersten Schaden für sich erkennen lernen (Phil. 3, 7f.). Wir können uns die Zertrümmerung seiner Ideale, den Zusammenbruch seiner ganzen Existenz nicht schmerzlich und verzweiflungsvoll genug denken.

Aber in dem, was er erfahren hatte, lag auch das Heilmittel. Die Erscheinung des Herrn hatte auf ihn wie ein Gericht gewirkt, und die Apostelgeschichte trifft den rechten Ton, wenn sie erzählt, daß er drei Tage „nicht aß und trank" (9, 9); eine tiefe Niedergeschlagenheit und Zerknirschung wird die zunächst vorherrschende Stimmung gewesen sein. Aber es folgt die Aufrichtung — ob durch die Worte des Ananias (9, 17f.) oder durch weitere unmittelbare „Offenbarungen", mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls ist ihm zum Bewußtsein gekommen, daß das Opfer Jesu auch für ihn gebracht sei (Gal. 2, 20), daß seine Sünde vergeben sein solle, daß der Herr eben dazu ihn „ergriffen" habe (Phil. 3, 12), um ihm seine Gnade zu schenken und ihn zu seinem Eigentum zu machen. Und damit trat an ihn die Forderung heran, unter Verzicht auf eigenes Tun, unter Preisgabe allen Stolzes auf eigne Leistung (Röm. 3, 27), die dargebotene Hand einfach zu ergreifen und sich Gott auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Dies hat er getan, er hat sich die Gnade schenken lassen und sich dem barmherzigen Herrn für alle Zeit angelobt. Diese Ergebung in seinen guten und gnädigen Willen, diese Bejahung der Gnadenbotschaft oder wie man es umschreiben will, hat er später mit einem schon ausgeprägten aber nun von ihm neu gestempelten Worte „Glauben" genannt. Darin liegt sehr viel beschlossen: der Verzicht auf das eigene Verdienenwollen des Heils, die Reue über die Vergangenheit, das Zutrauen, daß Gott wirklich Sünde vergeben will, das kindliche Vertrauen, mit dem er sich dem Vater übergiebt, die Dankbarkeit gegen den, „der sich für mich dahin gegeben hat", die Liebe, die nichts mehr für sich sondern alles für ihn will, der Gehorsam gegen alles, was er fortan über ihn beschließen wird, der Entschluß zu einem neuen Leben im Dienste Gottes und seines Sohnes. Wenn Paulus später lehrt, daß solcher Glaube die Gewißheit des Heils und den Empfang neuer Lebenskraft unmittelbar mit sich führt, so muß er selber

erfahren haben, daß in dem Augenblick, wo er sein Ich wegwarf, um in Christus aufzugehen, Friede und Freude, Zuversicht und Hoffnung, neuer Wille und übermenschliche Kräfte sich in sein Herz ergossen haben (Röm. 5, 1–5).

So versuchen wir, uns die inneren Vorgänge bei der „Bekehrung" des Paulus vorzustellen – im Wesentlichen nach seinen eigenen Äußerungen. Wir sind aber weit entfernt zu glauben, daß wir sie völlig erkennen und nachrechnen könnten. Nur gewisse Grundlinien glauben wir durch die Vergleichung des Früheren mit dem Späteren sehen zu können; es bleibt aber selbstverständlich ein für uns undurchdringlicher Rest von Geheimnisvollem und Innerlichem, den wir schon deshalb nicht aufdecken können, weil er dem Paulus wohl selber nicht voll zum Bewußtsein gekommen sein wird. Wir sind im Wesentlichen auf die Schilderung angewiesen, die er selbst im Lichte seines späteren Lebens davon entworfen hat[1].

4. Nach der Bekehrung. Wenn Paulus Gal. 1, 16 erzählt, nach der Offenbarung sei er sofort einer „Beratung mit Fleisch und Blut" aus dem Wege gegangen, so denkt er dabei schon an das Folgende (1, 17), daß er nicht – was ja nahe gelegen hätte und was man vielleicht auch von ihm behauptet hat – „nach Jerusalem hinaufgegangen ist zu den Aposteln vor ihm". Er wählt einen ganz allgemeinen Ausdruck, weil er sagen will, er sei überhaupt keinen menschlichen Ratgeber angegangen; positiv heißt das: er habe lediglich Gott und dem Geiste Gottes das Werk seiner weiteren Erleuchtung und Leitung überlassen. Hier redet der Pneumatiker oder Mystiker, der sich bewußt ist, daß er alles, was er ist und hat, lediglich der religiösen Erfahrung, der unmittelbaren Einwirkung göttlicher Kräfte verdankt und nicht etwa menschlicher Unterweisung. Dasselbe sagt er Gal. 1, 11 f. mit den Worten, daß sein Evangelium nicht menschlicher Art sei; er habe es auch nicht von einem Menschen überliefert empfangen noch durch Unterricht erlernt. Dies ist auch zweifellos richtig; denn das Wesentliche an seinem neuen Glauben, wie wir es soeben in wenigen Zügen charakterisiert haben, konnte er damals von Niemandem erlernen – es ist das ein Ergebnis seines persönlichen religiösen Entwicklungsganges. Und auch den grundlegenden Satz, daß Jesus der Messias sei, sowie jene Haupttatsachen des urchristlichen Glaubens, die 1. Kor. 15, 3 ff. aufgezählt werden, hat er zwar oft von den Christen vernommen, aber sie haben ihn nicht von der Wahrheit dieser Behauptungen zu überzeugen vermocht. Den festen Glauben, daß Jesus auferstanden und erhöht, daß er also wirklich der Messias ist, verdankt er in der Tat dem visionären Erlebnis.

Aber wir dürfen jene scharf zugespitzten Sätze des Galaterbriefs nicht noch übertreiben, wie es häufig geschehen ist, und sagen, er sei überhaupt jeder Berührung mit der Christengemeinde aus dem Wege gegangen. Diese Auffassung

1. Die Stelle Phil. 3, 5–11, der wir hauptsächlich folgen müssen, hat einen stark rednerischen Charakter und stellt den Umschwung als einen ganz schroffen, den Gegensatz zwischen einst und jetzt als ausschließend dar, wobei die Übergänge, die allmählichen Vermittlungen nicht berücksichtigt werden. Wir können über diese Selbstbetrachtung des Paulus nicht hinauskommen, so sehr wir uns bewußt sein mögen, daß sie von seiner starken Neigung zu antithetischem Denken beeinflußt ist. Aber es hat auch keinen Sinn, die Vorgänge besser kennen zu wollen als er selber sie beschreibt.

wird einfach durch die Tatsache ausgeschlossen, daß er sich hat taufen lassen; zur Taufe aber gehört mindestens ein Täufer, wahrscheinlich doch auch ein Jüngerkreis, der den Getauften in seine Mitte aufnimmt. Es ist sachlich nicht das Geringste dagegen einzuwenden, daß Ananias in Damaskus ihn getauft[1], und daß er sich wenigstens für kurze Zeit den dortigen Jüngern angeschlossen hat, wie die Apostelgeschichte (9, 18 f.) erzählt. Daß er ihnen eine für ihn wesentliche Förderung verdankt hätte, ist nach seiner Erklärung Gal. 1, 16 ausgeschlossen. Daraus folgt aber auch, daß er nicht mehr nötig hatte, über die Grundtatsachen des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu unterrichtet zu werden, da er sie schon vorher kannte. Es ist sehr möglich und wäre ganz natürlich, daß im Gespräch mit den Jüngern noch manche Einzelheit, manches Wort Jesu ihm zu Ohren gekommen ist. Es ist aber bezeichnend, daß er diese etwaigen Erweiterungen seines Wissens nicht als eine für ihn bedeutsame Erleuchtung betrachtet. Was für ihn die Hauptsache war, die große Heilsbotschaft, daß die Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu (Röm. 4, 25) bereits gesichert sei, das wurde dadurch kaum noch berührt. So ist es erklärlich, daß Paulus Gal. 1, 17 diese Tage überhaupt nicht erwähnt, sondern an seine Bekehrung sofort die Reise nach Arabien anschließt.

Was ist unter Arabien zu verstehen? Nicht etwa die Wüste, so daß Paulus etwa eine Zeitlang ein Einsiedlerleben geführt hätte, sondern ein politischer Begriff, das Reich des Nabatäer-Königs Aretas IV (9 v. Chr. – 39 n. Chr.) mit der Hauptstadt Petra[2]. Und zwar wird sich Paulus in einer oder mehreren Städten (etwa Bostra) dieses ostjordanischen Gebietes aufgehalten haben. Zu welchem Zweck, sagt er nicht. Daß er die Einsamkeit gesucht hätte, um das Erlebte weiter zu verarbeiten, ist möglich, aber keineswegs notwendig[3]. Ebenso wenig sagt er, wie lange er sich dort aufgehalten hat; nur daß er noch vor Ablauf von drei Jahren nach Damaskus zurückgekehrt sei. Von diesem arabischen Aufenthalt weiß nun wieder die Apostelgeschichte nichts; vielmehr erzählt sie, Paulus sei „sofort" in den Synagogen aufgetreten mit der Predigt, daß Jesus der Messias sei. Wahrscheinlich hat sie hier den zweiten damaszenischen Aufenthalt mit dem ersten zu eng zusammengezogen.

Aber darin kann die Apostelgeschichte Recht haben, daß sie ihn sofort nach der Bekehrung zur Verkündigung seines neuen Glaubens übergehen läßt; ob nun schon in Damaskus oder in Arabien (oder beim zweiten Aufenthalt in Damaskus), sei dahingestellt. Die Aussage des Paulus selber Gal. 1, 16 kann so verstanden werden, als sei die Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm mit der Berufung

1. Wenn man die Bekehrung des Paulus ganz nahe an den Tod Jesu heranrückt und annimmt, daß er damals getauft worden sei, so kommt man in Konflikt mit unserer Hypothese, wonach die Taufe nicht von Anfang an in der Urgemeinde geübt worden sei. Aber es ist auch möglich, daß Paulus sich erst später – etwa in Antiochia – hat taufen lassen oder daß in Damaskus die Taufe schon von Anfang an geübt wurde.

2. Vgl. hierüber E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I, Beilage II.

3. E. Schwartz, Nachr. d. Göttinger Ges. d. W. 1907, S. 275 f.: „es sollte eine Zeit darüber hingehen, ehe er als ein völlig Umgekehrter sich seinen Volksgenossen zeigte, und die Beziehungen, die er zum nahen Ausland, sei es durch sein Gewerbe, schon hatte, sei es von Damaskus aus leicht anknüpfen konnte, boten die bequeme Gelegenheit, zunächst einmal die Reichsgrenze zwischen sich und sein früheres Leben zu legen".

zum Apostel unmittelbar vorhanden gewesen. Es ist aber auch möglich, daß er das, was für ihn aus der Bekehrung folgte, als den Zweck, den Gott mit der Offenbarung verfolgte, dargestellt hat, indem er Wirkung und Ursache enger zusammenrückte, als es tatsächlich der Fall war. Indessen würde es ganz seiner höchst aktiven Natur entsprechen, daß er nun auch sofort, um seine Sünde zu sühnen, mit derselben Entschiedenheit Jesus verkündigt hätte, mit der er ihn früher verfolgt hatte. Für eine Persönlichkeit, wie die seine, gab es zwischen leidenschaftlichem Haß und glühender Liebe wohl kaum ein Mittleres, und so hat die Darstellung der Apostelgeschichte, auch wenn sie chronologisch nicht ganz richtig ist, doch ein höheres geschichtliches Recht; ihr „sofort" hat ein Pathos, das ganz aus der Seele des Paulus empfunden ist.

Die Apostelgeschichte sagt ferner, als ob dies ganz selbstverständlich wäre, Paulus sei in den jüdischen Synagogen als Prediger aufgetreten. In der Tat versteht sich dies auch von selbst, obwohl es häufig geleugnet worden ist. Denn auch wenn Paulus damals schon an eine Predigt unter den Heiden gedacht hätte — was ganz gut möglich ist —, so führte der Weg auch zu ihnen zunächst durch die Synagoge, wo die „Gottesfürchtigen", d. h. derjenige Teil der heidnischen Bevölkerung, der dem Monotheismus zugänglich war, zu finden waren. Aber es ist wahrscheinlich doch wieder eine Art Vordatierung, wenn Paulus gerade seine Tätigkeit unter den Heiden schon mit der Bekehrung verbindet und das Endergebnis als von Anfang an beabsichtigt darstellt. Das Natürliche und geschichtlich Überzeugende ist vielmehr, daß er in die Missionsarbeit der damaszenischen Jünger eintritt und wie einst Stephanus in den Synagogen predigt. Wir werden später sehen, daß die Gewinnung seines Volkes auch späterhin immer noch ein tiefes Interesse des Heidenapostels geblieben ist — wie viel mehr wird das am Anfang der Fall gewesen sein! Es würde dem Charakter des Paulus entsprechen, daß es ihn drängte, sich nun auch seinen Volksgenossen zu stellen und aus seiner Umwandlung kein Hehl zu machen. Und ebenso entspricht es der Lage der Dinge, daß die Juden von Damaskus den Plan fassen, den Apostaten aus dem Wege zu räumen. Wenn sie ihren Anschlag auf ihn allein richten und die Jüngerschaft unbehelligt lassen, so muß Paulus schon damals mit dem Eifer des Renegaten deutlich zu erkennen gegeben haben, daß er die jüdische Gesetzesfrömmigkeit nicht für den geeigneten Weg hielt, um das Heil zu erlangen. Er muß ihnen durch aggressive Haltung, durch bedenkliche Irrtümer, durch die Energie und Leidenschaft seines Wesens als eine besonders gefährliche Persönlichkeit erschienen sein. Als sie erfuhren, er wolle sich ihren Nachstellungen durch Flucht entziehen, wendeten sie sich an den Ethnarchen des Königs Aretas, der ihm vor den Toren auflauern ließ. Paulus aber wurde durch seine christlichen Freunde durch ein Fenster in der Stadtmauer in einem Korbe herabgelassen und entkam auf diese Weise[1].

1. Das „Pförtchen", von dem 2. Kor. 11, 33 redet, ist natürlich ein Fenster; sonst hätte er ja nicht in einem Korbe herabgelassen zu werden brauchen. Man nahm bisher an, die Geschichte, die von Paulus selbst, aber auch Apg. 9, 23–25 erzählt wird, spiele zu einer Zeit, als Damaskus im Besitz nicht der Römer, sondern des Königs Aretas (reg. bis 39 n. Chr.) war. Man dachte sich, daß Caligula (37–41) dem Nabatäerfürsten die Stadt geschenkt habe. Den Beweis fand man lediglich in dem Umstande, daß aus der

Sowohl der Galaterbrief (1, 18. 19) wie die Apostel-Geschichte (9, 26–29) schließt an den Aufenthalt in Damaskus einen Besuch des Paulus in Jerusalem, der frühestens 3 Jahre nach der Bekehrung stattfand[1]. Aber der Bericht der Apostelgeschichte weicht in so wichtigen Punkten von den bestimmten und feierlichen, sogar durch einen Schwur (1, 20) bekräftigten Erklärungen des Paulus ab, daß wir ihn nicht benutzen können. Hauptsächlich darin widerspricht er dem Galaterbrief, daß er erzählt, Paulus sei von Barnabas bei „den Aposteln" eingeführt, habe mit ihnen längere Zeit verkehrt und sei mit Predigt und Disputationen gegen die Hellenisten öffentlich hervorgetreten[2], während dies gerade

Zeit des Gaius und Claudius Münzen von Damaskus fehlen. Der „Ethnarch" wäre der von ihm eingesetzte Kommandant. Nach der Auffassung von Th. Zahn (NKZ. 1904, S. 34ff. Herzogs RE.[3] XV, 62ff.) und Ed. Schwartz (Nachr. d. Göttinger Gesellsch. d. Wiss. 1906, S. 367f.) hat aber Damaskus niemals zum Nabatäer-Reiche gehört (bem. auch die Unterscheidung von Damaskus und Arabien Gal. 1, 17); „der Ethnarch des K. A. wird ein unter der Oberherrschaft des Nabatäer-Königs stehender Beduinen-Häuptling gewesen sein, welcher mit oder ohne Auftrag seines Oberherrn mit seinem Stamm über die Grenze des nahe an Damaskus heranreichenden nabatäischen Gebiets hinüberschweifte und vor den Toren der Stadt dem P. auflauerte, vielleicht von den Juden in Damaskus durch Geld dafür angeworben". E. Schwartz denkt an einen von Aretas auf Befehl der Römer eingesetzten Ethnarchen der in Damaskus ansässigen nabatäischen Handelsleute und Karawanenführer. „Um diese flottante und wegen ihrer Beziehung zu den Beduinen nicht ungefährliche Bevölkerung bequemer im Zaum zu halten und eine verantwortliche Person zur Hand zu haben, konstituierte die römische Regierung die nabatäischen Fremden in Damaskus als ἔθνος Ναβαταίων (oder Ἀράβων) und verlangte von dem Nabatäer-König, daß er einen Ethnarchen ernenne, der ihr die unmittelbare Aufsicht abnahm und an den sie sich in schwierigen Fällen halten konnte". „Hätte der Ethnarch . . in Damaskus die obrigkeitliche Gewalt gehabt, so konnte er Paulus ohne Weiteres festnehmen lassen; es hätte ihm auch die heimliche Flucht . . nichts genutzt, da mit der Stadt auch die Feldmark den Nabatäern gehört haben müßte. Der Ethnarch hatte eben in Damaskus nichts zu sagen. Darum griff er zu dem Mittel, an den Wegen, die aus D. hinausführten, Beduinen in den Hinterhalt zu legen, die den Apostel aufheben und über die nahe Grenze schaffen sollten".

1. Es fragt sich, ob Paulus „drei Jahre" von der Bekehrung an rechnet, oder von dem zuletzt erwähnten Ereignis, der Rückkehr nach Damaskus. Ferner fragt sich, ob die drei Jahre voll gerechnet sind, oder ob das „nach drei Jahren" in Wahrheit nur zwei volle Jahre einschließt, wie neuerdings E. Schwartz annimmt; hierüber vgl. das Kapitel über die Chronologie des Urchristentums.

2. Die Entstehung dieses Berichtes ist schwer zu erklären. Die Annahme der Tübinger Schule, daß sowohl der Bericht über Damaskus 9, 20–22 wie der über Jerusalem 9, 26–30 gegen den dem Verf. wohlbekannten des Galaterbriefs gerichtet seien, hat viel für sich. Das „sofort" 9, 20 scheint sich gegen Gal. 1, 16 zu richten, der Ausdruck 9, 21 „vernichten" scheint von Gal. 1, 22 beeinflußt, die Darstellung, wie Paulus von den Aposteln, nachdem sie ihr Mißtrauen überwunden hatten, gewissermaßen anerkannt sei, so daß er freimütig den Namen des Herrn dort verkündigen konnte und nur durch die Feindschaft der hellenistischen Juden aus Jerusalem verdrängt worden ist, scheint von der Absicht beherrscht, den Paulus den Urapostеln anzunähern und ihn von vornherein unter ihren moralischen Schutz zu stellen. – Aber andrerseits liegt auch die Vermutung nahe, daß der Verf. der Apostelgeschichte hier einen älteren Bericht verwandt hat, der von einem andern, späteren Besuch erzählt. Daß Barnabas ihn dort gewissermaßen einführt, hat doch nur dann einen Sinn, wenn Barnabas und Paulus einander schon kennen; die Notiz würde sich besser begreifen, wenn sie zeitlich hinter das Zusammenwirken Beider in Antiochia oder nach der ersten Missionsreise einzureihen wäre. Auch die Feindschaft der Hellenisten begreift sich besser, wenn man den Paulus schon als einen gefährlichen Agitator

vom Galaterbrief in Abrede gestellt wird; er sei den Gemeinden Judäas (dazu gehört natürlich in erster Linie Jerusalem) persönlich unbekannt geblieben (1, 22) und er habe von den Aposteln nur Kephas und Jakobus, den Bruder des Herrn, (1, 19) gesehen. Von einer Predigt in Jerusalem sagt er nichts; er beschränkt die Bedeutung seines Besuches lediglich auf den persönlichen Zweck, den Kephas kennen zu lernen. Wir müssen daher annehmen, daß er bei diesem Besuch sich verborgen gehalten hat, weil er sich als Abtrünniger noch nicht wieder vor seinen ehemaligen Gesinnungsgenossen sehen lassen konnte. Fünfzehn Tage war er in Jerusalem; dieser Zeitraum ist kurz oder lang, je nachdem. Kurz, wenn man behaupten wollte, er habe in dieser Zeit von Petrus seine ganze Ausbildung als Missionar erhalten, und gegen eine ähnliche verkehrte Ansicht mag sich die Hervorhebung dieser Zeitbestimmung richten. Aber die Zeit war lang genug, um sich über Vieles zu verständigen, lang genug, um eine Menge Einzelheiten zu erfahren über die Worte und das Leben Jesu. Es ist eine seltsam abstrakte und wirklichkeitsfremde Vorstellung, daß Paulus auch damals noch aller Kunde über das Leben Jesu pedantisch aus dem Wege gegangen sein sollte. Aber freilich, dabei bleibt es, daß auch diese zwei Wochen intimen Verkehrs mit Kephas und Jakobus ihm nichts bieten konnten, was er für wesentlich gehalten hätte; seine Grundüberzeugung stand vorher fest, und an der durch seine persönliche Erfahrung bedingten Auffassung konnte weder Petrus noch Jakobus etwas ändern, selbst wenn Paulus nicht eine so selbständige und unbeeinflußbare Natur gewesen wäre, wie er tatsächlich war. Eher läßt sich umgekehrt denken, daß seine Auffassungsweise auf Petrus Eindruck gemacht hätte. Wir werden später sehen, daß dieser — im Gegensatz zu Jakobus — freieren Regungen zugänglich war. Immerhin bleibt es ein schmerzlicher Verlust, daß weder Paulus noch ein anderer unmittelbar Beteiligter uns einen ausführlichen Bericht über jene Tage gegeben hat. Unser heutiges psychologisches Interesse stößt hier mit der antiken Gleichgültigkeit dem Persönlichen gegenüber recht empfindlich zusammen.

Einen Hauch persönlichen Interesses fühlen wir in dem Worte, er sei nach Jerusalem gegangen, um den Petrus „kennen zu lernen"; das Wort ist mit

---

in der Diaspora kennen gelernt hatte. Daß der Bericht nicht aus der „hellenistischen" Quelle (A) stammt, erkennt man daran, daß das Wort „Hellenisten" hier anders gebraucht wird, als 6, 1, nämlich von den Diaspora-Juden, während es dort von den hellenistischen Christen steht. Sollte hier nicht ein — jetzt übermalter — Bericht zu Grunde liegen, der sich ursprünglich auf einen späteren Besuch des Paulus bezog? Wann wäre ein solcher anzusetzen? Die gewöhnliche Annahme, daß Paulus in Gal. 1 und 2 seine sämtlichen Besuche in Jerusalem aufzählen wolle, so daß es unerlaubt sei, außer diesen beiden noch andere anzunehmen, verkennt den Sinn und Aufbau des Galaterbriefes, der nichts weniger als eine lückenlose biographische Darstellung bezweckt. Nachdem Paulus in Kap. 1 die Unabhängigkeit seines Apostolates nachgewiesen hat — dieser Beweis ist mit 1, 24 völlig und erschöpfend erledigt —, wendet er sich mit 2, 1 zur Richtigstellung der über den Apostelkonvent verbreiteten Meinungen. Es steht nichts im Wege, anzunehmen, daß zwischen Kap. 1 und 2 noch Besuche des Paulus in Jerusalem liegen, die aufzuzählen er keinen Anlaß hatte, weil sie keine prinzipielle Bedeutung hatten; das πάλιν 2, 1 ist nach alten Zeugen zu streichen (s. Th. Zahn z. St.). Daher ist es möglich, daß sowohl Apg. 9, 26–30, wie 11, 27–30 eine gute geschichtliche Erinnerung enthalten; möglicherweise sind beide Besuche identisch. Daß 11, 27–30 oder 9, 26–30 mit Gal. 2, 1 ff. identisch wären, sind unnötige Hypothesen.

Bewußtsein gewählt und soll recht geflissentlich sagen, es sei eben nur das Bedürfnis einer persönlichen, also sachlich unwesentlichen Wißbegier gewesen, auch diese immerhin bedeutsame urapostolische Größe kennen zu lernen; Paulus will den Verdacht ausschließen, als habe er sich verpflichtet gefühlt, sich den Uraposteln zu stellen, sich gewissermaßen von ihnen anerkennen zu lassen, als sei er Apostel in ihrem Auftrag. Nein — er war schon längst ein Verkündiger des Glaubens, den er ehemals zu vernichten trachtete (1, 23), und die Gemeinden Judäas konnten das nur nachträglich konstatieren; sie haben ihn nicht autorisiert, er war von je her ein Apostel auf eigne Hand, nur seinem Herrn Christus und keinem Menschen verantwortlich. Das ist der beherrschende Gedanke, von dem aus diese Erzählung entworfen ist, und in der Hauptsache dürfen wir dem Paulus glauben, daß er nicht nach Jerusalem ging, weil er sich von dort seine Bestätigung als Apostel holen wollte. Immerhin — er ist doch nach Jerusalem gegangen, er hat doch das Bedürfnis empfunden, den Kephas kennen zu lernen, und dies ist ein nicht unwichtiger Beweis dafür, daß er der Urgemeinde und ihren Leitern gegenüber eine Art von Pietät empfunden hat. Sein ganzes Leben lang ist es so geblieben, auch nachdem eine Spannung mit dem Judaismus eingetreten war. Jerusalem war und blieb auch für ihn die ehrwürdige Muttergemeinde, und die unmittelbaren Jünger des Herrn, denen er sich als Apostel gleichstehend fühlte, hatten für ihn ein persönliches Interesse um so mehr, als er sich später veranlaßt sah, ihre Suprematie sehr energisch abzulehnen.

Kapitel 9.

Die erste Periode der Missionswirksamkeit des Paulus.

1. Syrien und Cilicien. Die Angabe des Apostels, daß er nach seinem ersten Besuch in Jerusalem sich „in die Gegenden von Syrien und Cilicien" begeben habe (Gal. 1, 21), ist im Zusammenhange des Galaterbriefs nur eine Zwischenbemerkung (zwischen 1, 18–20 und 1, 22), die dort nur den negativen Zweck hat, zu zeigen, daß er sich aus der Einfluß-Sphäre der Urapostel weit entfernt hat. Leider enthält sie nichts von positiven Nachrichten, so daß wir für diese ganze Zeit ohne jede genauere Kunde vom Leben und der Wirksamkeit des Paulus aus seinem eigenen Munde sind. Nur daß er in dieser Periode ein Verkündiger des Evangeliums war, darf man aus 1, 23 entnehmen, und daß 14 Jahre zwischen dem ersten und dem zweiten Besuche in Jerusalem liegen, wird gewöhnlich nach Gal. 2, 1 angenommen[1]. Jedenfalls ist dies ein sehr langer Zeitabschnitt, beinahe die Hälfte der ganzen christlichen Lebensperiode des Paulus, und es ist ein unendlich schmerzlicher Verlust, daß wir über ihn so wenig wissen. Eine Ahnung von dem, was uns verloren ist, mag die Aufzählung der Leiden 2. Kor. 11, 24 ff. geben, von denen wir nur das Allerwenigste

1. Ob die 14 (oder, wie E. Schwartz rechnet: 13) Jahre von der Bekehrung oder von dem ersten jerusalemischen Besuch an gerechnet sind, ist strittig. An sich ist beides möglich. Aber durch das „danach" (ἔπειτα) ist Gal. 2, 1 so energisch gegen das unmittelbar Vorhergehende abgesetzt, daß es näher liegt, die Jahre von dem zuletzt erwähnten Ereignis an zu zählen.

aus den Briefen oder der Apostelgeschichte belegen können. Wann und wo ist Paulus fünfmal in der Synagoge gegeißelt worden, wann und wo dreimal von römischen Beamten mit Ruten gestrichen, wann fanden die drei Schiffbrüche statt? Namentlich die letztere Angabe ist für uns ganz dunkel. Hat denn Paulus in der Zeit vor Abfassung des 2. Korinther-Briefs größere See-Reisen gemacht? Die Fahrten, von denen die Apostelgeschichte erzählt: von Antiochia nach Cypern, von Cypern nach Attalia, von da nach Antiochia zurück, dann wieder von Troas nach Philippi, von Beroea nach Athen (?), von Korinth nach Ephesus, von Ephesus nach Syrien bieten natürlich Gelegenheiten, aber der Berichterstatter erwähnt nichts davon; so müssen sie in der Hauptsache vor der ersten Missionsreise liegen. Aber außer einigen Küstenfahrten zwischen Antiochia und den cilicischen Häfen ist doch kaum Anlaß dazu gewesen. Oder darf man annehmen, daß Paulus sich zwar von Jerusalem zunächst in die Gegenden von Syrien und Cilicien begeben, daß er aber im Laufe der 14 Jahre auch noch andre, größere Reisen gemacht hätte? Wohin sollten sie gegangen sein? Kleinasien und Hellas im engeren Sinne, Italien und Spanien sind ausgeschlossen, ebenso doch wohl Alexandria; es könnte also höchstens Kyrene in Betracht kommen, und unmöglich ist das nicht, da die Gemeinde von Antiochia von ihrer Gründung her Beziehungen auch dorthin gehabt haben wird (Apg. 11, 20), und „in der Synagoge der Kyrenäer" (6, 9) das Interesse für die neue Religion lebhaft war. Aber über eine ganz abstrakte und schattenhafte Möglichkeit kommen wir natürlich nicht hinaus. Immerhin ist es auffallend, daß Paulus später in seinem Überschlag über die Gegenden (*κλίματα*), in denen er „keinen Raum" mehr hat (Röm. 15, 23), nur noch Spanien als unbearbeitetes Missionsgebiet ins Auge faßt (woran wohl Gallien und Germanien hängen), daß er dagegen Afrika ganz außerhalb seines Gesichts-Kreises läßt[1]. Und davon kann keine Rede sein, daß Gal. 1, 21 sagt, er habe sich während der 14 Jahre nur in Syrien und Cilicien aufgehalten. Der Satz bezeichnet nur die Anfangsrichtung seines damaligen Wirkens, aber beschreibt dies Wirken in keiner Weise.

Auch die Apostelgeschichte läßt uns hier viel stärker im Stich, als man anzunehmen pflegt. Die Notizen, daß Paulus von Jerusalem nach Tarsus (9, 30) und von dort nach Antiochia (11, 25) gekommen sei, stoßen sich einigermaßen mit der Angabe des Paulus, der die Gegenden von Syrien und Cilicien in umgekehrter Reihenfolge nennt. Die Stelle 9, 30 steht außerdem im innigsten Zusammenhange mit dem apokryphen oder wenigstens für uns unklaren angeblichen ersten jerusalemischen Aufenthalt, so daß wir sie nicht verwerten können. Wenn aber Apg. 11, 26 die Wirksamkeit des Paulus in Antiochia ausdrücklich nur auf ein Jahr beschränkt wird, so ist dies eine so konkrete Nachricht, daß wir keinen Anlaß haben, ihr Glauben zu versagen, zumal da auch Gal. 1, 21

1. Merkwürdig ist auch die Textüberlieferung von Röm. 15, 19, wo die Worte „im Kreise" eine unsichere Stellung haben und an sich nicht gerade klar sind. Es lesen *ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι Ἰλλυρικοῦ* BℵACLP, *ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ μέχρι Ἰλλυρικοῦ καὶ κύκλῳ* DG. Das *καί* vor *κύκλῳ* fehlt in L** peš, vg, Or^{int} Ambrst Cyr$^{act\ 38}$; Eus. 3, 1 läßt *καὶ κύκλῳ* überhaupt weg. An den beiden Stellen, wo *καὶ κύκλῳ* in der Überlieferung steht, ist es ziemlich unverständlich. Sollte nicht die ursprüngliche Lesart *ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ κύκλῳ μέχρι Ἰλλυρικοῦ* (*κύκλῳ*?) gewesen sein? Und kann man die Linie Jerusalem, Antiochia, Asia, Makedonia, Achaja, Illyrikum einen „Kreis" nennen?

durchaus nicht von einer dauernden Niederlassung in Antiochia, sondern nur von einem Aufenthalt in den „Gegenden" von Syrien und Cilicien redet. Es ist also sehr wohl möglich, daß er — vielleicht nach einem kurzen Aufenthalt in Antiochia — seine Wirksamkeit zunächst auf andre Gegenden der Provinz Syrien ausgedehnt hat. In Betracht kommen da vor allem die griechischen Städte an der Küste, Ptolemais, Tyrus (Apg. 21, 7), Sidon (vgl. Apg. 15, 3; 27, 3), Berytos, Byblos, Seleucia oder, im Binnenlande, Apameia, sodann vor allem Cilicien, in erster Linie natürlich Tarsus, und im letzten Jahre wäre er dann nach Antiochia gekommen oder zurückgekehrt, — warum nicht auf den Wunsch des Barnabas?[1] Daß Saulus besonders in seiner Geburtsstadt gewirkt hat, liegt nahe anzunehmen, und unsere Phantasie verlangt ordentlich danach, sich hier die schweren Auseinandersetzungen mit seinen Volksgenossen, seinen Jugendfreunden, seinen ersten Lehrern, seiner Familie vorzustellen, deren Ergebnis uns in dem Worte vorliegt: „frei von jedermann!" (1. Kor. 9, 19) — ein stolzer und hoher Standpunkt, aber sicher nicht ohne Kampf und Schmerzen errungen und nur möglich, wenn so manches Band des Blutes, der Pietät und der Freundschaft gewaltsam zerschnitten worden ist. Aber gebieten wir unsrer Phantasie Halt, denn wir müssen uns wiederholen: wir wissen nichts, garnichts über diese Zeit vor der sogenannten ersten Missionsreise.

Aber wie kommt es, daß jede Kunde hierüber erloschen ist? Diese Tatsache ist für die Entstehung der Apostelgeschichts-Berichte höchst bedeutsam. Wären sie freie Dichtung, etwa auf Grund des Galaterbriefs, so würden wir sicherlich über diese erste Periode etwas zu hören bekommen. Warum hätte ein phantasievoller Verfasser der Acta Pauli nicht gerade so über seine Mission in Tarsus oder in Kyrene etwas ersinnen können, wie über die spätere Zeit? Wenn er darauf verzichtet und hier einen leeren Raum läßt, der nur durch die Überschrift „Tarsos" (9, 30; 11, 25) charakterisiert ist, so gesteht er ein, daß er von dieser Zeit nichts weiß. Paulus tritt für ihn erst in ein helles Licht, seitdem er in Antiochia ist. Das beweist, daß diese Überlieferung nicht von vorn herein vom Standpunkt des Paulus, aus seinem Kreise, etwa gar von ihm selber stammt, sondern aus der Antiochenischen Gemeinde, von einem Manne, der ihn eben dort erst kennen gelernt hat.

Über die Tätigkeit des Paulus in dieser Zeit können wir aber Eins erschließen aus einer Tatsache seines späteren Lebens. In seinen Briefen redet er von Gemeinden in Galatia, Makedonia, Achaja und Asia (proconsularis), nie aber von Gemeinden in Syrien oder Cilicien. Insbesondere ist nicht von einer Beteiligung dieser Gegenden an der großen Kollekte die Rede. Die „Gemeinden von Syrien und Cilicien", die Apg. 15, 41 erwähnt werden, scheinen also nicht in demselben Sinne zu seiner Missionskirche gehört zu haben, wie die andern. Das kann seinen Grund darin gehabt haben, daß er damals noch nicht so stark persönlich neben und vor andern hervorgetreten ist; es kann aber auch daran liegen, daß diese Gemeinden auf einer andern, nämlich im Wesentlichen judenchristlichen Grundlage errichtet waren. Sie werden vorherrschend aus hellenistischen Juden sich gesammelt haben, und das heidenchristliche Element

1. Trotz der Bedenken, die wir S. 149 gegen die Darstellung von Apg. 11, 25 erhoben haben.

wird der Zahl und Bedeutung nach zurückgetreten sein. Dies läßt sich auch daraus erschließen, daß später das Aposteldekret zwar den Brüdern in Antiochia, Syrien und Cilicien, nicht aber den heidenchristlichen Gemeinden des Paulus von Jerusalem aus auferlegt worden ist. Sie müssen in ganz anderm Maße als die paulinischen für Kolonien der Muttergemeinde gegolten und sich als solche gefühlt haben. Und daraus würde weiter folgen, daß Paulus damals noch nicht alle Folgerungen seines Evangeliums entwickelt hatte und noch nicht prinzipiell Heidenmissionar geworden war. Er wird sich also im Wesentlichen auf die Predigt in der Synagoge und von der Synagoge aus beschränkt haben. Dies wird die klassische Zeit seines Werbens um Israel gewesen sein, da er in sehr weitgehendem Maße „den Juden ein Jude zu werden" sich beflissen hat, „um die Juden zu gewinnen" (1. Kor. 9, 20). Es war die Zeit der inneren und äußeren Auseinandersetzung mit dem Judentum, der Ausbildung seiner antijüdischen Theologie und seines antijüdischen Schriftbeweises, deren fertiges Ergebnis in den Briefen vor uns liegt. Überhaupt kann man sich nicht eindringlich genug vorhalten, daß das eigentliche Werden des Paulus als Christ und als theologischer Denker in dieser für uns dunklen Periode sich vollzogen hat, und daß wir es in der Zeit der Briefe mit dem ausgereiften Mann zu tun haben. Wir beobachten denn auch in den Briefen — trotz großer Unterschiede im Stil und in der Denkweise — eine große Anzahl nicht nur stereotyper Begriffe und Wendungen, sondern auch festgewordener Gedankengänge und Argumentationen, die auf Wiederholung und Übung, auf häufige Debatten schließen lassen. Was wir später als „die Voraussetzungen der paulinischen Theologie" schildern werden — das ist im Wesentlichen in dieser Periode gewonnen worden, und es ist immer aufs Neue zu beklagen, daß wir das Wachstum des Paulus in diesen Jahren nicht überschauen können, dem gegenüber die „Entwicklung", die man innerhalb der höchstens zehnjährigen Periode der Briefe beobachten zu können meint, garnicht in Betracht kommt.

2. Die Antiochenische Mission. Die sogen. erste Missions-Reise, die Apg. 13. 14 erzählt wird, erscheint uns als ein epochemachender Anfang, da wir aus früherer Zeit nichts Ähnliches kennen, und auch die Apostelgeschichte beurteilt sie so (14, 27). Sie erzählt (13, 2f.), daß diese „Aussonderung" des Barnabas und Saulus auf einen ausdrücklichen Befehl des Geistes geschah. Wenn sie hinzufügt, daß dieser Befehl erfolgte, während man „dem Herrn Gottesdienst hielt und fastete", und wenn die prophetische Stimme von dem „Werke" redet, ohne zu sagen, um was es sich handelt, so scheint die Gemeinde schon vorher den Plan eines Missions-Unternehmens erwogen und sich auf nähere Weisungen des Geistes vorbereitet zu haben. Und das eben ist, wie es scheint, das zunächst Neue gegenüber der Entstehung von Antiochia, daß nicht einzelne Missionare, durch den Zufall hier und dahin geworfen, das Wort verbreiten, sondern daß jetzt eine ganze Gemeinde hinter ihrem „Werke" (vgl. auch 15, 38)[1] steht, unter Gebet und Handauflegung die Boten aussendet und — wie wir annehmen dürfen — mit ihrem Gebet sie geleitet. Wir haben es hier schon mit einer mehr oder weniger organisierten Mission zu tun, für die vorher ein Plan gemacht ist, bei

1. Einer der zahlreichen Ausdrücke aus der Missionar-Sprache.

der die Sendboten auch durch Briefe, durch Empfehlungen an Gastfreunde, durch Ausmachung einer Schiffsgelegenheit, auch wohl durch Ausrüstung mit Kleidern und etwas Proviant und ein wenig erstem Reisegeld unterstützt sein werden. Es ist ein Unternehmen der Gemeinde von Antiochia, nicht blos eine Privatsache des Barnabas und Saulus. Dies ist der einzige Fall, wo wir etwas Derartiges im Einzelnen beobachten; wir werden sehen, daß Paulus auch später gelegentlich das Bedürfnis hatte, bei einer Missions-Unternehmung in unbekannten Gegenden sich auf eine Gemeinde zu stützen (Röm. 15, 24).

Daß Barnabas der eigentliche Führer der Unternehmung war — schon deswegen, weil sie zunächst in seine Heimat Cypern ging —, ist oft beobachtet worden; es folgt nicht nur aus der Voranstellung des Barnabas (13, 2. 7; 14, 14), die aus dem Quellbericht stehen geblieben ist, obwohl der Herausgeber den Paulus in den Vordergrund zu schieben trachtet (13, 13; 13, 43. 45. 46. 50), sondern insbesondere daraus, daß Barnabas den Lystrensern als Zeus, Paulus als Hermes erscheint (14, 12). Daraus folgt aber zugleich auch, daß Paulus der stärker hervortretende Wortführer, der eigentliche Redner ist. Seine Worte machen auf den Lahmen in Lystra den Haupteindruck (14, 9), gegen ihn richtet sich die Wut der Juden besonders (14, 19), er hat sich am meisten exponiert. Wenn der Herausgeber ihm also die großen Reden in den Mund legt (13, 9ff. 13, 16ff.), so ist das auch im Stil der benutzten Quelle. Welche Aufgaben Johannes (gen. Markus) als „Diener" (13, 5) hatte, ist nicht zu erkennen. Aber auch später hat Paulus jüngere Leute zu Begleitern gehabt, die nicht nur seine Mitarbeiter waren, sondern ihm daneben auch persönliche Dienste irgend welcher Art geleistet haben (vgl. Phil. 2, 22; Philem. 13; 2. Tim. 4, 11; Apg. 19, 22)[1].

Der Reisebericht, der in Kap. 13. 14 zu Grunde liegt, hat ganz die Art des späteren (von Kap. 16 an), der durch das „Wir" sich als Aufzeichnung eines Augenzeugen verrät. Er besteht z. T. aus einer Reihe von genauen Stations-Angaben (vgl. 13, 4. 5. 6: Seleucia, Salamis, Paphos; 13, 13. 14: Paphos, Perge, Antiochia; und dann wieder 14, 24f.: Pisidien, Pamphylien, Perge, Attalia, Antiochia); der verbindende Text dazwischen ist oft äußerst knapp und flüchtig. So wird die ganze Rückwanderung durch Pisidien und Pamphylien ohne jede Einzelheit in einem Satze berichtet und nur ganz kurz die Predigt in Perge erwähnt; die Durchwanderung der Insel Cypern von O. nach W. wird ebenfalls mit einem Partizipialsatz abgetan. Diese skelettartige Erzählung wird nur an einigen Punkten unterbrochen durch breit ausgeführte Einzelgeschichten und Reden: der Zusammenstoß mit dem Magier Elymas, die Predigt des Paulus im Pisidischen Antiochia und am folgenden Sabbat, ferner die Heilung des Lahmen in Lystra und die Rede des Paulus. Der Verfasser pflegt auch sonst den Anfang der Wirksamkeit der Apostel an einem Ort hervorzuheben und die Gründe für den Abbruch (so z. B. 14, 7–18 und 19–20). Was dazwischen liegt (z. B. zwischen den beiden Sabbaten 13, 43 u. 44) wird meist stillschweigend

1. v. Dobschütz, D. urchr. Gemeinden S. 269: „Die Bemerkung Philem. 13, Paulus hätte Onesimus gern zu persönlicher Dienstleistung bei sich behalten, ist ganz wörtlich zu nehmen. Diese Art der Bedienung durch Sklaven, Kinder oder jüngere Genossen spielt eine größere Rolle, als man oft annimmt". Vgl. Friedländer, Sittengesch. III^6, 432.

übergangen[1]. Es ist dem Erzähler nicht gegeben, und er hat auch nicht die Absicht, das Leben und Wirken der Apostel während eines längeren Zeitraums zuständlich und in konkreter Mannigfaltigkeit zu schildern; er kann nur die lebhaft hervorstechenden Einzelereignisse erzählen, durch die eine dramatische Wendung hervorgerufen wird. Und da kehrt mit ermüdender Monotonie immer wieder die Feindschaft und der Widerspruch der Juden[2], die aus Eifersucht auf die Erfolge der Apostel die Menge gegen sie aufhetzen, ihre Tätigkeit hindern und sie von Ort zu treiben. Daß dies wirklichen Erlebnissen des Paulus entspricht, ergibt sich aus 1. Thess. 2, 15, wo er von den Juden sagt, daß sie „uns verfolgt haben und Gott nicht gefallen und allen Menschen feindlich sind, indem sie uns hindern, zu den Heiden das Wort zu reden, auf daß sie gerettet werden". So wahrscheinlich und überzeugend diese Darstellung auch ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß ein gewisses Schema vorliegt, das auch bei den späteren Reisen der Apostelgeschichte beobachtet wird[3]. Die starke und immer wiederholte Betonung gerade dieses Zuges — bei der sonst vorwaltenden Dürftigkeit der Darstellung — hängt mit den leitenden Ideen des Herausgebers der Apostelgeschichte, aber wahrscheinlich auch schon seiner Quelle zusammen: während diese wohl im Zusammenhange mit dem aktuellen Prozeß des Paulus die Juden als seine alten Gegner schildern will, beabsichtigt der Herausgeber, eindrucksvoll zu zeigen, wie die Juden das ihnen dargebotene Heil aus Eifersucht und Neid gegen die Heiden zurückgestoßen (13, 41) — sie sind die „Verächter", von denen 13, 41 redet — und sich dadurch selbst um das Heil gebracht haben. Dieser Gedanke überwiegt so ausschließlich, daß der Verfasser es nicht für der Mühe wert hält, mit einem Worte zu sagen, was denn eigentlich die Juden sachlich gegen das Evangelium einzuwenden haben; nur daß sie widersprechen und lästern, daß sie nicht glauben wollen, daß sie eifersüchtig sind, wird immer wieder hervorgehoben. Das Gegenbild zur Feindschaft der Juden ist nicht nur die Empfänglichkeit der Heiden[4], sondern vor allem der entschiedene und bewußte prinzipielle Übergang der Apostel zur Heidenmission, der 13, 46 f. mit feierlichen Worten verkündigt wird: „Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündigt werden, da ihr es aber zurückstoßt .. siehe, so wenden wir uns zu den Heiden". Hierin zeigt sich nun wieder ein Grundgedanke des Herausgebers der Apostelgeschichte: er will erklären, wie es gekommen ist, daß die christliche Mission mehr und mehr Heidenmission geworden ist, und daß die Juden der Kirche fern geblieben sind. Wie wichtig ihm dieser Gedanke ist, zeigt sich daran, daß dieser prinzipielle Übergang sich

1. Vgl. auch den Bericht über Thessalonich 17, 1 ff., Korinth 18, 1 ff.; Ephesus 19.

2. 13, 8 *ἀνθίστατο αὐτοῖς Ἔλυμας . . ζητῶν διαστρέψαι τὸν ἀνθύπατον ἀπὸ τῆς πίστεως*; 13, 45 *ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου και ἀντέλεγον τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις βλασφημοῦντες*; 13, 50 *οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν . . . καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν*; 14, 2 *οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν κ. ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν*; 14, 19 *ἐπῆλθαν δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκωνίου Ἰουδαῖοι καὶ πείσαντες τοὺς ὄχλους.*

3. 17, 5—8 *ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι . . ἐπιστάντες . . ἐζήτουν . . . βοῶντες . . ἐτάραξαν τὸν ὄχλον*; 17, 13 *ὡς δὲ ἔγνωσαν οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλ. Ἰουδαῖοι . . . ἦλθον κἀκεῖ σαλεύοντες καὶ ταράσσοντες τοὺς ὄχλους*; 18, 6 *ἀντιτασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημούντων*; 18, 12 *κατεπέστησαν . . οἱ Ἰουδαῖοι . .*; 19, 9 *ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν κακολογοῦντες*; 20, 3 *γενομένης ἐπιβουλῆς αὐτῷ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων.*

4. 13, 7. 12 Sergius Paulus; 13, 43. 48; 14, 1. 11.

noch zweimal wiederholt, in Korinth 18, 6 und in Ephesus 19, 9. Aber durch diese Wiederholung wird die Tragweite des Entschlusses abgeschwächt. Man sollte denken, die feierliche Erklärung der Apostel im Pisidischen Antiochia wäre endgiltig, und sie würden jetzt überhaupt zur Heidenmission übergehen. Aber schon in der nächsten Stadt Ikonion gehen sie wieder in die Synagoge, ebenso in Philippi, Thessalonich, Athen, Korinth, Ephesus. Das Programm wird also nicht durchgeführt. Man erkennt, daß in der Quelle (namentlich 18, 6 und 19, 9) der Übergang aus der Synagoge in einen nicht jüdischen Hörsal nur lokale Bedeutung hat, und daß an der prinzipiellen Missionsmethode der Apostel, daß sie mit der Predigt in den Synagogen beginnen, sich nichts geändert hat. Jene Einzelvorgänge: Konflikt und Bruch mit den Juden sind also von dem Herausgeber zu prinzipiell gedeutet, sozusagen in eine zu hohe Tonart transponiert. Und wenn er die Apostel sagen läßt: „Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündigt werden", so sieht man, wie er über die ihm auffällige Nachricht seiner Quelle, daß die Apostel in die Synagogen gegangen sind, reflektiert: wie kommt es, daß die Begründer der Heidenmission zu den Juden gehen? Er antwortet: dies war nun einmal notwendig nach Gottes Willen, die Juden sollten sich nicht beklagen und entschuldigen können; aber dies ist gewissermaßen nur eine Konzession, die ihnen gemacht werden mußte — durch ihr Widerstreben wurden die Apostel gewissermaßen frei, daß sie „rein", d. h. mit reinem Gewissen zu den Heiden gehen können. Aus all dem sieht man, daß jenes Verfahren der Apostel nicht von dem Herausgeber erfunden ist, um den Paulus möglichst zu judaisieren, sondern daß ihm diese Schilderung vorlag und er genötigt war, sich mit ihr abzufinden.

Es ist also eine gut bezeugte Tatsache[1], daß die Missionspredigt des Barnabas und Paulus in erster Linie Judenpredigt war. Es liegt auch nicht der geringste Grund vor, sie zu bezweifeln. Nur wenn man von einem ganz schematischen oder dogmatischen Begriff vom „Heidenapostel" Paulus ausgeht, nur wenn man sein Wirken von der Höhe seines Lebens aus rückwärts betrachtet, nur wenn man eine Stelle wie Gal. 1, 16 noch ausschließlicher auslegt, als er selbst sie gemeint hat (S. 144 f.), kann man es unwahrscheinlich finden, daß Barnabas und Paulus sich in erster Linie ihren Volksgenossen verpflichtet gefühlt und daß sie in ihren Gottesdiensten aufgetreten sind und an die Schriftverlesung ihre Verkündigung angeschlossen haben. Das Evangelium war doch schließlich auch für Paulus in erster Linie Erfüllung der Weissagung (Röm. 1, 2), es redete von dem Messias des Volkes Israel und bot diesem vor allem das Heil an. Man darf diese Hingebung der Apostel an Israel auch nicht abschwächen, indem man annimmt, sie hätten nur, um einer Form zu genügen, mit halbem Herzen, sich zuerst an das Volk gewandt, aber im Grunde schon an die Heiden gedacht. Deutlich zeigen die Kapitel Röm. 9—11, wie Paulus noch in viel späterer Zeit das Heil Israels als seine große Hauptsorge auf dem Herzen getragen hat und wie er trotz Unglauben und Verstockung an seine endgiltige Verwerfung nicht glauben wollte. Auch für ihn bleibt es bestehen, daß das volle Heil erst kommen kann, wenn auch Israel sich schließlich noch bekehrt hat (Röm. 11, 25ff.). Es

1. Sie kommt auch in einem der „Wir-Abschnitte" vor 16, 13.

ist also das, was man erwarten muß, daß die Missionare das Evangelium den Juden zuerst gebracht haben. Paulus selbst hat ja Zeugnis davon abgelegt, welche Opfer er gebracht habe, um die Juden zu gewinnen (1. Kor. 9, 20).

Dazu kommt, daß der nächste und sicherste Weg zu den Heiden eben durch die Synagoge führte. Denn hier trafen die Verkündiger — und dies zeigt gerade die erste Missionsreise[1] — eine Menge von Proselyten, die für den Monotheismus bereits gewonnen waren und eine hinlängliche Vertrautheit mit der Schrift besaßen, um für die Verkündigung des Messias Verständnis zu haben. Die Berichte erwecken gerade dadurch ein großes Vertrauen, daß sie den Paulus in der Regel nicht so ohne weiteres als Heidenprediger hinstellen, sondern daß sie das, was schließlich sein eigentliches Lebenswerk gewesen ist, organisch und allmählich aus der Judenmission herauswachsen lassen, wie es das geschichtlich Wahrscheinliche ist. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Apostel auch ohne Vermittlung der Synagoge den Heiden das Wort verkündigt haben, wie sich die Gelegenheit bot. Über diese Einzeltätigkeit der Apostel während der Woche ist der Bericht merkwürdig karg, es fehlt dem Erzähler die Gabe und es liegt nicht in seinem Programm, Zuständliches zu schildern. Nur wenige Andeutungen zeigen, daß die Apostel ihre Verkündigung in der Synagoge auch außerhalb derselben fortgesetzt haben (13, 43; 14, 3 f.). Einen Ersatz bietet uns die Schilderung des Paulus 1. Thess. 2, 10 ff.: „ihr seid Zeugen und Gott ist des Zeuge, wie fromm, gerecht und untadelig wir uns zu euch gestellt haben, da ihr gläubig waret; wie wir — ihr wißt es — einen jeden von euch wie ein Vater seine Kinder ermahnt und aufgemuntert und beschworen haben, ihr solltet des Gottes würdig wandeln, der euch zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit beruft". Diese „seelsorgerliche" Arbeit an den Individuen, das Durchsprechen des Evangeliums, seiner Verheißungen und Forderungen, das Eingehen auf die persönlichen Leiden und Fragen der Einzelnen — das alles hat uns der Erzähler vorenthalten. Wir müssen uns das in der Form und Umgebung so mannigfaltig wie möglich denken. Oft mögen die Apostel einer Einladung in jüdische oder heidnische Häuser gefolgt sein — von Sergius Paulus wird gesagt, daß er sie „kommen ließ" (13, 7) —, oft werden sie Wißbegierige, Zweifelnde, Leidende in ihrer Herberge empfangen haben. Schon damals haben Paulus und Barnabas, wie aus 1. Kor. 9, 6 hervorgeht, ihren Unterhalt durch Handwerksarbeit erworben; so werden sie auch in der Werkstatt oder auf dem Arbeitsplatz Gelegenheit zu Gespräch und Lehre gesucht und gefunden haben. Wie oft mögen sie in den Säulenhallen der Märkte mit aufmerksamen Hörern auf und ab gewandelt sein. Hier wird sich dann auch Gelegenheit geboten haben, vor einem größeren Kreise, etwa gar vor einer Volksmenge eine Rede zu halten, wie uns das aus Lystra berichtet wird (14, 7 ff.). Warum sollten nicht auch sie so öffentlich auftreten, wie die kynisch-stoischen Wanderprediger, die im zerrissenen Mantel, mit Wanderstab und Bettelsack die Menge durch drastisch-derbe Reden zur Selbstbesinnung und Einkehr ermahnten? Äußerlich mögen die Apostel ihnen sehr ähnlich gesehen haben, und an Bereitschaft, solche wunderliche Propheten anzuhören, fehlte es der städischen Masse nicht, für die derartige Ohrenschmäuse

1. 13, 16. 43. 48. 50; 14, 1. — 16, 14; 17, 4. 17; 18, 4. 7.

zur täglichen Unterhaltung gehörten. Jedenfalls ist die Heidenpredigt in dem zweiten Teil der Reise immer stärker hervorgetreten und hat auch wohl in dem Plane wenigstens des Paulus gelegen, als er die Reise nach dem Pisidischen Antiochien durchsetzte. Als das Ergebnis der Reise wird 14, 27 hervorgehoben, daß der Herr den Heiden „die Tür des Glaubens geöffnet" habe[1]. Es ist sehr bemerkenswert, daß dies als etwas Neues so prinzipiell hervorgehoben wird. Von dem Herausgeber der Apostelgeschichte kann das nicht eingefügt sein; er würde damit nur das parallele[2] Wort 11, 18, das für ihn weit größere prinzipielle Bedeutung hat — da Petrus hier der Handelnde ist — abgeschwächt haben; es muß also schon in der Quelle (A) gestanden haben. Aber gerade in ihr ist es sehr merkwürdig, da sie ja 11, 19 ff. schon die Entstehung der gemischten, wenigstens zu einem Teil heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochia erzählt hat. Wenn sie trotzdem das Ergebnis der ersten Missions-Reise als etwas prinzipiell Neues betrachtet, so muß das seinen Grund darin haben, daß die Antiochenische Gemeinde doch immer noch eine überwiegend judenchristliche gewesen sein wird; die bekehrten Heiden werden im Wesentlichen Proselyten gewesen sein. Dagegen die Gemeinden der ersten Missions-Reise sind im vollen Sinne heidenchristliche gewesen, die, unter schärfster Trennung von der Synagoge, auf einem wesentlich neuen Fuß sich organisiert haben. Auf der ersten Missions-Reise ist Paulus zum Heidenmissionar in vollem Sinne geworden.

Welche Erfolge haben die Missionare gehabt? Daß sie gewaltigen Eindruck gemacht haben, leidet keinen Zweifel. Einige Momentbilder mögen das zeigen: der Lahme in Lystra, der unverwandt den redenden Paulus anblickt mit gläubigem heilsverlangendem Blick (14, 7 ff.), oder wie die ganze Bevölkerung von Ikonion sich in zwei Parteien spaltet, die eine es mit den Juden, die andre es mit den Aposteln hält (14, 4), oder wie am zweiten Sabbat ganz Antiochia in der Synagoge zusammenströmt (13, 44), wie die Juden die vornehmen Damen und die Vornehmsten der Stadt in Bewegung bringen (13, 50) oder gar die Obrigkeit und den Pöbel zur Steinigung aufhetzen (14, 5) — das alles veranschaulicht, wie die Predigt eine Gährung in den Städten hervorruft. Die erregende Kraft ist der Enthusiasmus der Apostel, ihre freudige Zuversicht (παρρησία 1. Thess. 2, 2), die mehrfach hervorgehoben wird (13, 46; 14, 3); ihr Widerspiel (13, 48. 52) die „Freude heiligen Geistes", wie Paulus selbst es einmal nennt (1. Thess. 1, 5 f.), die auch trotz der Feindschaft und Verfolgung, ja gerade ihnen zum Trotz die Hörer erfüllt: „wir durften reden nicht mit Worten allein, sondern in Kraft und mit heiligem Geist und großer Überzeugungsfreudigkeit — und ihr seid unsere Nachfolger geworden und auch des Herrn, habt unter hartem Druck des Leidens das Wort mit Freudigkeit heiligen Geistes angenommen" (vgl. SchrNT. zu 1. Thess. 1, 5 f.) — wie der elektrische Funke überspringt, so hat sich der Enthusiasmus der Verkündiger den Hörern mitgeteilt; das war „der Beweis des Geistes und der Kraft" (1. Kor. 2, 4 f.),

1. Dies ist wieder ein Ausdruck aus der Missionarsprache; vgl. 1. Kor. 16, 9; 2. Kor. 2, 12.

2. Die beiden Verse 11, 18 und 14, 27 sind Dubletten, deren Vorhandensein schon allein die Benutzung zweier Quellen (B und A) erweisen würde: zweimal wird die Heidenbekehrung als Gottes Wille anerkannt, das eine Mal von den Männern der Beschneidung, das andere Mal von der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde.

der nicht mit Gründen und Verstandesschlüssen, sondern ganz unmittelbar, fortreißend, erhebend, überzeugend wirkt.

Wenn die Apostel eine Stadt verließen, blieb überall eine Schaar von „Jüngern" oder „Brüdern" zurück (13, 52; 14, 20. 21. 22), die sie auf der Rückreise wieder vorfanden (14, 22). Ja, nach der Darstellung 14, 23 waren es organisierte Gemeinden, denen die Apostel dann Presbyter erwählten und durch Handauflegung unter Fasten in ihr Amt einsetzten. Wie weit hier der Verfasser spätere Verhältnisse in die Anfänge zurückgetragen hat, sei dahin gestellt. Unmöglich ist es durchaus nicht, daß in dieser Gegend, unter dem Einfluß des Barnabas, sehr früh eine Verfassung geschaffen wurde nach dem Vorbilde der jüdischen Synagogen-Gemeinden und der Gemeinde von Jerusalem.

Noch ein Wort über die beiden anekdotischen Erzählungen, die der Berichterstatter eingefügt hat. Das Interesse des römischen Prokonsuls Sergius Paulus[1] an den Predigern einer neuen Religion hat nichts Auffallendes oder Unglaubwürdiges; obwohl es der Tendenz des Verfassers, die römischen Beamten als Gönner des Christentums hinzustellen, entspricht, liegt doch nicht der geringste Anlaß vor, die Angabe zu bezweifeln. Ob er wirklich dauernd gläubig und ein Mitglied der Gemeinde geworden ist (13, 12), mag man eher in Frage stellen. Was der Erzähler mit dem Ausdruck „ein erweckter (verständiger *συνετός*) Mann" sagen will, ist schwer festzustellen; er scheint auf seine religiöse Empfänglichkeit oder auch blos darauf zu gehen, daß er von der üblichen Judenverachtung frei war. Jedenfalls zeigt er ein gewisses religiöses Interesse darin, daß er jenen jüdischen Magier oder Pseudopropheten[2] in seiner ständigen Umgebung hatte. Ob darin ein Zeichen der Hinneigung zum Judentum (siehe die Anm.) oder einer abergläubischen Gemütsrichtung oder von beidem zu erblicken ist, ist nicht zu ersehen. Es ist ein für die Zeit charakteristischer Zug, daß ein hochgebildeter vornehmer Römer solchen Mann in seinem Gefolge hatte. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat nun außer an der Bekehrung des Prokonsuls

1. Cypern war seit 22 v. Chr. senatorische Provinz, unter einem Prokonsul (vgl. Herzogs RE. X, S. 562f.). Der Name L. Sergius Paullus ist auf einer stadtrömischen (CIL VI, 31545 Prosopographia III, 221 No. 376) und auf einer Cyprischen Inschrift bezeugt (bei Hogarth, Devia Cypria p. 114); leider läßt sich sein Amtsjahr einstweilen nicht genau feststellen; nach Th. Zahn Einleitung ins NT. II[3], 1907, S. 645f. fällt seine Verwaltung Cyperns jedenfalls **vor** das Jahr 51/52.

2. Sein Name steht nicht ganz fest; am besten bezeugt wäre Bar-Jesus, Sohn des Jesus, vgl. SchrNT.[2] z. Apg. 13, 6. 8. Mir scheint der Text der Quelle durch den Herausgeber der Apostelgeschichte schwer entstellt zu sein. Es ist doch sinnlos, daß der aramäische Name Bar-Jesus (Sohn des Jesus) durch einen ebenfalls fremdartigen und unverständlichen Namen wie Elymas „verdolmetscht" wird. Der ursprüngliche Text wird zu dem Patronymikon noch den Eigennamen Elymas hinzugefügt haben; das *μεθερμηνευόμενον* ist jedenfalls ein irrtümlicher Einschub; vielleicht ist die Lesart von D: „er hieß mit Namen Elymas" vorzuziehen. Wenn D für Elymas Hetoimas (Lucifer: etoemus) einsetzt, so ist dies vielleicht ein eigner Versuch der Dolmetschung. — Ferner ist anstößig, daß der Mann sowohl als Magier wie als jüdischer Pseudo-Prophet bezeichnet wird; das ist doch nicht dasselbe. Mir scheinen die Worte *ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον* vom Redaktor zu stammen; die Quelle nannte ihn einfach „Magier" (vgl. V. 8). Daß er Jude war, ist durchaus nicht nötig anzunehmen; er kann auch ein Syrer gewesen sein. Aber der Herausgeber der Apostelgeschichte wollte ihn als Paradigma für das ungläubige Judentum hinstellen, das die Heiden „vom Glauben abwendig zu machen trachtet" (1. Thess. 2, 15f.).

ein Hauptinteresse daran, den Triumph des Paulus über den Vertreter jüdischen Prophetentums darzustellen. Wie Petrus in Samaria den Magier Simon (8, 9 ff.) bekämpft, wie Paulus in Ephesus jüdische Zauberer besiegt (19, 13–19), so weist er hier den Gegner des Evangeliums in seine Schranken und straft ihn wunderbar mit Blindheit. Durch diesen wunderhaften Zug wird die ganze Erzählung für uns unverwertbar. Denn wenn auch der geschichtliche Paulus (1. Kor. 5, 3–5) sich die Fähigkeit zugetraut hat, durch die Macht des Geistes einen Sünder dem Satan zu überliefern „zum Verderben des Fleisches", und wenn man sich auch vorstellen könnte, daß seine Worte auf den abergläubischen Magier einen auch körperlich tief erschütternden Eindruck gemacht haben, so bleibt doch das Einzelne der Erzählung für uns undenkbar, ja unvorstellbar[1]. Außerdem ist sie auch noch unvollständig, da man nach den Worten des Paulus „bis deine Zeit kommt" eine Wiederherstellung des Augenlichts erwarten würde. Wir können also über die Geschichtlichkeit oder über einen geschichtlichen Kern[2] der Erzählung nichts Bestimmtes sagen, können nur beklagen, daß durch das Hineinwuchern der Wunder-Erzählung ein im Wesentlichen so guter Bericht wie das zu Grunde liegende Reisebuch getrübt wird.

Dieselbe Klage dürfen wir erheben bei dem im übrigen so anschaulichen Berichte über das Erlebnis in Lystra, wo die Heilung eines von Geburt Lahmen durch Paulus die Bevölkerung zu göttlicher Verehrung der beiden Apostel begeistert (14, 8–18). Im einzelnen ist hier viel überzeugendes Detail vorhanden: wie die Leute in der Erregung in ihre alte Landessprache fallen (Lykaonisch; vgl. hierzu Kretzschmer, Einleitung i. d. Gesch. d. griech. Sprache 1896, S. 396); wie sie auf eine Theophanie schließen, und wie der Priester des Zeus, der vor der Stadt verehrt wird[3], schon Stiere und Kränze herbeibringt, die Apostel „ihre Gewänder zerreißen, sich unter das Volk stürzen" und „mit Mühe die Menge beschwichtigen, daß sie ihnen opfern". Gewiß ist solche Aufwallung des religiösen Enthusiasmus sehr denkbar; und doch müssen wir uns bescheiden, über das zugrunde liegende Vorkommnis irgend etwas Bestimmtes zu sagen. Die Reden, die bei dieser Gelegenheit und in der Synagoge von Antiochia den Aposteln in den Mund gelegt sind, werden uns noch beschäftigen.

1. Der poetische Ausdruck „und alsbald fiel Dunkel und Finsternis auf ihn, und er tastete umher und suchte nach jemandem, der ihn an der Hand führen sollte" (13, 11) erinnert an die Schilderung der Blindheit des Paulus: „da er die Augen auftat, sah er nicht, und man führte ihn an der Hand nach Damaskus" . . . „und alsbald fiel es von seinen Augen wie Schuppen" (9, 8. 18).

2. Es ist vermutet worden, der Magier Elymas oder Hetoimos oder Hetoimas sei identisch mit dem Cyprischen Magier Atomos, der sich im Gefolge (unter den Freunden, d. h. in der cohors amicorum, die den Statthalter in die Provinz zu begleiten pflegte) des Prokurators Felix befand und seine Ehe mit Drusilla vermittelte (Josephus Ant. XX, 7, 2 § 142). Eine weitere Vermutung geht dahin, Paulus sei mit diesem Atomos in Caesarea zusammengetroffen, und unsere Erzählung sei hier an falscher Stelle eingereiht (vgl. Hilgenfeld, ZwTh. 1868, S. 365 f.). In der Tat ist es möglich, daß der Herausgeber der Apostelgeschichte hier eine anderswohin gehörige Überlieferung mit dem Bericht seiner Quelle verbunden hat; vgl. Jüngst, D. Quellen der Apostelgeschichte S. 119 ff. Aber auf eine überzeugende Rekonstruktion der beiden Berichte wird man verzichten müssen.

3. In Claudiopolis in Isaurica ist eine Inschrift entdeckt, die dem Zeus proastios geweiht ist; vgl. Herzogs RE.[3] X, S. 560.

Die Reise-Route. Daß die Unternehmung von vorn herein und hauptsächlich Cypern galt, ist klar. Und zwar wird es in erster Linie die sehr zahlreiche jüdische Bevölkerung gewesen sein, auf die sich das Missions-Interesse gerichtet hat. In Salamis erwähnt die Apostelgeschichte mehrere Synagogen der Juden; im Aufstand unter Trajan ermordeten die Juden 240000 Nichtjuden (Dio Cass. 58, 32) und verwüsteten die Stadt Salamis gänzlich (Euseb. Chron. Schöne II, 164 f. im J. 2132 Abr.). Es ist die Heimat des Barnabas, und die Gemeinde von Antiochia hatte seit ihrer Gründung Beziehungen dorthin (11, 20). Die Insel, von Seleucia aus in wenigen Stunden erreichbar, wird von Osten nach Westen durchwandert; das eigentliche Ziel wird von Anfang an Paphos gewesen sein, wo der Prokonsul residiert (es ist Neu-Paphos gemeint; so genannt im Unterschied von Alt-Paphos mit seinem altberühmten Aphrodite-Heiligtum). Man beachte, daß der Reisebericht nur bei den beiden Hafenstädten Salamis und Paphos verweilt, dagegen von einer Mission im Innern der Insel nichts erzählt. Jedenfalls ist von einer durchgehenden und gründlichen Missionierung der Insel keine Rede; Barnabas hat später das Werk dort fortgesetzt (15, 39).

Von Paphos geht es zu Schiff nach Perge in Pamphylien[2], und zwar scheinen sie damals nicht in der Hafenstadt Attalia (14, 25 Strabo XIV, 4 p. 667) das Schiff verlassen zu haben, sondern den Kestros hinaufgefahren zu sein, der bis Perge schiffbar war. Gepredigt haben sie in Perge, wie es scheint, damals nicht (sondern erst auf der Rückreise 14, 25); ihr Ziel war offenbar von vorn herein das wichtige Pisidische Antiochia[3]. In Perge waren sie außerdem wohl durch eine persönliche Angelegenheit beschäftigt: Johannes (gen. Markus) weigerte sich, weiter mit zu gehen. Aus welchen Gründen, wissen wir nicht; da aber Paulus ihm dies später noch ernstlich nachgetragen und als einen „Abfall" beurteilt hat („er wollte nicht mitgehen zu dem Werke" 15, 38), so muß Mutlosigkeit, vielleicht Scheu vor den Anstrengungen der Reise, vielleicht aber auch ein prinzipielles Bedenken ihn zu diesem Entschluß getrieben haben. Da das Verhältnis zu seinem Oheim Barnabas später ein gutes ist und dieser ihn nach Cypern wieder mitnahm (15, 39), so mag es verständnislose Abneigung gegen die weitertreibende Energie des Paulus gewesen sein, die ihn zurückgehalten hat. Denn man vermutet wohl nicht mit Unrecht, daß der über die Heimat des Barnabas hinausgehende kleinasiatische Missionsplan aus der Seele des Paulus hervorgegangen ist, und daß Barnabas sich ihm gefügt hat[4]. Die Wanderung über den Taurus, der eine Anzahl reißender und häufig über ihre Ufer tretende Flüsse herabsendet, durch das Gebiet räuberischer Gebirgsstämme,

1. Die Vermutung Ramsays, Paulus sei durch einen Malaria-Anfall gezwungen worden, die Pamphylische Tiefebene zu verlassen und sich in das Gebirge zu begeben, leuchtet wenig ein.

2. Vgl. Hirschfeld, die Insel Cypern, Deutsche Rundschau 1880, XXIII, S. 262 ff. Cesnola, Cyprus, 1877. Baedeker, Palästina u. Syrien S. 363 ff.

3. Lanckorónski, Städte Pamphyliens u. Pisidiens, 1890/92 I, 33 ff.

4. Daß der Verf. an dieser Stelle sagt „die Begleiter des Paulus" (13, 13), und daß er seit der Begegnung mit Sergius Paulus den römischen Namen des Apostels bevorzugt, soll wohl andeuten, daß er jetzt sozusagen in seinen eigentlichen Beruf des Heidenapostels hineingewachsen ist. Eine unmögliche Annahme ist, daß er dem Prokonsul zu Ehren jetzt erst den Namen Paulus angenommen habe, den er vielmehr von Kind an führte.

war eine starke Anforderung an Mut und Ausdauer der Apostel. Sie würden diesen schwierigen und gefährlichen Weg (2. Kor. 11, 26: Gefahren von Flüssen, Gefahren von Räubern) wohl nicht gewählt haben, wenn sie das Pisidische Antiochia von vorn herein im Plane gehabt hätten, sondern würden Lykaonien und Pisidien von Cilicien aus in Angriff genommen haben; diese Reise ist also, wie es scheint, improvisiert; vielleicht hat die Berührung mit dem römischen Statthalter dem römischen Bürger Paulus den Gedanken nahegelegt, das Evangelium in die römische Kolonie Antiochia zu bringen. Denn das Pisidische Antiochia war ein sehr wichtiges Zentrum eines Systems von militärischen Niederlassungen, die Augustus zum Schutze der Provinz gegen die Bergstämme Pisidiens und Isauricas angelegt hatte (Mommsen, RG. V, S. 310). Wir beobachten hier schon den Grundsatz des Paulus, die großen Zentralpunkte des öffentlichen Lebens zum Gegenstande der Mission zu machen. Nach Apg. 13, 49 müssen die Apostel sich dort längere Zeit aufgehalten haben, da das Evangelium sich durch die ganze Landschaft[1] verbreitete, bis sie auf Anstiften der Juden aus dem Gebiet der Stadt vertrieben wurden (13, 50).

Von hier ging es nach Ikonion (13, 51), auch dies seit Claudius eine römische Kolonie; aber auch Juden waren dort ansässig (14, 1). Dann flohen sie „in die Städte Lykaoniens Lystra und Derbe (beides röm. Kolonien) und ihre Umgebung" (14, 6). Hier kehrten sie um und gingen denselben Weg zurück über Lystra, Ikonion, Antiochia, Perge, Attalia und von da zu Schiff nach Antiochia. Warum sind sie nicht über Laranda, die Kilikischen Pässe, Tarsus nach Antiochia zurückgekehrt? Es sind mancherlei Vermutungen darüber aufgestellt, aber keine überzeugt unmittelbar (vgl. Herzogs RE.[3] X, 560 f.)[2]. Vielleicht ist die einfachste Annahme, daß sie das Bedürfnis hatten, ihre Jünger wiederzusehen und, nachdem sich die jüdischen Unruhen gelegt hatten, das Band der Gemeinschaft zu festigen, sie in ihrem Glauben zu stärken und die Organisation zu begründen, wie die Apostelgeschichte sagt (14, 22 f.).

Nach der Ankunft in Antiochia rühmen die Apostel es als das Werk Gottes mit ihnen, daß er den Heiden „die Tür des Glaubens aufgetan habe" (14, 27). Es hätte keinen Sinn, dies vor einer, wenigstens zum Teil, heidenchristlichen Gemeinde so hervorzuheben, wenn nicht der Erfolg der Reise unter den Heiden (namentlich in Pisidien und Lykaonien) bedeutend größer gewesen wäre, als in Antiochia selbst, ja auch wohl größer, als man ursprünglich selbst erwartete. Die Expedition, die sich von Haus aus auf die Juden in Cypern richtete, hatte ein überraschendes Ergebnis gehabt: eine Heidenmission im eigentlichen Sinne war begonnen, heidenchristliche Gemeinden — wenn auch mit jüdischer Beimischung — waren entstanden, und Paulus war, wie es scheint, zum Bewußtsein seines eigentlichen Berufs gekommen.

---

1. Wahrscheinlich bedeutet *χώρα* hier eine regio der Provinz Galatia, wohl die *Φρυγία χώρα* Apg. 18, 23.

2. Immerhin ist die Annahme, daß Paulus, durch Krankheit gezwungen, die Reise über den Taurus aufgab und in kleinen Etappen, von Ort zu Ort reiste, wo er überall auf Freundespflege rechnen konnte, nicht unmöglich.

Kapitel 10.

Die Grundgedanken der Missionspredigt.

1. Es wäre für die geschichtliche Erkenntnis und für missionstechnische Fragen von größtem Werte, wenn wir die ausführliche Niederschrift einer vor Juden oder vor Heiden wirklich gehaltenen Missionspredigt besäßen. Wir möchten gerne wissen, in welcher Form das Neue, das die Missionare zu bringen hatten, dargestellt wurde, welche Dinge hierbei als die wichtigsten in den Vordergrund traten, wie man an gemeinsame Voraussetzungen angeknüpft, wie man theoretische Grundlegung mit praktischer Anwendung verbunden hat. Leider ist uns ein ganz anschaulicher Einblick in die Missionsmethode der Apostel versagt. Denn die Briefe des Paulus sind an bereits bestehende Christengemeinden geschrieben, zu eigentlicher Missionspredigt ist da keine Veranlassung mehr; nur gelegentlich kommt Paulus auf die Grundgedanken und Vorgänge der Mission zu sprechen (1. Thess. 1, 9 f.; Gal. 3, 1 – 5; 4, 6. 8 f. 13 ff.; 1. Kor. 2, 1 – 5; 3, 2. 10 f.; 6, 9 ff.; 8, 4 ff.; 12, 2; 15, 1 – 11 u. a. St., vor allem auch Röm. 1, 18 ff.); nur bei sorgfältiger Benutzung aller Einzelheiten kann man sich das Bild der Anfangspredigt rekonstruieren. Die Apostelgeschichte bietet ja freilich mehrere Beispiele von Missionsreden, und zwar in sorgfältig überlegter Auswahl eine Rede vor Juden und Proselyten (in der Synagoge von Antiochia 13, 15 – 41), je eine vor dem heidnischen Volk (in Lystra 14, 15 – 18), vor den Vertretern heidnischer Philosophie (in Athen 17, 22 – 31) und vor den Vertretern der Missionsgemeinde (in Ephesus-Milet 20, 18 – 35). Diese Reden sind als Paradigmen gedacht und als solche dem Paulus in den Mund gelegt. An wörtliche Aufzeichnung wirklich gehaltener Reden kann nicht gedacht werden. Schon deswegen nicht, weil sie viel zu kurz sind; ihr Vortrag würde nur wenige Minuten in Anspruch nehmen, und man kann sich nicht vorstellen, daß von ihnen großartige Bekehrungswirkungen ausgegangen sind. Höchstens also könnte es sich fragen, ob etwa knapp zusammenfassende Referate, Auszüge oder Angaben des Gedankenganges vorliegen, wobei dann freilich das eigentlich Wirkungsvolle, die Einzelausführung, das Persönliche, der Appell an Gewissen und Glauben verloren gegangen wäre. Es bleibt leider dabei: wir können die Stimmung jener Erweckungsstunden, da der Geist Gottes aus den Aposteln zündendes Feuer schlug, nicht wiederbeleben.

Wichtiger ist die Frage, ob die sehr knappen und gedrängten Referate der Apostelgeschichte wenigstens auf Erinnerungen des Ohrenzeugen zurückgehen oder ob sie erst freie literarische Arbeit des Herausgebers sind. Man kann die abstrakte Möglichkeit nicht leugnen, daß schon der Reisegefährte des Paulus derartige Aufzeichnungen sich gemacht hätte – aber diese würden ganz aus dem Rahmen seines Zweckes herausfallen; denn wir erkennen deutlich, daß es ihm eben um die Reise als solche und ihre Haupterlebnisse zu tun war; er will zeigen, wie Paulus nach Rom gekommen ist. Ein Bild seiner Missionspredigt zu zeichnen, hatte für ihn um so weniger Zweck, als ja Paulus entweder selber noch lebte und in Rom zu hören war oder noch vor kurzem von jedermann, den es interessierte, gehört werden konnte; ferner war ja die Missionspredigt

nicht etwas ihm Eigentümliches sondern etwas allgemein Christliches, überall leicht zu Hörendes. Es bleibt demnach übrig, daß die Reden der Apostelgeschichte nach allgemein antiker Sitte von dem Verfasser, in diesem Falle vom Herausgeber stammen. Damit ist aber gegeben, daß in ihnen *seine* Auffassung vom Wesen des Christentums zur Erscheinung kommt, d. h. diejenige Durchschnitts-Anschauung, die um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts in der christlichen Gemeinde herrschte, und daß man diese nicht ohne weiteres mit dem feurigen Glauben der ersten Missionsgeneration gleichsetzen kann. Es kann sich also höchstens fragen, ob der Herausgeber fähig war, vermöge künstlerischer Divination den Ton oder Stil der ersten Missionspredigt einigermaßen richtig zu treffen. Dafür haben wir nun in den Andeutungen der paulinischen Briefe einen gewissen Maßstab, und wer sich in die Stimmung und Gedanken ältesten Urchristentums eingefühlt hat, wird im allgemeinen befähigt sein zu unterscheiden, was in diesen Reden sachgemäß und stilvoll ist, was nicht.

2. *Die Missionspredigt vor Juden.* Über die Propaganda innerhalb des palästinischen Judentums haben wir schon früher (S. 98 f.) Einiges gesagt; die Predigt vor Diaspora-Juden hat natürlich vieles mit ihr gemeinsam gehabt, und doch sind wesentliche Unterschiede zu beachten.

Wenn Petrus und seine Genossen vor jüdischen Hörern die Nähe des Gerichtes und der Herrschaft Gottes, die bevorstehende „Ankunft" und Erscheinung des Messias Jesus verkündigten, so konnten sie eine gewisse Stimmungsdisposition bei ihnen voraussetzen. Messianistische Erregungen und Spannungen waren in Palästina seit der Schätzung (6 n. Ch.) an der Tagesordnung, und viele hatten sich erst vor kurzem der aufschreckenden Predigt des Täufers oder den Verheißungen Jesu hingegeben, so daß es nichts völlig Neues war, wenn die Jünger nun den Ruf aufnahmen: Das Reich Gottes und der Messias stehen vor der Tür, wacht auf, tut Buße, bereitet euch, ihm entgegenzugehen! Anders in der Diaspora. Die messianische Hoffnung lebte natürlich auch hier, aber abgedämpfter, in langfristiger Form, weniger aktuell als in der Heimat. Man hatte sich hier, unter den bequemen staatsrechtlichen und bürgerlichen Freiheiten der Städte und des römischen Reiches mit der Lage der Dinge einigermaßen abgefunden, und man besaß in dem eigenen Gottesglauben und im Gesetze einen so reichen Schatz und ein solches Fundament geistiger Erhobenheit und Überlegenheit über die heidnische Umgebung (Röm. 2, 17–20), daß man keinen Anlaß hatte, allzu leidenschaftlich nach dem Weltenumsturz und der Heilsvollendung auszuschauen. Hier mußte die aktuelle eschatologische Stimmung, das Gefühl des nahen Endes erst *geweckt* werden. Dazu bedurfte es auch eines gewissen theoretischen Beweisverfahrens. Es mußte oder konnte durch Vergleich der Zeitläufte mit den maßgebenden Grundsätzen der Apokalyptik gezeigt werden, daß die Erfüllung der Weisagung so oder so weit fortgeschritten sei; insbesondere scheint Paulus den Gedanken entwickelt zu haben, daß die „Frist verkürzt" (zusammengezogen) sei, d. h. daß das Ende früher zu erwarten stehe, als man nach gewöhnlicher Berechnung meinte[1]. Aber mit solchen Darlegungen war es nicht getan. Es galt,

1. So muß man den Ausdruck *συνεσταλμένος* 1. Kor. 7, 29 verstehen (vgl. meinen Kommentar zum 1. Korinther-Brief); es ist derselbe Gedanke wie Mk. 13, 20, daß „der Herr die Tage" durch eine besondere Verfügung „verstümmelt", d. h. verkürzt habe.

die eigene Gewißheit des nahen Endes als Gemütszustand, das Fremdlings- und Pilgrimsgefühl, die Stimmung dessen, der die Brücken hinter sich abgebrochen hat (vgl. 1. Kor. 7, 29 – 31), auf die Hörer zu übertragen, bei ihnen eine Erschütterung, ein Erschrecken vor dem Gericht hervorzurufen. Dazu aber mußten die Hörer die unmittelbare Empfindung haben, Gott selbst habe den Männern diese Gewißheit in die Seele gelegt, in Gottes Kraft und Auftrag riefen sie zur Buße, um Gottes willen gelte es, sich ihrem Wort zu beugen. Die Apostel müssen etwas von der Glut und Wucht der alten Propheten gehabt haben, wie wir sie bei dem Täufer ahnen und an einzelnen Worten Jesu unmittelbar fühlen. Je schwieriger und paradoxer der eigentlich positive Inhalt der neuen Botschaft für jüdische Hörer war, um so tiefer muß die Predigt von dem „kommenden Zorn" (1. Thess. 1, 10; Röm. 1, 18) und „Gericht Gottes" (Röm. 2, 3 – 6) den Boden für die neue Saat aufgewühlt haben. Wir haben einen literarischen Nachklang dieser apostolischen Bußpredigt in dem Stück Röm. 2, 1 – 10, das zwar nicht direkt den Juden sondern zunächst jeden Menschen anredet[1], aber auch von dem Juden auf sich bezogen werden muß. Denn gerade bei ihm war ja das Richten und Verurteilen anderer ein Haupthindernis eigner Einkehr, und „Starrsinn und Unbußfertigkeit", wo war sie wohl stärker zu finden, als gerade hier? Den gewissenweckenden Ton solcher Reden spürt man noch in den Worten:

Bildest du dir aber ein, o Mensch, der du die richtest, die solches tun, und es selber tust, daß du dem Gericht Gottes entrinnen wirst?
Oder mißachtest du den Reichtum von Güte und Langmut bei Gott, und merkst nicht, daß Gottes Güte dich zur Buße treiben will?
Du dagegen in deinem Starrsinn und deiner Unbußfertigkeit häufst dir Zorn auf für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, „der vergelten wird einem jeden nach seinen Werken"!

Dies Psalmwort (62, 13) muß ja ganz besonders dem Juden in die Ohren gellen und ihn aufwecken; denn daß auch er Böses getan hat und der Buße nur allzusehr bedarf, das sagt die Fortsetzung (2, 17 – 24) gerade dem selbstbewußten Diaspora-Juden aufs Eindringlichste:

Wenn dagegen du dich mit dem Namen Jude schmückst
und auf dem Gesetz ausruhst und dich Gottes rühmst
und den „Willen" kennst und scharf zu unterscheiden weißt, wie das Gesetz dich lehrt –
und traust dir zu, ein Führer der Blinden zu sein,
ein Licht für die, welche in der Finsternis sitzen,
ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen,
der du alle Erkenntnis und Wahrheit im Gesetz leibhaftig besitzest –
nun – der du andre lehrst, lehrst dich selber nicht?
du predigst: nicht stehlen! und stiehlst?
du gebietest: nicht ehebrechen! und brichst die Ehe?
du verabscheust die Götzen und begehst Tempelraub?
du rühmst dich des Gesetzes und schändest Gott durch Übertretung des Gesetzes?
Wird doch „der Name Gottes unter den Heiden gelästert um euretwillen", wie es in der Schrift heißt.

1. Erst mit 2, 11 geht Paulus zur direkten Anrede der Juden über. Anders die Erklärung in SchrNT. II² zu Röm. 2, 1ff.

Man merkt es der rednerisch abgeschliffenen runden Form dieser Sätze an, wie oft Paulus dies Thema behandelt hat[1]; er hat sich nicht gescheut, in die geheimen und offnen Sünden und Verweltlichungen dieses stolzen Judentums, das „ein Licht der Heiden" sein wollte und vielfach mit den Wölfen heulte, hineinzuleuchten — sicherlich auch durch einen reichhaltigen, das eigene Volk anklagenden Schriftbeweis; eine Probe davon Röm. 3, 10—18; daneben aber auch mit Gedanken jüdisch-hellenistischer Aufklärung, wie wir sie Röm. 2, 25—29 lesen, wonach Beschneidung und Vorhaut nur noch äußerliche Unterschiede sind, und daß es in letzter Linie auf die innere Herzensbeschaffenheit, auf das Tun des Willens Gottes (Röm. 2, 13) ankommt — und Viele hat er sicherlich im Gewissen getroffen. Man versteht aber auch, daß die Mehrzahl den unbequemen Prediger nicht ertragen konnte und wollte. Wer von Israel dieselbe Buße forderte wie von den „Sündern", den Heiden (Gal. 2, 15; 1. Kor. 6, 1), der hatte es von vornherein mit ihnen verschüttet, und gewiß hat Paulus sich oft verteidigen müssen gegen den Vorwurf, daß er den Unterschied zwischen Juden und Heiden ganz auslöschen (Röm. 3, 22b; 3, 1. 9), daß er den Vorzug und die kostbaren Vorrechte des erwählten Volkes preisgeben wolle, daß er ein Abtrünniger sei (Röm. 9, 4f.). So hatte er bei der Menge einen schweren Stand, wenn er nunmehr zu dem eigentlichen Inhalt seines Evangeliums überging.

Nicht nur im eignen Leben sondern gerade in der Judenmission wird er immer wieder die Erfahrung gemacht haben, daß der Tod Christi als Skandalon wirkte, daß man einen Messias, der statt der Krone das Kreuz erfahren hat, sich nicht vorstellen, geschweige denn ihn anerkennen wollte. Wir wüßten gerne, welche Mittel Paulus aufgeboten hat, um diese Schwierigkeit zu überwinden. Ob er schon damals wie später (1. Kor. 1, 22) mit paradoxer Energie gerade diesen anstößigsten Punkt ausschließlich als den eigentlichsten Kern des Evangeliums in den Vordergrund gestellt hat, oder ob er anfangs allen Akzent auf die Erhöhung Jesu zur Herrschaft legte, wo dann der Tod nur als unvermeidlicher, von Gott längst vorher bestimmter Durchgang erschienen wäre? Wir wissen es nicht. Wir erkennen nur aus den mehr formelhaften Zusammenfassungen seiner Lehre, die wir an einigen Stellen[2] besitzen, daß auf die Auferstehung und Erhöhung ein sehr starker Akzent gefallen ist, und daß, wo er vom Tode Christi redet, die Auferstehung und Erhöhung immer mitgedacht ist; ja gelegentlich (so Röm. 1, 3f., 10, 9) überwiegt der letztere Gedanke ganz entschieden:

Wenn du mit deinem Munde bekennest, daß Jesus der Herr ist,
Und in deinem Herzen glaubest, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat,
so wirst du gerettet werden.

Inhalt seiner Verkündigung ist der „Sohn Gottes", der eingesetzt ist zum Gottessohn in Macht infolge seiner Auferstehung von den Toten. Jedenfalls sind Auferstehung und Erhöhung Christi seine Haupt-„Beweise" gewesen.

Für uns ist das sehr beachtenswert: gerade das, was der Verkündigung

1. Auch sonst finden sich solche Anklagen im Judentum, z. B. 4. Esra 7, 72f.: „Eben deshalb verfallen, die auf Erden weilen, der Pein, weil sie trotz der Vernunft, die sie doch besaßen, gottlos gehandelt, weil sie die Gebote, die sie doch erhalten, nicht beobachtet, und das Gesetz, trotzdem sie es empfangen, gebrochen haben".

2. 1. Thess. 5, 10; 1. Kor. 15, 3ff.; Röm. 10, 9; 4, 25; 1, 3f.; Phil. 2, 5—11.

unserer Tage die Hauptschwierigkeiten bereitet, war für jene Zeit das Fundament, auf dem allein weitergebaut werden konnte. Natürlich werden auch gegen diesen Teil der Verkündigung Einwände und Zweifel geltend gemacht worden sein, wie jene alte Nachrede des Leichendiebstahls (Mtth. 28), aber man hat aus den Briefen des Paulus nicht den Eindruck, daß er hiergegen schwer zu kämpfen gehabt habe. Auch die heidenchristlichen Zweifel in Korinth richteten sich nicht sowohl gegen diese Fundamental-Tatsache als gegen die Anwendung auf die Auferstehung der Gläubigen; mit der einen Tatsache glaubt er jene Zweifel niederzuschlagen. Auf ein unerhörtes Wunder war man offenbar in jener Zeit eher eingestellt, als auf den Gedanken des Messias-Todes. Die Idee eines himmlischen Weltkönigs lag jüdischer Erwartung offenbar näher, als die eines leidenden und machtlosen menschlichen Messias. Aber freilich, auch sie konnte nur glaubhaft und annehmbar gemacht werden, wenn die Zeugen von einer starken Plerophorie getragen waren. Diese muß das Durchschlagende gewesen sein. Paulus wird sich auch auf sein Bekehrungs-Erlebnis berufen haben — gewiß —, aber überzeugender muß die Freudigkeit und Kraft gewesen sein, mit der er von dem ihm immer gegenwärtigen, in ihm mächtigen himmlischen Herrn Zeugnis ablegte. Je paradoxer der Inhalt der Verkündigung war, um so mehr muß die eigne Christus-Religion der Apostel auch die widerstrebenden Hörer fortgerissen und zum Glauben gezwungen haben. Aber wenn es auch den Aposteln gelang, den Glauben zu erwecken, daß der Messias nicht mehr in unbestimmter Zukunft zu erwarten, sondern daß er schon im Himmel vorhanden sei und demnächst sich „offenbaren" werde (1. Kor. 1, 7), so blieb doch immer noch der Anstoß des Kreuzes zu überwinden. Hier mag der Schriftbeweis, namentlich aus Jes. 53, viel geholfen haben. Der Satz, daß Christus gestorben ist „für unsere Sünden", fand mancherlei Anknüpfungen in Sühne-Sehnsucht und Sühne-Ideen der Zeit, die auch jüdischem Denken nahegetreten sein mögen[1]. Aber wesentlich war es, daß die Apostel diesen Gedanken in ihr persönliches Empfinden einzuschmelzen im Stande waren. Und da wird wieder Paulus aus seiner persönlichen Erfahrung heraus über besonders innige und warme Töne verfügt haben. Jedenfalls ist er für uns der erste und einzige Zeuge der ältesten Zeit, der den Opfertod Christi ganz persönlich auf sich bezogen hat („für mich dahingegeben" Gal. 2, 20); konnte er doch an seinem eigenen Leben gut veranschaulichen, daß das innerste Wesen des Messias Gnade und Liebe ist. Solche abgeschliffene Formeln, wie: „Gott wollte uns mit sich versöhnen durch Christus"; „er versöhnte die Welt in Christo mit sich", „wir bitten für Christus: laßt euch mit Gott versöhnen"; „er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit würden in ihm" (2. Kor. 5, 19–21) sind sicherlich Nachklänge aus hundert Predigten. Und wie warm er davon reden konnte, davon zeugt u. a. eine Stelle wie Röm. 5, 1 f. 5: „wir haben jetzt Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, wir haben Zugang bekommen zu dieser Gnade, in der wir stehen, wir frohlocken in der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes", „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen". Wer ihn hörte, mußte die

1. Vgl. z. B. die im 4. Makkabäer-Buch entwickelte Idee, daß die Märtyrer ihr Blut als Sühnopfer für die Sünde des Volkes vergossen haben 6, 29; 17, 22.

Empfindung haben: hier redet jemand aus Erfahrung; er hat wirklich Frieden mit Gott gefunden.

Aber vergessen wir nicht etwas andres, was nur zu häufig geradezu unterschlagen wird. Wenn Petrus und seine Genossen in Jerusalem predigten, so hatten sie es verhältnismäßig leicht, da sie an den volksbewegenden, gewaltigen Propheten, den alle miterlebt hatten und der auch seinen Feinden mindestens ein schlechtes Gewissen hinterlassen hatte, nur zu erinnern brauchten. Anders lag es in der Diaspora, wo man von Jesus nichts oder nur sehr Unbestimmtes wußte. Hier galt es, zunächst einmal zu sagen, wer denn dieser Jesus war, von dem so große Dinge ausgesagt wurden. Wenigstens in den gröbsten Umrissen mußte von seinem Leben, Wirken und Sterben erzählt werden. Darin trifft der Verfasser der Apostelgeschichte jedenfalls den rechten Stil, daß er in den meisten Reden dies als einen festen Gegenstand der Missionspredigt erscheinen läßt[1].

Die dürftigen Ausführungen des Themas geben freilich nur einen sehr blassen Nachklang von den sehr viel ausführlicheren Mitteilungen, welche die Apostel gemacht haben müssen. Was wir 13, 23 ff. lesen, könnten wir kaum verstehen, wenn wir nicht die Evangelien besäßen; etwas reichhaltiger ist 10, 37 ff., aber auch hier wird das Meiste als bekannt vorausgesetzt. Eben die Evangelien können uns lehren, wie dieser Missions-Erzählungsstoff ausgesehen hat, denn sie sind der, allerdings nur noch sehr fragmentarische, literarische Niederschlag jener apostolischen Mitteillungen. Die vielen Einzelgeschichten, aus denen sie zusammengesetzt sind, geben uns ein Bild, wie erzählt worden ist, welche Stoffe die Verkündiger und Hörer bevorzugt haben. Man darf ohne weiteres sagen: erhalten sind uns die Lieblingsgegenstände, die irgendwie für die Gegenwart unmittelbares Interesse boten. Leider ist von den vielen Rinnsalen, in denen der Strom der Überlieferung floß, nur eins oder das andere auf uns gekommen: in der Hauptsache nur das von Markus zusammengefaßte, sodann die Lukas-Sondertradition. Wer die Evangelien-Erzähler richtig verstehen will, muß den Versuch machen, sie so zu lesen, wie sie klangen, als sie zu merst Mal Diaspora-Juden und Heiden dargeboten wurden, zur Veranschaulichung der Persönlichkeit Jesu, von dem die Apostel sagten, er sei auferstanden und ihr mächtiger himmlischer Herr. Es versteht sich von selbst, daß hier die Wundergeschichten eine große Rolle spielten: sie sind Beweise für die Messianität Jesu — man lese Mtth. 11, 3–5 in diesem Sinne — und vergleiche die Worte des Petrus Apg. 2, 22: Jesus von Nazareth, ein Mann, von Gott aus bei euch beglaubigt durch Kraftaten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat. Je größer die Macht (*δύναμις*) und Vollmacht (*ἐξουσία*) Jesu schon auf Erden war, um so leichter ließ sich seine Verklärung zur Herrlichkeit (*δόξα*) begreifen. Aber gerade die Wundergeschichten lehrten noch mehr: wie überhaupt im Begriffe des Heilens (*ἰᾶσθαι*) und des Heilands (*σώζειν, σωτήρ*) die Befreiung von körperlichem Leid und Tod und von Sünde ganz nahe beieinander liegt, wie eben dies z. B. in der Erzählung vom Gichtbrüchigen zum Ausdruck kommt, so verkündigten diese Geschichten das doppelte Evangelium vom Heiland des Leibes und

1. 2, 22 ff.; 3, 13 ff.; 4, 10; 5, 30 f.; 10, 37–42; 13, 23–31; dies ist, rhetorisch ausgedrückt, der *τόπος* mit der Überschrift *τὰ περὶ Ἰησοῦ* Lk. 24, 19; Apg. 18, 25; 28, 31.

der Seele[1]; der Freund der Zöllner und der Sünder war auch der Helfer der Kranken, und der Erwecker von Jairi Töchterlein ist derselbe, der noch immer vom Tode errettet, nicht nur vom körperlichen sondern vor allem von dem Vernichtungstode, der beim Gericht droht. So sind die Erzählungen vom Leben Jesu nicht nur theoretische Beweisstücke für die Messianität Jesu, sie erwecken unmittelbar Vertrauen zu der Persönlichkeit, der die Hörer fortan als ihrem himmlischen Herrn sich zu eigen geben, von dem sie ihr Heil erwarten sollen. Das ist eben das einzigartig Anziehende dieser neuen Religion gewesen, daß ihr „Mythos" — um uns religionswissenschaftlich auszudrücken — nicht in irgend einer grauen Vergangenheit spielt, von der man nicht mehr viel zu sagen weiß, sondern von den ersten Verkündigern zum Teil mit erlebt worden ist, er hat eine unvergleichlich größere Aktualität und Lebensfarbe; die göttliche Gestalt, die ihren Mittelpunkt bildet, trägt gewinnende, zum Herzen sprechende menschliche Züge, sie redet in unmittelbar verständlichen Worten zu jedermann, vor allem zu den Armen und Leidenden und Verzagten, sie vergegenwärtigt die Möglichkeit, in menschlicher Gestalt ein göttliches unzerstörbares Leben zu haben[2].

Es ist nun einer der seltsamsten theologischen Irrgänge, wenn man angenommen hat, unter allen urchristlichen Verkündigern habe nur Paulus auf dies Missionsmittel der Veranschaulichung durch Erzählungen aus dem Leben Jesu verzichtet, da er davon nichts gewußt habe oder nichts habe wissen wollen. Als ob er etwa dies dem Barnabas oder später dem Silas überlassen und sich die Predigt von dem himmlischen Christus vorbehalten hätte, als ob diese Dinge jemals zu trennen gewesen wären, als ob er nicht, auch wenn er nichts davon gewußt hätte, eben durch diese seine Genossen in den Strom der Überlieferung eingetaucht worden wäre! Daß wir aus seinen Briefen so sehr wenig davon hören, hat seinen guten Grund: sie sind eben keine Missionspredigten, sondern sie wenden sich an Gläubige, die bereits ein festes Verhältnis zu dem himmlischen Herrn haben. Und doch fehlt es auch in ihnen nicht an Spuren dieses Stoffes. Von den bekannten Stellen 1. Kor. 11, 23–25; 15, 3 (gestorben und begraben) sehe ich hier ab; aber es ist die Grundvoraussetzung des paulinischen Evangeliums, daß Christus sein eigentliches Erlöserwerk im Fleische vollbracht hat. Sein Gehorsam und sein Leiden, seine Milde und Sanftmut hat er als

1. Man lese den Abschnitt „das Evangelium vom Heiland und von der Heilung" in Harnacks Werk „die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten". Man beachte aber auch — außer der Geschichte vom Gichtbrüchigen — die Doppelbedeutung der Worte σώζειν, das sowohl heißt „am Leben erhalten", „das körperliche Leben retten", „gesund machen" (vgl. z. B. Mk. 3, 4), wie retten, Heil spenden im religiösen Sinne, und ἰᾶσθαι, das ebenso wohl gesund machen, wie Sünden vergeben bedeutet Psalm 6, 2; 29 (30), 3; 40 (41), 3: ich sprach Herr, erbarme dich meiner, heile meine Seele, denn ich habe an dir gesündigt; 101 (103), 3f.: der dir alle deine Sünden vergibt und heilet alle deine Gebrechen; der dein Leben vom Verderben rettet, der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit; Jes. 6, 10. Den allgemeinen religionsgeschichtlichen Hintergrund für diese Anschauungen lernt man kennen in dem großen Werke von Graf Baudissin, Adonis und Esmun, bes. in dem Kapitel „Jahve der Erretter aus Krankheit und Tod" S. 385–402.

2. Wie groß das Verlangen und Interesse an menschlichen Heilanden zu jener Zeit war, das mögen die Sagenkreise lehren, die um die Person des Pythagoras, des Apollonius von Tyana und andrer „göttlicher Männer" sich gesponnen haben.

Mensch bewährt; es ist schlechthin selbstverständlich, daß diese Begriffe für Paulus Persönlichkeitsfarbe hatten, und daß er sie gegebenen Falls auch zu veranschaulichen wußte; speziell auf jüdische Hörer sind die Formeln gemünzt, daß Jesus „unter dem Gesetze gestanden hat", und daß er aus dem Samen Davids war (Gal. 4, 4; Röm. 1, 3).

Gerne wüßten wir, wie weit Paulus in dieser ersten Periode schon jene weittragenden Folgerungen aus seinem religiösen Grunderlebnis (S. 141 f.) vor Juden vorgetragen hat, von denen die Briefe an die Galater und Römer voll sind: die Ausschaltung des Gesetzes aus dem Heilsprozeß und die Lehre von der Erlösung vom Gesetze und von der alleinigen Heilsbedeutung des Glaubens. Auf diese Frage ist sehr schwer zu antworten. Diejenigen, welche annehmen, Paulus sei unmittelbar nach seiner Bekehrung der fertige Theologe gewesen, als der er uns in den über 20 Jahre später geschriebenen Briefen erscheint, müssen sie natürlich bejahen. Aber damit ist dann auch gegeben, daß Paulus vor Juden überhaupt nicht gepredigt haben kann, weil sie ihn ja nicht einen Augenblick angehört sondern gesteinigt hätten. Es sind daher auch meist dieselben Forscher, welche die Judenmission aus dem Leben des Paulus überhaupt streichen wollen. Aber dies ist eine Vergewaltigung der Quellen, zu der wir uns nicht verstehen können.

Dann bleibt freilich nur die Annahme übrig, daß Paulus wenigstens vor dem entscheidenden Kampf mit dem Judaismus, in dessen Folge er seine antinomistischen Gedanken bis zur äußersten Konsequenz entwickelt hat, noch eine breite Basis der Verständigungsmöglichkeit mit jüdischen Hörern besessen hat[1]. Wie sollen wir uns diese vorstellen?

In den Briefen finden wir neben einander zwei Gedankenreihen über das Gesetz, eine negativ-radikale und eine bis zu einem gewissen Grade konservativ-bejahende. Man hat die größte Mühe, beide mit einander zu vereinigen; sie sind auch in Wahrheit nicht ganz auszugleichen. Beide wurzeln in der Vergangenheit des Apostels, die radikale Gedankenreihe in der Zeit seines Kampfes um die Freiheit der Heidenchristen, die konservativere in der Zeit, da er den Juden ein Jude wurde, um die Juden zu gewinnen. Als Paulus zum letzten Mal nach Jerusalem kam, ward ihm als üble Nachrede seiner Gegner mitgeteilt: „du lehrst alle Juden unter den Heiden den Abfall von Mose, und sagst, sie sollten ihre Kinder nicht mehr beschneiden und nicht mehr in den Gebräuchen wandeln" (21, 21). Der Verfasser erzählt dann (21, 24), Jakobus habe ohne weiteres angenommen, daß dies Gerücht falsch sei, und Paulus habe zu seiner Widerlegung die Kosten für das Nasiräat der vier Judenchristen bezahlt. Bis heute noch ist Streit über die Geschichtlichkeit dieses Vorganges und dieser Auffassung von Paulus. Aber es scheint sich allmählich die Erkenntnis durchzusetzen, daß hier etwas ganz Richtiges, wenn auch vielleicht mit einer Übertreibung[2], erzählt ist. Hat Paulus wirklich den Juden in der Diaspora ge-

1. Dies muß man aber auch noch für später, für Thessalonich, Korinth und Ephesus annehmen.

2. Daß Paulus auch selber nach dem Gesetze wandle (21, 24b), scheint jedenfalls in dieser Allgemeinheit zu viel gesagt; diese Zuspitzung entspricht der Gesamtauffassung des Verfassers von Paulus (S. 107).

sagt, sie sollten vom Gesetz abfallen und ihre Kinder nicht mehr beschneiden? Man braucht nur die Frage so zu formulieren, um sie auch sofort zu verneinen. Dies ist nicht nur nicht bezeugt, sondern es ist auch ganz und gar undenkbar. Und es wäre auch keineswegs eine Konsequenz seines Evangeliums. So heftig er sich dagegen wehrt, daß den Heiden die Beschneidung und das Gesetz auferlegt wird, nicht sowohl weil es ein drückendes Joch wäre, als vielmehr wegen der dabei mitwirkenden Grundanschauung, daß die Heilserlangung von der Gesetzeserfüllung abhängig sei — so wenig hat er Anlaß, den Juden ihr Teuerstes und Heiligstes nehmen zu wollen. Er selbst weiß, was es bedeutet, nicht nur daß sie die Verheißung (Röm. 3, 2), auch daß sie das Gesetz haben (Röm. 9, 4), die Bünde und die Gesetzgebung und den Kultus und die Verheißungen! Denn — was man auch sagen mag — „das Gesetz ist heilig, und das einzelne Gebot heilig und gerecht und gut", es stammt „aus dem Geiste" Gottes, es ist „das Gesetz Gottes", enthält die ewig gültige und unumstößliche „Forderung Gottes", die unter allen Umständen „erfüllt" werden muß von den Menschen (Röm. 7, 12. 14. 22; 8, 4). Es bleibt dabei, daß die, welche das Gesetz haben, durch das Gesetz zur Verantwortung gezogen werden, und die Frage lautet, ob sie das Gesetz getan haben (Röm. 2, 12f. 25). Wie sollten die, welche „die Inkarnation der Erkenntnis und Wahrheit im Gesetze besitzen" (2, 20), dazu kommen, diesen Schatz für nichts zu achten und wegzuwerfen? Es bleibt ein hoher Vorzug (Röm. 3, 1; 9, 4f.), Jude zu sein, und die Beschneidung ist ein Vorteil (Röm. 2, 25), freilich nur wenn sie mit Herzensbeschneidung und wirklicher Gesetzeserfüllung verbunden ist. Was Paulus bekämpft, ist nur das blinde Vertrauen auf den Besitz des Gesetzes und der Beschneidung, jenes „wir haben Abraham zum Vater", das schon der Täufer als das Hindernis wahrer Buße ansah, jene Gottes Güte und Langmut verhöhnende Sicherheit dem Gerichte gegenüber (Röm. 2, 4), wo doch das Tun dieser Vertrauensseligen sie mit Sicherheit dem Gericht überliefern muß,

Denn das freilich hat Paulus gewiß auch schon in seiner ersten Periode verkündigt, daß, wie einmal die Menschen und auch die Juden sind, die Taten, die das Gesetz fordert, nicht vorhanden sind, und daß das Gesetz, auf die sie vertrauen, ihnen zum schrecklichen Spiegel werden wird, an dem sie ihre Sünde erkennen werden (Röm. 3, 20b). Das Tragische ist, daß das Gesetz gegenüber der menschlichen Sündhaftigkeit, die im Fleische sitzt, versagt; es ist zu schwach, die Macht der Sünde zu überwinden (Röm. 8, 3); gewiß — es war dazu bestimmt, Leben zu schaffen (Röm. 7, 10), aber es hat sich als unfähig dazu erwiesen (Gal. 3, 21). Das ist derselbe Gedankengang, der im 4. Esra-Buche einen erschütternden Ausdruck gefunden hat (4, 19ff.): nachdem die Gesetzgebung auf dem Sinai geschildert ist,

um dem Samen Jakobs Gesetz zu geben
und dem Geschlechte Israels Gebot,

heißt es weiter: „Aber du nahmst das böse Herz nicht von ihnen, daß dieses Gesetz in ihnen Frucht trüge. Denn um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und unterlag, und ebenso alle, die von ihm geboren sind. So ward die Krankheit dauernd: das Gesetz war zwar im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keime".

Unter den Schriftworten, mit denen Paulus sein Evangelium begründet, kehrt eins an wichtigster Stelle (Gal. 2, 14; Röm. 3, 20) zweimal wieder, nämlich Ps. 143, 2:

aus Werken des Gesetzes „wird kein Fleisch gerecht werden vor ihm".

Bemerkenswert ist, daß die Worte „aus Werken des Gesetzes" nicht in der Psalmstelle vorkommen; Paulus aber behandelt sie so, als ob auch sie Schriftworte wären. Das ist haggadische Interpretation; die Ergänzung ist hier um so auffallender, als grade auf diesen frei hinzugefügten Worten die Last des Beweises ruht; aber dies ist gerade die Art schriftgelehrter Exegese, die wir auch sonst beobachten[1]. Die Gleichmäßigkeit, mit der das an beiden Stellen geschieht, zeigt, daß Paulus gewohnt war, diese ergänzende Erklärung hinzuzufügen; es wird eine Hauptbeweisstelle für ihn gewesen sein. Was aber bedeutet sie?

Wenn wir sie von der Höhe der paulinischen Entwicklung aus lesen, sind wir geneigt, sie als eine prinzipielle Erklärung zu verstehen: kein Fleisch soll auf Grund von Gesetzeswerken die Rechtfertigung erlangen; dies ist nicht der Weg, den Gott mit der Menschheit vorhatte; er will, daß sie auf andre Weise zum Heil komme. Wenn wir sie aber z. B. im Zusammenhang von Röm. 3, 20 lesen, wo soeben die Tatsächlichkeit der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit auch aus der Schrift konstatiert ist, kann man sie kaum anders verstehen, denn als eine empirische Erkenntnis: wenn das die Lage der Menschen ist, nun, dann wird es eben niemals dahin kommen, daß einer auf Grund von Erfüllung des Gesetzes als Gerechter anerkannt wird; „für den Menschen als solchen ist die Erfüllung des Gesetzes schlechthin unerreichbar". Man kann zweifeln, ob Paulus jemals zwischen diesen beiden Auffassungen des Satzes scharf unterschieden hat; jedenfalls würde er zur Zeit des Galaterbriefes im Stande gewesen sein zu sagen: das, was nun einmal Tatsache ist, das sollte auch so sein, es war so der Wille Gottes. Aber sicher hat er auch den rein empirischen Sinn nicht verschmäht, und wir dürfen ohne Weiteres annehmen, daß er ihn Juden gegenüber in erster Linie hervorgekehrt hat: wir sind alle in gleicher Verdammnis, denn keiner von uns wird durch den größten Gesetzeseifer jemals erreichen, daß er in Gottes Augen als gerecht dasteht. In diesem Zusammenhang hat die großartige Schilderung von der Doppelnatur des Menschen ihren Platz, von dem Zwangsgesetz der Sünde in den Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze der Vernunft und dem Gesetze Gottes (Röm. 7, 13–25). Auf diesem Punkte hatte er selbst ausreichende Erfahrungen gesammelt, und es kann kaum ein Zweifel sein, daß Paulus mit dieser tragischen Erkenntnis, daß das heilige Gesetz auch dem eifrigsten Juden nicht zur Seligkeit zu helfen vermag, in der Judenmission nicht zurückgehalten hat.

Dagegen kann man sich kaum denken, daß er die weitergehenden Spekulationen, wonach das Gesetz zur Mehrung und Steigerung der Sünde gegeben, daß es ein Werkzeug der Dämonen sei, um die Menschen in der Knechtschaft zu halten, daß Christus es beseitigt habe, – daß er all diese, ein jüdisches Gemüt tief verletzenden Theorieen schon damals in der Synagoge vorgetragen haben sollte.

Es fragt sich auch, ob er vor dem Streit mit den Judaisten schon den

1. Z. B. sind auch 1. Kor. 15, 45 die eigentlich entscheidenden und beweisenden Worte „der letzte Adam zu einem lebenschaffenden Geiste" frei hinzugefügt.

scharfen Gegensatz „nicht Werke des Gesetzes sondern Glaube" und „Glaube allein" schon so formuliert hat, wie er im Galaterbrief und Römerbrief vorliegt. Daß er freilich die Formeln „Glauben" und „Werke" schon gebraucht hat, ist sehr wahrscheinlich. Man kommt immer wieder zu der Vermutung, daß diese abgeschliffenen Streitbegriffe nicht erst von Paulus oder gar von dem Verfasser des Jakobusbriefes (2, 14–26) geschaffen sind, sondern daß beide sie schon vorgefunden haben[1]. Es ließe sich wohl denken, daß Paulus zu Zeiten, jüdischen Hörern gegenüber, den Glauben, dessen beseligende Heilswirkung er erfahren hatte (S. 142f.), als die Ergänzung oder Vollendung des Gesetzesstrebens, durch die erst das Ziel voll zu erreichen wäre, hingestellt hätte. Jedenfalls kann man die Worte an Petrus Gal. 2, 15. 16 so verstehen. Nachdem er mit Petrus den gemeinsamen Boden der Verhandlung festgestellt hat: „wir sind" ja beide „von Geburt Juden und nicht Sünder aus den Heiden" (wir wissen, was wir dem zu danken haben) – fährt er fort: „da wir aber" aus Erfahrung (oder etwa gar schon aus der Schrift? Ps. 143, 2?) „wissen, daß ein Mensch nicht gerechtgesprochen wird auf Grund von Gesetzes-Werken, es sei denn durch Glauben an Jesus Christus". . . Wenn man vom Standpunkt des späteren Paulus aus diese Worte interpretiert, ist man in Versuchung, jenes „es sei denn" oder „außer" (ἐὰν μή) zu verstehen als einen lässigen Ausdruck für „sondern vielmehr". Nimmt man es aber ganz wörtlich und hält man für möglich, daß Paulus die Worte auf das noch jüdische Niveau des Petrus eingestellt habe, so wäre gesagt, daß zu dem emsigen Tun der Gesetzeswerke, das ja nun doch einmal nicht zum Ziele führt, der Glaube als eine unerläßliche Bedingung hinzukommen müsse; schließlich muß der Mensch doch auf die Gnade vertrauen und sich ihr hingeben. Wie es mit der Auslegung dieser Stelle stehen möge – kein Zweifel kann sein, daß Paulus zu jeder Zeit, vor Juden wie vor Heiden, von dem Glauben in diesem Sinne als dem schließlich allein Rettenden kräftigst Zeugnis abgelegt hat, sehr wahrscheinlich, daß er von jeher die Habakuk-Stelle (2, 4) „der Gerechte wird das Leben haben aus Glauben" (Röm. 1, 17) als leuchtendes Schriftzeugnis verwertet, und sich auf das auch sonst benutzte Beispiel des Glaubens Abrahams[2] (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3; Jak. 2, 23) berufen hat. Die begeisterte Schilderung des Glaubens Abrahams, der Gott auch das Unmögliche zutraute, im Römerbrief (4, 17–22) ist gewiß ein Nachklang häufiger Verwendung in der Predigt. Und daß er, der durch Gottes Gnade alles war, von dieser Gnade als dem eigentlichen Wesen und Willen Gottes auch unter Juden mit Hoffnung auf Verständigung reden konnte – wer wollte das bezweifeln?[3].

1. Sie finden sich z. B. 4. Esra 9, 7: Alle aber, die dann gerettet sind . . um ihrer Werke willen oder um des Glaubens willen, den sie bewahrt haben . .; 13, 23: Er wird die in Drangsal Gefallenen bewahren, wenn sie Werke haben und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen. – Freilich sind sie hier noch nicht in Gegensatz gebracht, aber das „oder" deutet doch auf die Möglichkeit eines „entweder – oder". Vor allem vgl. Apok. des Baruch 54, 16: in Wahrheit trägt der, der gläubig ist, Lohn davon; 54, 21: du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben. Vgl. auch Bousset, Rel. d. Judentums S. 225f.

2. 1. Makk. 2, 52; Buch d. Jubil. 17, 15. 18; 4. Makk. 16, 22; Philo quis rerum 90ff. nobilit 216. 218.

3. Vgl. Röm. 2, 4 Mißachtest du den Reichtum von Güte und Nachsicht und Langmut

So dürfen wir gewisse Grundzüge seiner späteren Heilslehre auch schon in der ersten Periode seiner Judenmission bei ihm voraussetzen.

3. Die Heidenpredigt hat natürlich einen Grundstock von Gedanken gemeinsam mit der Verkündigung vor Juden — schon deshalb, weil zum großen Teil beides sich deckte: die Synagogenpredigt erreichte nicht nur Juden, sondern — in den Proselyten — auch den empfänglichsten Teil des Heidentums.

So finden wir denn in jener kurzen Zusammenfassung der Missionspredigt 1. Thess. 1, 9. 10, daß die bekehrten Heiden gelernt haben, zu „warten auf den Sohn Gottes vom Himmel her, den er von den Toten erweckt hat, auf Jesus, der uns rettet vor dem kommenden Zorn". Hierin ist alles enthalten, die Verkündigung des nahen Gerichtes, das Vorhandensein eines Retters (Phil. 3, 20), seine Beglaubigung (Apg. 17, 31) durch das Wunder der Auferweckung. Am „Tage des Herrn" wird er, der jetzt noch verborgen ist, sich enthüllen (1. Kor. 1, 7), und dann werden sie bei ihm sein allezeit (1. Thess. 4, 17), um am Reiche Gottes und seiner Herrlichkeit (1. Thess. 2, 12), am Gericht über die Welt und die Engel (1. Kor. 6, 2 f.) teilzunehmen. Dazu aber bedarf es eines radikalen Bruches mit der sündigen Vergangenheit, da Sünder an Gottes Herrschaft nicht teilnehmen können (1. Kor. 6, 9; Gal. 5, 21)[1]. Um diese Gedanken und Forderungen eindringlich und erfolgreich zu machen, dazu bedurfte es natürlich vor den aus allen Völkern und Religionen gemischten Hörern der griechisch-römischen Soldaten-, Handels- und Hafenstädte, die Paulus mit Vorliebe aufsuchte, in noch erhöhtem Maße des Einsetzens der ganzen religiösen Persönlichkeit (S. 163). Denn ihnen lag der Gedanke, daß die Zeit dieser Welt abgelaufen sei, im ganzen unendlich fern; gegen Bußpredigten war das Ohr schon einigermaßen abgestumpft durch die mancherlei Volks- und Wanderprediger, die sich auf den Straßen griechischer Städte hören ließen. Insbesondre wissen wir jetzt, daß auch das große Stichwort der christlichen Missionspredigt „Heil, Rettung" (*σωτηρία*) und der Ruf zur „Buße" (*μετάνοια*) keine ganz neuen Klänge in jener Welt waren[2]. Um so schwieriger war es, bei den Hörern die Stimmung zu wecken,

---

bei Gott, und merkst nicht, daß Gottes Güte dich zur Buße treiben will? 4. Esra 7, 132 ff.: Herr ich weiß doch, daß der Höchste gegenwärtig der Barmherzige heißt, weil er sich derer erbarmt, die noch nicht in die Welt gekommen sind, der Gütige, weil er gegen die, die nach seinem Gesetze wandeln, gütig ist; der Langmütige, weil er den Sündern als seinen Geschöpfen Langmut erweist; der Mildtätige, weil er lieber schenken als fordern will; der Gnadenreiche, weil er gegen Lebende, Vergangene und Zukünftige an Gnaden so reich ist; und wäre er es nicht, so käme die Welt samt ihren Bewohnern niemals zum Leben; der Freundliche, denn wenn er nicht freundlich verstattete, daß die Sünder ihrer Sünden los und ledig würden, so könnte nicht der zehntausendste Teil der Menschen zum Leben gelangen; und der Verzeihende, denn wenn er nicht den Geschöpfen seines Wortes verziehe und die Fülle ihrer Übertretungen tilgte, so würden vielleicht aus der unzählbaren Menge überbleiben nur ganz wenige!

1. Die beiden zuletzt genannten Stellen, die viel Ähnlichkeit mit einander haben, klingen wie formelhafte Sätze aus einer Art Missions-Katechismus.

2. Hier ist vor allem die „Bußpredigt" im hermetischen Traktat Poimandres zu nennen (Reitzenstein S. 337): „Und ich begann den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit und Erkenntnis zu predigen (*κηρύσσειν*): O ihr Leute, erdgeborene Menschen, die ihr euch der Trunkenheit und dem Schlaf ergeben habt und der Gottlosigkeit (so dürfte man

daß es nun wirklich Ernst sei, und daß die Wolke des „kommenden Zorns" schon bereit sei, sich zu entladen.

Wir können verstehen, daß den Aposteln oft angst und bange gewesen ist, wenn sie in eine neue Stadt kamen, wie sie die im Taumel und Stumpfsinn dahinlebenden Massen aus ihrem Rausch oder ihrer Gleichgültigkeit aufwecken sollten zur Nüchternheit und Selbstbesinnung (1. Thess. 5, 6; 1. Kor. 15, 34), zum Erwachen und zu dauernder Wachsamkeit (1. Thess. 5, 6 f.; Röm. 13, 11 ff.) dem nahen Ende gegenüber. Man denke, wie ein Bußprediger von heute empfinden würde, dem die Aufgabe gestellt wäre, die Bevölkerung unserer Großstädte von der Nähe des Weltgerichts zu überzeugen. Nicht ganz so hoffnungslos wie heute war damals die Aufgabe; denn stärker als heute scheint, wenigstens in manchen Kreisen, das Verlangen nach Erlösung und Entsündigung, nach einem festen und gewissen Grund des Heils gewesen zu sein. Aber freilich — wie heute, so gab es auch damals viele Ärzte, die die Krankheit der Zeit zu heilen versprachen. Da war vor allem die unmittelbar packende Verkündigung der kynisch-stoischen Wanderprediger, die den Scheinwert der sogenannten Güter des Lebens so überzeugend klar zu machen und das wahre Gut der inneren Seelenfreiheit so verlockend anzupreisen wußte; ja nicht nur das: sie verstand, die Menschen höchst praktisch anzuleiten und zu erziehen zur Genügsamkeit, Selbstbeherrschung und Übung in allem Guten[1]. Da waren die neupythagoäischen Apostel

---

ἀγνωσία τοῦ θεοῦ Unkenntnis Gottes vielleicht beinahe übersetzen), werdet nüchtern (vgl. 1. Kor. 15, 34 *ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε. ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν*; 1. Thess. 5, 6 *γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν*); hört auf im Rausch zu taumeln, in sinnlosen Schlaf verstrickt". „Warum habt ihr erdgeborene Menschen euch dem Tode hingegeben, da ihr ja Macht hättet, die Unsterblichkeit zu genießen? Tut Buße (*μετανοεῖτε*), ihr Gefährten des Irrsals (*πλάνης*), Genossen des Irrtums (*ἀγνοίας*); reißt euch los von dem „finstern Licht", laßt die Vergänglichkeit dahinten und ergreift die Unsterblichkeit" (2. Petr. 1, 4 *ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ φθορᾶς*). Und die einen von ihnen hatten ihren Spott, gingen fort und ergaben sich dem Wege des Todes, die andern aber baten, indem sie sich mir zu Füßen warfen, ich möchte sie unterweisen (vgl. Apg. 17, 32). Ich aber ließ sie aufstehen und ward dem Menschengeschlecht ein Führer, indem ich es die Art und Weise lehrte, wie und in welcher Weise sie selig werden könnten (*σωθήσονται*). Und ich „säete" ihnen die Worte der Weisheit (Mk. 4, 4), und sie wurden genährt mit ambrosischem Wasser". Ein andres hermetisches Stück (VII oder VIII) lautet: „Wohin laßt ihr euch treiben, ihr Menschen, trunken, die ihr den Rauschtrank der Gottlosigkeit (*ἀγνωσίας*) geschlürft habt, den ihr ja nicht vertragen könnt, sondern ihn alsbald wieder ausbrecht? Haltet ein, werdet nüchtern, schaut empor mit den Augen eures Herzens, und wenn ihrs nicht alle könnt, so doch die dazu im Stande sind. Denn das Übel der Gottlosigkeit (*ἀγνωσίας*) überschwemmt und richtet die im Leibe eingekerkerte Seele zu Grunde, indem sie sie verhindert, in den Häfen des Heils (*σωτηρίας*) zu ankern. Laßt euch doch nicht von dem gewaltigen Strom fortreißen (Hebr. 2, 1), benutze den Ebbestrom, wer da kann, um den Hafen des Heils zu erreichen; und wenn ihr dort Anker geworfen habt, so sucht euch einen Führer, der euch an die Pforten der Erkenntnis führen kann, wo das strahlende Licht ist, die „reine Finsternis", wo niemand trunken ist, sondern alle nüchtern sind, da sie mit dem Herzen aufschauen zu dem, der sich schauen lassen will".

1. Vgl. Wendland, hellenistisch-römische Kultur S. 75 ff. 82: „Diese Prediger fühlen sich als Träger einer höheren Mission und göttliche Sendboten, welche die Menschheit zu beobachten und zu beaufsichtigen haben, als Ärzte, die sich der kranken Menschheit annehmen müssen". S. 85: „Es gilt die Menschen aus ihrem vielgeschäftigen, nichtige

der Askese und des Vegetarianismus, die Astrologen, die durch die von ihnen dargebotene Erkenntnis die Menschen von dem Seelendruck des Fatums zu befreien verhießen[1]. Vor allem ist hier zu nennen das mannigfaltige Angebot orientalischer Religionen mit fremdartig-reizvollen Kulten, geheimnisvollen Lehren und kräftigen Weihen, die für jedermann etwas boten[2]. Es ist erstaunlich, daß die Apostel angesichts so massenhafter Mitbewerber um die Volksseele nicht den Mut verloren haben, und ein Zeichen für die Festigkeit und Klarheit ihrer Überzeugung, daß sie es dennoch gewagt haben, gerade die geistig und rednerisch verwöhnte hauptstädtische Bevölkerung aufzusuchen. Ein unschätzbares Dokument für die Stimmung des Apostels ist die Aussage 1. Kor. 2, 1–5, daß er in Korinth mit vollem Bewußtsein darauf verzichtet habe, es den Rednern und Philosophen von Profession gleichzutun, daß er den Wahrheitsbeweis für seine Sache ganz dem Geiste Gottes überlassen hat. Das bedeutet in unserer Sprache,

---

Ziele verfolgenden Treiben zurückzuführen auf die eine allein wichtige Sorge um ihre Seele und um ihr wahres Heil. So treten denn in den Vordergrund dieser erzieherischen Einwirkung die eindringlichen Fragen, die den Menschen zur Selbstbesinnung, zur Erkenntnis seines wahren Wesens und seiner Bestimmung führen, ihm den Anstoß zu einer neuen sittlichen Entwicklung geben sollen. Wer bist du, wozu bist du bestimmt und berufen? (Epiktet II, 10; I, 6, 25; III, 1. 22. 23; 16. Aurel VIII, 52; Sen. ep. 41, 7ff. 82, 6; Persius III, 67). Worin suchst du dein wahres Gut? Die Betonung des Wertes der Seele und eines ihr tiefstes Sehnen befriedigenden Innenlebens gegenüber der sinnlich fleischlichen Natur und der zerstreuenden Einflüsse der Welt, die Schätzung der das Glück im Innern suchenden Unabhängigkeit . ., die energische Antithese der wahren Werte und der Scheinwerte setzt sich zum Ziel eine innere Wiedergeburt (Sen. ep. 6 transfigurari, 53, 8; 94, 48; M. Aurel VII, 2 *ἀναβιῶναι*), die Herrschaft des besseren Ich, eine Entscheidung herbeizuführen, die oft als Wahl zwischen zwei Wegen (O. Jahn zu Pers. III, 56; Norden, Kunstprosa S. 467. 477. Diogenes' Brief 30 und 12; G. Heinrici, Beiträge III, 1905 S. 89) dargestellt wird. Aber diese Bekehrung ist nur der Beginn eines fortgesetzten Prozesses der Erziehung und Selbsterziehung, der oft in durchgeführtem Vergleiche mit der Genesung des Kranken, mit einem zu immer entscheidenderen Siegen führenden Kampfe verglichen wird (Wendland, Quaestiones Musonianae S. 12, Zeller III, 1[3] S. 767. Sen. ep. 59, 7. E. Weber, Leipziger Studien X, S. 136ff. 178. Gerhard, Phoenix von Kolophon S. 191)". Unwillkürlich stellen sich in dieser Schilderung der heidnischen Bußpredigt christliche Ausdrücke wie Bekehrung, Wiedergeburt usw. ein. Die Versuchung liegt nahe, diese Schrittmacher und Konkurrenten der christlichen Predigt ihr anzugleichen; darin liegt die Gefahr einer Verschiebung der Akzente. Wir kommen später darauf zurück.

1. Vgl. Vettius Valens V, 9 (Kroll p. 220, 19ff.): „Diejenigen, die durch das Studium der Vorhererkenntnis der Zukunft und der Wahrheit eine nicht zu knechtende, freie Seele gewonnen haben, sie verachten die Tyche und hängen ihr Herz (*οὐ προσκαρτεροῦσιν*) nicht an die Hoffnung; sie fürchten den Tod nicht und führen ihr Leben in Seelenruhe, da sie ihre Seele zur Tapferkeit geschult haben: weder jubeln sie im Glück noch lassen sie sich durch Unglück beugen, sie lassen sich genügen an dem, was der Tag gibt (*ἀρκοῦνται τοῖς παροῦσιν*)."

2. „In der dramatischen Ausgestaltung dieser Kulte, in ihrem Reichtum an Liturgieen, Sühnemitteln und Symbolen findet die Phantasie eine Fülle von Anregungen und sinnlichen Reizen, die besonders das weibliche Geschlecht angelockt haben. Dieser Stoff vermag die Superstition der naiv Gläubigen und den Verstand der Verständigen, der alles mögliche in ihn hineindenken konnte, zu befriedigen. Die Reinigungen und Kasteiungen, von den einen als magisch wirksame Mittel, von den andern als Antrieb sittlicher Erneuerung gefaßt, stillten die Sehnsucht nach Erlösung und Erhebung der Seele. Offenbarungen geben sichere Garantieen der Heilsgewißheit und des seligen Lebens im Jenseits". (Wendland, Kultur S. 153f.).

daß er sich von seiner Heilsgewißheit hat tragen lassen, daß er ganz unmittelbar das gab, was in seinem Herzen lebte, und daß dann eine ihm selbst wunderbare Energie und Freudigkeit über ihn kam, die ihm Worte und Überzeugungskraft lieh, wozu er bei kühler Überlegung und Vorbereitung nicht fähig gewesen wäre. In diesem Enthusiasmus hat er es gewagt, die unerhörten Dinge, von denen er zu reden hatte, Kreuz und Auferstehung Christi, den himmlischen Herrn und Heiland ganz unvermittelt als eine frohe Botschaft, die sich an das Innerste des Menschen wendet, hinzustellen, in dem felsenfesten Vertrauen, daß der Geist diejenigen erwecken werde, die Gott zum Heile bestimmt hat (1. Thess. 1, 4 f.; Apg. 13, 48).

Es ist anzunehmen, daß die heidnischen Zuhörer der Predigt des neuen Heilsgottes nicht so großen Widerstand entgegengesetzt haben, wie die Juden; zunächst werden sie diesen Kyrios als eine sehr erwünschte und dankbare Erweiterung des Pantheons begrüßt haben.

Das Haupthindernis für die Annahme des neuen Glaubens war seine vollkommene Ausschließlichkeit und Intoleranz gegen alle anderen Religionen, seine Verbindung mit dem strengsten Monotheismus. Serapis konnte man verehren, ohne dem Vater Zeus untreu zu werden, und wer dem „Heiland" Asklepios für gnädige Heilung ein Opfer gebracht hatte, dem war nicht verwehrt, auch andern Göttern oder gar allen Göttern obendrein seinen Dank abzustatten. Aber wer sich diesem „Herrn" zu eigen geben wollte, der mußte den alten Göttern den Rücken wenden und sie für Götzen (εἴδωλα) ansehen, er mußte sich bekehren zu dem „lebendigen und wahrhaftigen Gott" (1. Thess. 1, 9); ja, dies Kennenlernen des wahren „Gottes" erscheint gelegentlich als die Hauptsache am Christwerden (Gal. 4, 8; 1. Thess. 4, 5).

Mit der Predigt des Monotheismus tritt die christliche Mission als völlige Parallel-Erscheinung, ja in Wettbewerb, neben die Propaganda der jüdischen Synagoge; gelegentlich — wie in Korinth (Apg. 18, 7) — Wand an Wand mit jener. Was hier und dort gepredigt wurde, war oft gewiß völlig gleichlautend, zumal auch die christlichen Missionare von Anfang an die Bücher des alten Bundes verlesen, ihre Texte zugrunde gelegt und als Beweismaterial benutzt haben werden. Kein Wunder, daß lange Zeit hindurch die Christen nur als eine Spielart der Juden betrachtet worden sind.

Aber die Verwandtschaft ging noch über die gemeinsame Schriftgrundlage hinaus. In der jüdischen Propaganda hatte sich im Laufe der Jahrhunderte ein reicher Schatz von Beweismaterial gegen Polytheismus und Götzendienst, für einen rein geistigen Kultus des einen und höchsten Gottes aufgehäuft, von dem wir in den apologetischen Schriften des Judentums erhebliche Bruchstücke kennen lernen[1]. Es ist nun neuerdings gezeigt worden, daß eine Fülle dieser Argu-

1. In Betracht kommen hier vor allem die klassischen Dokumente des Kampfes gegen den Bilderdienst: Ps. 115, 48 (LXX: 113, 12–16): die Götter der Heiden sind Silber und Gold, Werke von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht (1. Kor. 12, 2), sie haben Augen und sehen nicht usw. Ferner Jes. 44, 9–20 die Schilderung, wie der Handwerker oder Künstler das Götterbild aus den Abfällen des Nutzholzes herstellt. Sodann zwei hellenistische Stücke: die Epistel Jeremiae (Übersetzung bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I, S. 226–230), die wir ganz ausschreiben müßten, um den Eindruck

mente, Beispiele, rhetorischen Wendungen der jüdischen Propaganda genau entsprechen und höchst wahrscheinlich einfach herübergenommen sind aus der griechischen Aufklärung[1]. Die Gedanken, mit denen griechische Philosophie, vor allem

---

zu geben; refrainartig kehrt hier immer wieder das spöttische: die goldenen und silbernen und hölzernen Götter! Erkennet doch, das sind keine Götter, also fürchtet sie nicht! Und nun werden in monotoner Wiederholung die Spottargumente gehäuft: Werke von Menschenhand, geschmückt wie eine putzsüchtige Jungfrau, täglich muß der Staub von ihnen abgewischt werden, vor Rost und Mottenfraß können sie sich nicht schützen, gegen Räuber können sie sich nicht wehren, gegen Diebe müssen sie durch Schloß und Riegel geschützt werden, die Fledermäuse und Vögel setzen sich auf sie, sogar die Katzen; sie können niemandem helfen, denn sie können sich selbst nicht helfen. Z. T. wörtlich dieselben Dinge im Buch der Jubiläen 12, 2f.: Was für Hilfe kommt uns von diesen Götzen, die du verehrst und vor denen du niederfällst? Denn in ihnen ist kein Geist (Ep. Jer. 24), sondern sie sind stumm (Ep. Jer. 24; 1. Kor. 12, 2), und eine Verirrung des Herzens sind sie, verehrt sie nicht! .. Sie sind der Hände Werk und auf den Schultern tragt ihr sie (Ep. Jer. 3), von ihnen kommt euch keine Hilfe, sondern große Schmach denen, die sie verehren, verehrt sie nicht! Das zweite hellenistische Dokument ist die Weisheit Salomos, besonders wichtig, weil Paulus sie unzweifelhaft gekannt hat. In dem Abschnitt 13, 10–14, 1 kehren die Gedanken aus Jes. 44 und der Ep. Jeremiae wieder: Jammervoll und tot sind die Hoffnungen derer, die das Werk von Menschenhand ihre Götter genannt haben, Gold und Silber, Gebilde des Handwerks und Abbilder von lebenden Wesen, oder einen wertlosen Stein, die Arbeit einer Hand aus grauer Vorzeit. Oder wenn ein Holzschnitzer ein tragbares Stück Holz herausfägt, dann sachkundig die ganze Rinde rings herum abschabt und kunstgerecht ein brauchbares Gerät zum Dienste des täglichen Lebens herstellt, so verwendet er die Abfälle von der Arbeit, um sich Speise zu bereiten, mit der er sich sättigt. Und was davon wieder abfällt und zu nichts zu brauchen ist, ein krummes und mit Knoten durchwachsenes Holzstück, das nimmt er und schnitzt daran sorgfältig in seinen Mußestunden, und mit geübtem Kunstsinn macht er ein Bild daraus, macht es ähnlich einer Menschengestalt oder gestaltet es einem gewöhnlichen Tiere gleich, schmiert Mennig darauf und macht seine Oberfläche rot mit Schminke, und jeden Flecken daran verschmiert er. Dann macht er ihm ein hübsches Häuschen und stellt es auf an der Wand, wo ers mit Eisen befestigt. So trägt er Sorge, daß es nicht herunterfällt, denn er weiß ja: es kann sich selbst nicht helfen, ist ja nur ein Bild und bedarf selbst der Hilfe. Für sein Vieh und seine Weiber und Kinder betet er und schämt sich nicht, das Seelenlose anzureden; um Gesundheit ruft er das Schwache an, um Leben bittet er das Tote, um Hilfe fleht er ein Ding an, das sich selber keinen Rat weiß, wegen der Reise ein Wesen, das nicht mal einen Schritt gehen kann, für sein Geschäft und Handwerk und den Erfolg seiner Hände bittet er um Kraft das, was ganz kraftlos mit seinen Händen ist. Da unternimmt jemand eine Seefahrt und will die wilden Wogen durchkreuzen, da ruft er ein Stück Holz an, das gebrechlicher ist als das Fahrzeug, das ihn trägt. Ferner 14, 8; 16, 15 f. dieselben Gedanken wie Ps. 115, 4 ff. Sibyll. III, 586–90 (bei Kautzsch, A. Ps. II, 196). Dazu kommen die literarischen Apologieen des Judentums wie der sogen. Brief des Aristeas (Kautzsch, A. Ps. II, S. 16) § 134–138, Philo und Josephus. Ersterer bringt in seiner Schrift über das beschauliche Leben (M. p. 472, Conybeare p. 30) das bekannte Argument, daß die Götterbilder aus denselben Stoffen verfertigt werden, aus denen man auch Wasserkrüge und Fußwannen und allerlei nicht gerade hochgeachtetes Gerät macht, das man lieber zu nächtlichen Verrichtungen braucht, als am Tage; aber auch viele andere stehende Argumente finden sich verstreut in seinen Werken, man lese besonders de decalogo II, § 52–81 (Übersetzung von L. Cohn, Die jüdisch-hellenistische Literatur), besonders § 74 erinnert ganz an Psalm 155 und die Ep. Jeremiae; vgl. die Zusammenstellung bei J. Geffcken S. XXIV–XXIX. Ferner Josephus Schrift gegen Apion II, § 236–249.

1. Joh. Geffcken, Zwei christliche Apologeten 1907, namentlich die Einleitung S. IX–XLIII.

die Stoiker, Epikureer und Skeptiker[1] die Mythen und Riten der griechischen Volksreligion verspotteten und bekämpften, wurden in der Hand der Juden zu Waffen im Kampfe gegen das Heidentum. Aus diesem griechisch-jüdischen Arsenal haben wieder die alten Christen ihr Rüstzeug entlehnt. Besonders deutlich ist das zu erkennen bei den literarischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Aristides, Justin u. a., bei denen diese griechisch-jüdischen Argumente in merkwürdiger Monotonie und Beharrlichkeit wiederkehren. Auch für die dazwischen liegende Periode der mündlichen Missionspredigt müssen wir vermuten, daß ihre Polemik mit denselben Stoffen und Formen gearbeitet hat, auch soweit wir es nicht aus dem N. T. beweisen können. Denn wir haben, wie gesagt, nur ganz außerordentlich geringe Reste der wirklich gehaltenen Missionspredigten. Aber wenn z. B. der Verfasser der Apostelgeschichte dem Paulus in Athen eine Rede vor griechischen Philosophen in den Mund legt, so kehren hier mit Recht die Stichworte aus jener Tradition wieder (17, 24–31): daß Gott nicht in Tempeln wohnt, die mit Händen gemacht sind[2], daß er nicht von Menschenhand sich be-

1. Vor allem ist hier Karneades zu nennen, dessen Gedankengänge besonders aus Ciceros Schrift über die Natur der Götter III. Buch und aus Sextus Empiricus' Werk gegen die Mathematiker IX. Buch zu erkennen sind. Insbesondre ist es die Polemik gegen die Götterbilder, in der dieselben Wendungen und Argumente wie bei den Juden vorkommen; daß die Götterbilder aus wertlosem Stoffe gefertigt sind (Horaz Sat. I, VIII, 1 ff. olim truncus eram ficulnus, inutile lignum, cum faber, incertus scamnum faceretne Priapum, maluit esse deum. Deus inde ego, furum aviumque maxima formido . . Seneca bei Augustin de civ. dei VI, 10: materia vilissima; daß sie von Handwerkern gemacht sind, die trotzdem geringer geachtet werden, als die Bilder (Seneca bei Lactanz div. II, 2, 14: die Götterbilder verehrt man . . die Handwerker, die sie gemacht haben, verachtet man), daß die Götter gestohlen werden können; (Lucian Jupiter confutatus 8: sie werden bestohlen und geplündert von den Tempelräubern, und in einem Augenblick können sie aus Reichen arm werden, ja viele sind schon eingeschmolzen worden, die von Gold oder Silber waren – wahrscheinlich war ihnen das so vom Schicksal bestimmt!). Sodann die Verspottung der Leidenschaften, Frevel und Liebeshändel der Götter; sie werden von der Poesie fleischlich (σάρκινοι) dargestellt (Philodem über die Frömmigkeit 31, 20); hiernach besonders Philo (de vit. cont. M p. 472) und Josephus c. Apionem II, § 242 ff.: die Götter werden bald als Unbärtige und Knaben, bald als Greise und Bärtige gedacht, andre als Handwerker, einer als Schmied, eine andre als Weberin, wieder ein andrer als Krieger, der sogar mit Menschen kämpft, andre als Zitherspieler oder Liebhaber des Bogenschießens; ferner ist die Rede von Aufruhr, der unter ihnen besteht und von Eifersucht wegen der Menschen, ja soweit geht es, daß sie nicht nur aneinander Hand anlegen, sondern sogar von Menschen verwundet klagen und Schmerzen leiden müssen. Was aber das allerunerbaulichste ist, ist es nicht lächerlich, daß sie fast allen zügellose geschlechtliche Verbindungen und Liebeshändel andichten, sowohl den männlichen wie den weiblichen Göttern? Ferner, auch die edelsten, ja sogar der oberste selber, der Vater, mag es mit ansehen, wie die von ihm Verführten und Geschwängerten in Haft geraten oder ertränkt werden, und er kann seinen eignen Sprößlingen nicht helfen, da er vom Geschick gefesselt ist, und doch kann er ihren Tod nicht ohne Tränen ertragen. Dasselbe oft bei den christlichen Apologeten z. B. Aristides Kap. 8, 2 ff.: Ehebrecher und Mörder, Jähzornige, Eifersüchtige, Wütende, Vater- und Brudermörder, Diebe und Räuber, Lahme und Verstümmelte und Zauberer und Rasende . . einige von ihnen sind gestorben, andre vom Blitz erschlagen usw.; und dann die lange Liste aller einzelnen Götter mit ihren Schandgeschichten, dazu Geffcken S. 60 ff.

2. Ein altstoisches Argument (Plutarch de stoic. rep. p. 1034 b). Zeno: man soll den Göttern keine Tempel bauen; ein Tempel, der nicht viel wert ist, ist auch nicht heilig; ein Machwerk von Architekten und Handwerkern aber ist nicht viel wert; dasselbe bei Clem. Strom. V, 11, 77 (vgl. S. 123).

dienen läßt, da er nichts bedarf[1], sondern vielmehr selber allen Wesen Leben und Atem und alles gibt, daß man nicht wähnen darf, die Gottheit sei dem Golde oder Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunstfertigkeit und Überlegung gleich[2]. Dieselben Töne klingen uns aber auch aus den Briefen des Paulus selbst gelegentlich entgegen, wenn er von den „stummen Götzen" (1. Kor. 12, 2) redet, oder sagt, daß die Galater früher Wesen gedient haben, die „ihrer Natur nach nicht Götter" sind, auch „die schwachen und armseligen Welt-Elemente" (Gal. 4, 8f.) sind, wenn sie auch bei Paulus noch eine besondere Bedeutung haben, Nachklang eines stehenden polemischen Kapitels[3]. Vor allem kommt hier Röm. 1, 18–23 in Betracht, wo gewisse Grundgedanken der Heidenpredigt in kondensiertester Form erscheinen, freilich auch in origineller Ausdrucksweise. Daß die, die mit ihrer Weisheit prahlten, Toren geworden sind[4] und die Herrlichkeit des unvergänglichen[5] Gottes mit Bildern von vergänglichen Menschen, Vögeln, Vierfüßlern und kriechendem Gewürm vertauscht haben[6], sind uns wohlbekannte

1. Die Bedürfnislosigkeit Gottes ist alte griechische Lehre: Xen. Mem. I, 6, 10; der Kyniker Diogenes (Diog. Laert. VI, 9, 105): der Götter Eigenart ists, daß sie nichts bedürfen. Neupythagoreer (Eus. Praep. IV, 13): Gott bedarf nichts. Philo, leg. all. II, § 1: er bedarf überhaupt nichts, denn er war von Anfang an allein. Aristides 1, 4; Justin I, 10. 13 u. a. vgl. Geffcken S. 38; E. Norden, Agnostos Theos S. 13f. nennt noch Eurip. Herc. 1346: *δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός* u. a.

2. Hierzu gibt es ungezählte Parallelen, z. B. Plutarch, de superst. p. 167d: sie gehorchen ehernen Bildwerken, und mit Bildsäulen und Wachsbildern stellen sie die Gestalten der Götter menschenähnlich dar, und solche Dinge bilden sie und schaffen sie und verehren sie; Philosophen aber und Staatsmänner verachten sie. Philo, de monarch. § 21f.

3. Die Weisheit Salomos sagt (13, 2), daß die Menschen Feuer, Wind, die schnelle Luft, den Kreis der Gestirne, das gewalttätige Wasser und die Leuchten des Himmels für die weltherrschenden Götter gehalten haben; derselbe Gedanke bei Philo de vita contemplativa M p. 472: die Verehrer von Erde, Wasser, Luft und Feuer, die sie Demeter, Poseidon, Hera, Hephästos nennen, diese Namen aber sind Erfindungen von Sophisten; besonders de decalogo § 66ff.; de monarch § 13: Manche haben Sonne und Mond und die andern Sterne für selbstherrschende Götter gehalten und sie für die Ursache aller Dinge erklärt; und sehr häufig bei den Apologeten, z. B. Aristides 3. 4; zu den Stoicheia rechnet er Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Winde, Sonne und Mond, dazu Geffcken S. 50.

4. Josephus weiß sehr wohl, daß die weisesten Griechen die Gesetzgeber getadelt haben, daß sie solche Meinungen über die Götter unter die Menge gebracht haben (c. Apionem II, 239), und daß sie über diese Dinge ihren Spott haben (§ 242).

5. Daß Gott unvergänglich (*ἄφθαρτος*) ist, ist schon stoische Lehre (Diog. Laert. VII, 70, 137); uns interessiert besonders das Wort des Antipatros von Tarsos (Plut. de stoic. rep. 38 p. 1051f.): Gott denken wir als ein seliges und unvergängliches und den Menschen wohltuendes Wesen (*ζῷον*); im Kerygma des Petrus (Clem. Al. Strom. VI, 5, 39), bei Aristides I, 4 u. ö. kehrt das natürlich wieder.

6. Der Tierdienst der Ägypter wird verspottet, besonders in der Alexandrinischen Weisheit Salomonis (16, 18), bei Aristeas (§ 138: die Ägypter haben ihr Vertrauen auf Tiere und zumeist auf kriechende und wilde gesetzt, beten diese an und opfern ihnen, den lebenden und wenn sie tot sind), bei Philo de decal. § 76ff. (Daß sie Stiere und Widder und Böcke verehren, hat ja noch einen gewissen Sinn, da dies nützliche und zahme Tiere sind, daß sie aber auch wilde Tiere, wie Löwen und Krokodile und Schlangen, Hunde, Katzen, Wölfe, und von Vögeln den Ibis und den Sperber und von Fischen teils ganze Körper oder Körperteile verehren, das ist der Gipfel der Lächerlichkeit). Die Polemik gegen das Heidentum pflegt in der Verhöhnung des Tierkultes zu gipfeln, so bei Aristides; dazu Geffcken S. 73.

Sätze; daß sie das Geschöpf statt des Schöpfers verehren, ein Satz, der ganz aus jüdischer Empfindung geschöpft ist[1]. Dagegen finden wir in der positiven Gotteslehre des Paulus, wie er sie hier andeutet, unverkennbare Spuren seiner Bekanntschaft mit weit verbreiteten griechischen Gedanken, die ihm freilich durch jüdische Vermittlung zugetragen sein mögen. So insbesondre, daß das „unsichtbare Wesen Gottes seit der Schöpfung der Welt an seinen Werken mit Hilfe der Vernunft erschaut werden kann, seine ewige Macht und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben". In diesem gedrängt vollen Satze ist wirklich fast jedes Wort und der ganze Gedankengang aus hellenistischer Quelle zu belegen[2]. Um so lehrreicher ist, wie er in V. 21 ganz in einen alttestamentlichen Ton fällt; er ist immer Jude und Grieche zugleich:

sie sind nichtig geworden in ihren Gedanken
und verfinstert wurde ihr unverständiges Herz[3].

1. Philo, de post. Caini § 101; op. mundi § 7: die Welt mehr als den Weltenschöpfer bewundern.

2. Die nächste Parallele, von der Paulus geradezu abhängig sein wird, ist Weish. Sal. 13, 1–7: Nichtig (*μάταιοι* vgl. Röm. 1, 21 *ἐματαιώθησαν*) sind alle Menschen ihrer Natur nach, denen die Erkenntnis Gottes fehlte und die aus dem Guten, was sie sahen, nicht den wahrhaft Seienden erkennen konnten und aus der Wahrnehmung des Kunstwerks den Künstler nicht erkannt haben . . . sie haben keine Verzeihung (*οὐ . . σύγγνωστοι*)". Der Gedanke selber aber, daß Gott aus der Natur als Werkmeister, Künstler, Schöpfer zu erkennen wäre, ist weit verbreitet. Philo de monarch. § 34 f.: „wer in diese wahrhafte „Großstadt", nämlich diese Welt eintritt, und nun schaut Gebirge und Ebene übervoll von Tieren und Pflanzen und immer wieder sich neu erzeugende Flüsse und daherströmende Bäche und sich ausbreitende Meere und milde Lüfte und den Wechsel der Jahreszeiten, ferner Sonne und Mond, die Führer von Tag und Nacht, und die Umläufe und Reigen der andern Planeten und Fixsterne und des gesamten Himmels, muß er nicht billiger, nein notwendiger Weise die Überzeugung eines Schöpfers und Vaters und außerdem auch eines Lenkers gewinnen? Kein Kunstwerk entsteht und geht von selbst; das Kunstvollste aber und Weiseste ist diese Welt; sie muß auf alle Fälle von einem guten und vollkommenen Weisen geschaffen worden sein. Auf diese Weise haben wir die Überzeugung vom Dasein Gottes gewonnen". Dies ist stoische Lehre (vgl. Zeller III, 1[3] S. 135, Anm. 5; Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 9–16), z. B. Seneca über die Vorsehung I, 1, 2–4: „es ist überflüssig zu beweisen, daß ein solches Werk nicht ohne Hüter bestehen kann, und daß dieser Kreis und Umlauf der Sterne nicht auf einen zufälligen Anstoß zurückgeht . ., daß diese unwiderstehliche Geschwindigkeit aus der Herrschaft eines ewigen Gesetzes hervorgeht . . daß diese Ordnung nicht einer irrenden Materie eigen sein kann; Dinge, die durch Zufall sich zusammengefunden haben, können nicht mit solcher Kunst zusammenhängen, daß das gewaltige Gewicht der Erde unbeweglich feststeht, umgeben von der Flucht des dahineilenden Himmelsgewölbes usw." Am frappierendsten ist die Parallele aus der von Posidonios Geist erfüllten Schrift „von der Welt" Kap. 6, daß Gott der Unsichtbare (*ἀθεώρητος*) an den Werken ersehen wird (*ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται*). Viele andere Parallelen in Lietzmanns Kommentar zum Römerbrief. Vgl. jetzt auch E. Norden, Agnostos Theos S. 24, der noch auf Xenophon, Memorab. IV, 12 hinweist und auf Philodem *περὶ εὐσεβείας* p. 71 Gomperz: *ἐν τοῖς Ξενοφῶ[ντος ἀπομνη]μονε[ύμ]α[σιν οὐχ] ὁρᾶσθ[αί] φη[σιν τοῦ] θεοῦ [τὴ]ν [μορφὴν] ἀλλὰ τᾶργα ⟨ὁρατὰ?⟩ ὅμως εἶναι*; Cicero Tusc. I, 68 ff. Ganz griechisch ist auch der Ausdruck und das Wortspiel des Paulus, daß das „unschaubare" Wesen Gottes „erschaut" wird mit der Vernunft. Der Ausdruck „erschauen" (*καθορᾶν*) wird bei Plato für dies geistige Schauen gebraucht. Ferner steckt in dem Worte „was von Gott erkennbar ist" der philosophische Gedanke, daß das Höchste und Tiefste an ihm für Menschen unerkennbar bleibt (S. 182 Anm. 1).

3. Alttestamentliche Parallelen: Ps. 94 (LXX 93), 11 und Weish. Sal. 11, 15; 2. Kön. 17, 15 *καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν.*

Noch reiner stoisch sind gewisse Gedanken der Areopag-Rede, die man ohne Zuhilfenahme griechischer Philosophie überhaupt nicht verstehen kann. Daß die Menschen „Gott suchen, ob sie ihn wohl ertasten und finden möchten[1], ob er gleich nicht ferne von einem jeglichen unter uns ist; denn in ihm leben und weben und sind wir" — das streift nicht nur an stoischen Pantheismus, das ist nichts andres[2]. Ob man freilich dem Paulus ein so weites Entgegenkommen gegen stoischen Pantheismus zutrauen darf, darüber wird man streiten dürfen. Immerhin werden wir später in seiner Lehre vom Pneuma und Christus einen so deutlich pantheisierenden Zug finden, daß es mir wenigstens nicht ausgeschlossen erscheint, daß er gelegentlich ähnliche Dinge in der Missionspredigt gesagt habe. Jedenfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus in weitgehendem Maße Anknüpfungspunkte im Denken seiner Hörer gesucht hat. Wie er noch in seinen Briefen viele Male seine Leser zum Selbst-Urteilen auf Grund eigener Kenntnis oder Überzeugung auffordert, so wird er dies Mittel der Verständigung auch in der Missionspredigt nicht verschmäht haben. Und wenn er selber wirklich immer, wie er 1. Kor. 2, 1 ff. sagt, auf alle Deduktion und Beweisführung der Weisheit verzichtet haben sollte und ganz schroff und unvermittelt das Kreuz in den Vordergrund gestellt hätte, so ist damit nicht gesagt, daß seine Arbeitsgenossen auch so verfahren wären. Vielmehr kann die Areopag-Rede, gerade wenn wir sie nicht als originale Worte des Paulus, sondern als ein typisches Paradigma der Missionspredigt lesen, uns lehren, daß solche Anknüpfung zum Stil dieser Rede gehört[3].

---

1. Der Ausdruck ganz ähnlich wie Weish. Sal. 13, 6: sie suchen Gott und möchten ihn finden (*θεὸν ζητοῦντες καὶ θέλοντες εὑρεῖν*). Vgl. jetzt E. Norden, Agnostos Theos S. 14 ff.; hier wird die „materialistische Ausdrucksweise", das „Ertasten, Erfühlen" oder, wie Norden geistreich übersetzt, „Begreifen" gewiß mit Recht aus stoischer Denkweise erklärt. In dem stoisch beeinflußten hermetischen Traktat Poimandres heißt es 5, 2 von dem höchsten Gott: er offenbart sich (*φαίνεται*) in und durch (so gebe ich *διά* wieder) die ganze Welt: mit der Vernunft kannst du ihn erkennen (*νόησιν λαβεῖν*), du kannst ihn sehen und mit Händen greifen und das Abbild Gottes anschauen.

2. Besonders schlagend die Parallele bei Dio Chrysostomos or. 12, 25: dem ganzen menschlichen Geschlecht ist der Begriff von Gott von Natur eingepflanzt ... „sind sie doch nicht fern und außerhalb der Gottheit angesiedelt und auf sich allein angewiesen, sondern mitten in ihm leben sie von Natur, ja sie sind mit ihm zusammengewachsen und hängen in jeder Weise mit ihm zusammen". Stoisch ist auch Philo leg. alleg. III § 4 „Gott hat Alles mit sich erfüllt und durchdringt alles und nichts hat er leer oder einsam gelassen von sich. Wo willst du einen Ort finden, da Gott nicht ist?" Vor allem das „in ihm leben und bewegen wir uns und sind wir" hat E. Norden S. 19 schön als stoisch-posidonisch erwiesen.

3. Die Areopag-Rede hat E. Norden veranlaßt, über den Stil der Missionsrede sehr belehrende Untersuchungen anzustellen (Agnostos Theos 3—30). Er weist nach, daß gerade diese Rede einem herkömmlichen Schema nachgebildet ist, das in der christlichen Literatur (Kerygma Petri; Clementina ed. Lagarde p. 15, 10 ff.) aber auch in einer Ode Salomons (33) und in der pseudohermetischen Literatur (Poimandres 1, 27 f.) benutzt ist. Interessant ist, daß die Anknüpfung an eine Altarinschrift, die man auf der Wanderung durch eine Stadt gesehen hat, ein beliebtes literarisches Motiv ist. Insbesondere stellt Norden die Hypothese auf, der Verf. der Apostelgeschichte habe diesen Zug einem ähnlichen Vorgange im Leben des Apollonios von Tyana nachgebildet (S. 35—55). Wie es damit stehen möge — jedenfalls ist erwiesen, daß die Areopag-Rede eine literarische Fiktion

Das berühmteste Beispiel dieser Art ist die Anknüpfung an den Altar des „unbekannten Gottes". Der Verfasser der Apostelgeschichte, der zunächst als Autor dieses Zuges in Betracht kommt, hat damit einen für seine Zeit ungemein wichtigen und eindrucksvollen Gedanken ausgesprochen: „Wir Christen glauben und verkündigen denselben Gott, den ihr Heiden unbewußt in jenem unbekannten Gott verehrt, dem ihr Altäre setzt. Uns hat sich dieser Gott hell leuchtend offenbart, darum können wir durch unsere Verkündigung euren unbewußten Drang zur Klarheit und Gewißheit führen, wenn ihr uns hören wollt". Dieser Gedankengang geht völlig parallel dem andern, in der jüdisch-hellenistischen und altchristlichen Apologetik gepflegten, daß das jüdisch-christliche Sittengesetz in der Sache kein andres ist, als das jedem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz der Vernunft oder der Natur, und die Heiden, die „von Natur" (*φύσει*), d. h. aus innerem Drange, ohne von außen durch ein geschriebenes Gesetz (*θέσει*) dazu angeleitet zu sein, „das tun, was unser Gesetz fordert" (*τὰ τοῦ νόμου*), geben den schlagenden Beweis dafür (Röm. 2, 14 f.). Mit diesen beiden Gedanken ist eine wichtige Brücke geschlagen zwischen Christentum und Heidentum, oder vielmehr: die christliche Mission betrat hiermit die Brücke, die schon zwischen der Propaganda des hellenistischen Judentums und dem Heidentum geschlagen war[1]. Hiermit wird der für die Jahrhunderte wirksame Gedanke ausgesprochen, den die Apologeten, dann die kirchliche Dogmatik bis in die Aufklärungszeit hinein als Unterbau des christlichen Systems benutzt haben: die neue Offenbarungsreligion ist in ihrer Grundlage nichts andres als die allgemein menschliche Vernunftreligion. Darum ist sie im Stande und befugt, nicht nur alle anderen Religionen sondern auch alle Philosophie zu ersetzen und in sich aufzusaugen. So ist dieser Ausspruch der Apostelgeschichte, der nicht umsonst an die allem griechischen Denken heiligste Stätte verlegt und vor dem Forum der griechischen Zunftphilosophie ausgesprochen wird, nicht ohne daß Reminiszenzen an Sokrates hineinklingen[2], in der Tat ein weltgeschichtliches Wort. Es wird für alle Zeiten

---

ist. Ob sie nicht dennoch Züge enthält, die auch für die Missionspredigt des Paulus bezeichnend sind, ist die Frage.

1. Diese Denkweise ist die Kehrseite der hellenistischen Göttermischung. Wenn Antiochus Epiphanes den Jahwe in Jerusalem kurzerhand als den Olympischen Zeus verehrt, in der Überzeugung, daß er ja in Wahrheit nichts andres ist als dieser, oder wenn Varro (nach Augustin de consensu ev. I, 28, 31) „den Gott der Juden für Jupiter gehalten hat, in der Meinung, daß es nicht darauf ankomme, mit welchem Namen er genannt werde, wenn man nur dieselbe Sache meine", so ist das umgekehrt derselbe Vorgang, als wenn der Paulus der Areopag-Rede seinen Gott dem unbekannten Gott der Athener gleichsetzt.

2. Daß Paulus ein „Verkündiger fremder göttlicher Wesen zu sein scheine (V. 18), ist ein wörtlicher Anklang an die Anklageschrift gegen Sokrates (Xen. mem. I, 1, 1): *ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων*. Daß die Apostelgeschichte statt „neue" Götter „fremde" sagt (di peregrini) ist, wie E. Norden S. 53 Anm. 3 zeigt, für den Sprachgebrauch der Kaiserzeit bezeichnend. Daß „die beiden sich noch damals auf heftigste befehdenden" Schulen der Epikuräer und Stoiker „sich einig sind im Angriff gegen Paulus", entspricht genau dem Auftreten der „Pharisäer und Sadduzäer" bei der Taufe des Johannes (Mtth. 3, 7), sowie dem Auftreten der beiden Parteien im Prozesse des Paulus (Apg. 23), nur daß dort die Pharisäer schließlich dem Paulus wohlwollend sind; aber dasselbe deutet der Verf. 17, 32 von „einigen" an, die doch wohl mit den Stoikern gleichzusetzen sind.

ein symbolisches Denkmal für die unleugbare Tatsache bleiben, daß das Christentum in der geistigen Welt des Hellenismus nur in der Form Eroberungen machen konnte, daß es sein eignes Denken bis zu einem gewissen Grade gleichsetzte mit dem der Griechen. Dies war nun freilich nur möglich, indem es von der Besonderheit seiner Gottesvorstellung zu Gunsten des stoischen Pantheismus etwas nachließ und jenen dem eignen Glauben annäherte. Mag damit eine Verkürzung der ursprünglichen prophetisch-christlichen Anschauung verbunden gewesen sein, daneben vielleicht auch eine Idealisierung der griechischen — geschichtlich war die Verschmelzung dieser beiden Großmächte auf keine andere Weise möglich.

Bei dieser Bedeutung des Gedankens ist es eine relativ unwichtige Frage, ob Paulus selber ihn ausgesprochen hat oder hätte aussprechen können, oder ob der ganze Vorgang lediglich ein literarisches Gebilde des Verfassers der Apostelgeschichte ist. Zweifellos ist zunächst, daß dieser Gedanke dem neutralisierenden Geiste dieses Verfassers ganz besonders gut entspricht; wie er die Verkündigung des Paulus auf die Höhenlage eines idealen, nur auferstehungsgläubigen Judentums reduziert, so ist es ganz in seiner Denkweise, daß das Evangelium hellenischem Denken so nahe liegt, daß „nicht viel fehlte, so hätte er" die Philosophen „überredet, daß sie Christen werden" — wenn nicht die Lehre von der Auferstehung gewesen wäre. Und daß die ganze Szene eine freie literarische Schöpfung des Verfassers ist, angelehnt an ganz bestimmte literarische Vorbilder und Motive, darüber kann man kaum noch streiten[1]. Die Frage kann nur sein,

1. Insbesondere nach den Beweisführungen von E. Norden. In einem Punkte ist dies durch sie besonders deutlich geworden. Schon früher war bekannt, daß die für Athen bezeugte Altarinschrift (Pausanias I, 1, 4) keineswegs „dem unbekannten Gotte" lautete; im Phaleron habe es „Altäre sowohl von »unbekannten« Göttern (*θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων*) als von Heroen und von Kindern des Theseus und von Phaleros" gegeben, ebenso in Olympia (V, 14, 8) einen Altar unbekannter Götter. Deißmann (Paulus S. 178ff.) hat jüngst auf eine pergamenische Inschrift hingewiesen, die in ähnlichem Sinne ergänzt werden kann (S. jetzt E. Norden S. 55f. und 115, der auch auf Tertullian ad nat. II, 9 hinweist. Athenis ara est inscripta ‚ignotis deis'). Alle diese Inschriften aber hatten keinen monotheistischen, sondern ganz im Gegenteil einen polytheistischen Sinn. Denn wer einem unbekannten oder den unbekannten Göttern oder „dem Gotte, der in Betracht kommt" opfert, der tut das, weil er nicht weiß, welchem von den vielen Göttern er Dank oder Bitte in seinem besonderen Falle darzubringen hat. Es ist also nicht nur eine kühne Umdeutung sondern geradezu eine gewaltsame Änderung, „vom Standpunkt der Wissenschaft aus betrachtet, eine Fälschung, von demjenigen der Religion nur eine Erscheinungsform einer auf die Mittel nicht allzuängstlich bedachten Propaganda" (E. Norden S. 122, wo solche Umdeutungen im Zusammenhang mit der stoischen Exegese besprochen werden), wenn der Verf. der Apostelgeschichte „die polytheistische Altaraufschrift durch Umwandlung des Numerus monotheisiert". — Religionsgeschichtlich wichtig ist der Nachweis Nordens, daß der Begriff des „unbekannten Gottes" überhaupt nicht reinhellenisch gedacht ist, sondern hellenistisch-orientalischer Denkweise entspringt, wonach die „Erkenntnis Gottes" überhaupt nicht mit dem Verstande sondern nur durch Offenbarung zu erlangen ist. „Der Hellene suchte seine Weltanschauung auf spekulativem Wege: mit der ihn auszeichnenden Klarheit begrifflichen Denkens ließ er seinen *νοῦς* an die Pforten der Erkenntnis klopfen, sein Ziel war intellektuelles Begreifen auf verstandesmäßigem Wege, das mystisch ekstatische Element ist wenigstens im Prinzip ausgeschaltet. Der Orientale erwirbt sich seine Gotteserkenntnis nicht auf dem Wege der Spekulation, sondern ein in der Tiefe der Seele schlummerndes und durch ein religiöses Bedürfnis erwecktes Gefühlsleben läßt ihn zu einer Einigung mit Gott gelangen; diese wird eben dadurch zu einem völligen

ob dieser Gedankengang auch für Paulus oder seine Genossen möglich gewesen wäre. Dies ist jüngst mit höchster Energie verneint worden: „Passen nun wohl zu dem harschen, aber gerade in seiner Schroffheit gewaltigen Grundgedanken dieses Textes (Röm. 1, 18ff.), daß aus der Offenbarung Gottes in der Natur die Verdammnis derjenigen hergeleitet wird, die ihn, trotzdem er sich ihnen zu erkennen gab, nicht anerkennen wollen, die gar matten, vermittelnden Sätze der Areopagrede „was ihr, ohne es zu kennen, fromm verehrt, das verkündige ich euch", „Gott die Zeiten der Unkenntnis übersehend, läßt jetzt den Menschen überall verkünden, andern Sinnes zu werden"? Und paßt zu der Warnung des 1. Korintherbriefs 15, 34 vor denjenigen, die keine Gotteserkenntnis haben (*ἀγνωσίαν θεοῦ*), das Zugeständnis des Areopagredners, daß in der Verehrung des „unbekannten Gottes" ein Kern dieser Erkenntnis Gottes liege?" Es ist wahr: der Unterschied scheint groß zu sein. Und doch vergesse man nicht: auch die Apostelgeschichte kennzeichnet diesen Gedanken nicht als einen typischen Bestandteil der paulinischen Missionspredigt — anders klingt schon 14, 16. 17 — sondern als ein Gelegenheitswort aus besonderem Anlaß. Und Paulus ist nun einmal ein so vielseitiger Geist, daß bei ihm auch sehr Verschiedenartiges Platz findet. So steht denn neben Röm. 1, 18ff., wo der Mangel religiöser Anerkennung Gottes trotz greifbarer Selbstkundmachung Gottes eine schwere Schuld der Heiden ist[1], die sehr anders klingende Gal. 4, 8f.: „Aber damals, da ihr Gott nicht kanntet . . ., nun aber, da ihr ihn erkannt habt, vielmehr, da ihr von Gott erkannt seid . . ." Hier ist kein Hauch einer Anklage gegen die vorchristliche Vergangenheit; die neue Gotteserkenntnis erscheint so sehr als eine Gnade, daß der frühere Zustand der Unkenntnis Gottes als ein beklagenswert jammervoller erscheint. Auf diesem Boden wäre dann aber Raum auch für den gewiß nicht herrschenden, aber doch gelegentlich möglichen Gedanken, daß die Heiden zwar eine Ahnung von dem wahren Gott gehabt, aber nicht zur vollen Erkenntnis durchgedrungen sind[2]. Jedenfalls gibt es bei Paulus Ansätze zu dem stoischen

---

Aufgehen in Gott, daß die Erkenntnis mit Ausschaltung des Intellektes auf übernatürlichem Wege erworben wird, indem Gott in seiner Gnade sich dem nach ihm hinstrebenden Gemüte offenbart. So tritt Glauben und erleuchtetes Schauen an die Stelle von Wissen und Begreifen, ein tiefinnerliches Erlebnis an die Stelle der Reflexion; fromme Hingabe an das Unfaßbare ersetzt den stolzen, sich selbst die Grenzen vorschreibenden Forscherstinn; erst durch die Gottesgemeinschaft wird ein Wissen von Welt und Menschen ermöglicht, und dieses wird daher nur als ein sekundärer Gewinn gewertet. Dies war die *γνῶσις* aller hellenistischen Religionen mit Einschluß der christlichen, sowohl der orthodox christlichen als derjenigen Gemeinden, die mit dem Anspruch auftraten, die wahren *γνωστικοί* zu sein" (S. 97f.). Der Mittelsmann zwischen Griechischem und Orientalischem ist hierin wie in vielem andern Posidonios aus dem syrischen Apamea (S. 99ff.).

1. Dieser Gedanke ist übrigens auch in der Apostelgeschichte angedeutet: „Gott hat die Zeiten der Unwissenheit übersehen!" Andrerseits ist 1. Kor. 1, 21, daß die Welt „durch die Weisheit Gott nicht erkannt habe", auch nicht im Tone schwerer Anklage gehalten.

2. Ich sage das nicht, um die Erzählung der Apostelgeschichte zu retten — sie ist, namentlich nach Nordens Nachweisungen, als ein übrigens höchst bedeutsames und feines Kunstwerk des Verfassers der Apostelgeschichte anzuerkennen. Ich möchte nur behaupten, daß die Basis der Verständigung zwischen Paulus und dem Heidentum breiter war, als man gewöhnlich annimmt.

Gedanken, daß jeder Mensch „von Natur" etwas von Gott weiß, und es ist im höheren Sinne nicht ungeschichtlich, wenn der Verfasser der Areopag-Rede ihn sich auf das Dichterwort[1] berufen läßt, daß die Menschen „göttlichen Geschlechtes" seien. Es ist der stoische Gedanke, daß die göttliche Vernunft (Logos) oder, wie die Weisheit Salomonis sagt, die göttliche Weisheit[2] Absenker ihres Wesens in die Menschenseelen gesandt hat — dadurch entsteht eine innere Verwandtschaft, eine Sympathie und Hinweisung zu Gott. Paulus pflegt diesen Gedanken ins Ethische zu wenden, wenn er z. B. sagt (Röm. 7, 22): „nach meinem inneren Menschen (und damit meint er dieselbe „Vernunft", die auch zur Gotteserkenntnis befähigt ist Röm. 1, 20) freue ich mich an dem Gesetze Gottes" oder wenn er davon redet, daß Heiden „von Natur die Werke des Gesetzes tun" (Röm. 2, 14 f.). Der Begriff des „Gewissens", den er von den Stoikern übernimmt, als einer allgemeinen Ausstattung der Menschen bildet eine wichtige Brücke der Verständigung mit den heidnischen Hörern[3]. Hier ist auch das Wort von dem „vernünftigen" oder „geistigen" Gottesdienst" zu nennen (Röm. 12, 1), d. h. von einem Kultus ohne Opfer, nur im Geiste (Phil. 3, 3), für den er bei vielen Griechen der Zeit ohne weiteres Zustimmung voraussetzen konnte[4].

Die Areopag-Rede hat aber sicher nur eine Seite der Predigt des Paulus geschildert, wenn sie ihn mit den philosophischen Mitteln der hellenistischen Aufklärung arbeiten und an die Vernunft der Hörer appellieren läßt, und es ist, wie mir scheint, ein feiner Zug der Darstellung, daß es mit der Aufmerksamkeit und der Zustimmung der philosophischen Hörer sofort zu Ende ist, als er beginnt, den eigentlichen Inhalt des Evangeliums, das nahe Weltgericht und den auferstandenen Christus zu verkündigen. Das Korn Wahrheit, das in dieser Schilderung liegt, ist die Tatsache, daß Paulus in der Regel — bezeichnender Weise gerade in Korinth (1. Kor. 2, 1–5), nach dem Mißerfolge in Athen — einen rationalen Unterbau für seine letztlich irrationale Botschaft verschmäht hat. Die Reihenfolge und das Schwergewicht beider Teile seiner Predigt war gerade umgekehrt, als der Verfasser der Apostelgeschichte es schildert: jene hellenistischen Argumente werden in zweiter Linie herangezogen, nachdem er durch die Predigt von dem Herrn Christus und seinem Kreuzestode die Gemüter erschüttert und gewonnen hatte. Und kein Zweifel kann sein, daß auch die Predigt des „einen und wahrhaften Gottes" wesentlich durch andre Mittel gewirkt hat, als durch

1. Des Stoikers Aratos; auch der Stoiker Kleanthes hat sich ähnlich ausgedrückt; andre Zeugnisse bei Seneca, Mark Aurel u. a. Stoikern.

2. 7, 27: Von Geschlecht zu Geschlecht geht sie ein in die Seelen der Frommen und Gerechten und macht aus ihnen Freunde Gottes und Propheten.

3. Vgl. jetzt Norden S. 136 f. Anm. „Hier kann man nun also mit voller Bestimmtheit sagen: im vollkommenen Gegensatz zu „Buße" (μετάνοια) ist dieser Begriff in die christliche Ethik, in der er dann eine so beherrschende Stelle erhielt, gelangt aus der hellenischen, und zwar mit einem Worte, das aus jonischem Wortschatze stammt. Die Prägung dieses Wortes ist sehr altertümlich, denn die in ihm liegende Vorstellung einer Zwiespältigkeit des Bewußtseins und des handelnden Individuums reicht sehr hoch hinauf".

4. Namentlich bei Neupythagoreern, aber auch bei Stoikern und bei den Gläubigen der ägyptisch-hellenistischen Mystik, die wir in den pseudohermetischen Schriften kennen lernen, wo der Ausdruck freilich auch eine andre Bedeutung haben kann (vgl. Reitzenstein, Mysterien-Religionen S. 155 f.).

die abgedroschenen Aufklärungs-Argumente, nämlich durch den Eindruck, daß diese Menschen an den Vater im Himmel wirklich glaubten und mit ihm in lebendigster Beziehung standen, durch die ethische Erhabenheit und Reinheit dieser Gottesvorstellung, durch den Ernst und die Güte, die von ihm und seinen Gläubigen ausstrahlte. Es wird nur zu leicht vergessen, daß in die christliche Predigt der ganze Strom gesammelter und inniger Frömmigkeit, der im Alten Testament und in der Predigt Jesu uns vor Augen liegt, eingemündet ist, die felsenfeste Überzeugung, daß dieser Gott der Weltschöpfer und Erhalter ist, der sich nicht unbezeugt gelassen hat in der Natur und in der Geschichte der Völker, vor allem seines Volkes. Nicht zu vergessen ist auch, daß die Sprache der Apostel sich nähren konnte an der Poesie und Begeisterung, die in den Psalmen und Propheten unvergängliche Denkmäler hinterlassen hat. Kurz — so wichtig es war, daß ein Gedankenapparat für die Begründung des Monotheismus bereit lag, auf den auch griechisches Denken leicht reagierte — das Durchschlagende und Entscheidende müssen die überzeugten Persönlichkeiten getan haben.

So streng gegensätzlich der Monotheismus dem Heidentum gegenüber trat — es gab daneben noch einen jüdisch-christlichen Gedankengang, der eine Art Brücke bildete[1]. Auch die Heiden hatten doch schließlich ihre religiösen Erfahrungen, die man nicht leugnen oder schlechtweg für Selbsttäuschung erklären konnte. Paulus ist weit entfernt davon; er erkennt an, daß die galatischen und korinthischen Christen früher in einem sehr realen Verhältnis zu überirdischen Wesen gestanden haben (Gal. 4, 8; 1. Kor. 12, 2), freilich in einer unwürdigen Sklaverei; sie waren in ihrer Gewalt, unter der Herrschaft eines Geistes der Knechtschaft und Furcht (Röm. 8, 15), der gänzlich verschieden ist von dem Geist der Kindschaft und der Freiheit, von dem die Christen sich getragen fühlen (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15), der ihnen Friede und Freude, kindliches Vertrauen und Zuversicht einflößt (Röm. 15, 13; 5, 5). Denn jene „sogenannten Götter" (1. Kor. 8, 5) sind es ihrem Wesen nach (*φύσει* Gal. 4, 8) eben nicht — es sind Dämonen (1. Kor. 10, 20). Dieser allgemein jüdische Gedanke[2], der auch im griechischen Denken der Zeit Parallelen hat[3], ist für die ganze alte Kirche maßgebend geblieben.

---

1. Vgl. Bousset, Relig. d. Judentums S. 349 ff.

2. Psalm 96 (LXX 95, 4 ff.) heißt es im griech. Text: „Groß ist der Herr und hochgelobt, furchtbar ist er über alle Götter; denn alle Götter der Heiden sind Dämonen, der Herr aber hat den Himmel geschaffen". Indem die LXX für das hebr. elilim (Götzen) das griechische Daimonia einsetzen, erklären sie die Heidengötter als Glieder jener Zwischengruppe zwischen Gott und Mensch, von der die Griechen reden (man lese, wie der Apologet Athenagoras Kap. 23 die Dämonenlehre der Griechen sich vorstellt). Nach 5. Mose 32, 17; Ps. 105 (106), 37 opfern die Heiden den Dämonen und nicht (einem) Gotte; Offenb. Joh. 9, 20. Nach Hen. 19, 1 sind es die gefallenen Engel, die die Menschen verführt haben, den Dämonen wie Göttern zu opfern. Diese Anschauung hat nicht nur Paulus, sondern die ganze alte Kirche übernommen, insbesondere sind die Schriften der Apologeten wie Athenagoras und Justin voll von dem Gedanken, daß die Dämonen die Menschen zum Kult der Götter verlocken, weil sie lecker sind nach dem Opfer, und dadurch die Menschen in ihre Gewalt bringen.

3. Geffcken (S. 219 ff.) zeigt, daß auch die Griechen, namentlich Neuplatoniker und Neupythagoreer die Dämonen besonders im Opferkultus wirksam sehen; vgl. besonders

Paulus geht wie das Judentum seiner Zeit von dem beinahe dualistischen Gedanken aus, daß die gegenwärtige Welt unter der Herrschaft des Satans steht, den er geradezu einmal „den Gott dieses Äons" (2. Kor. 4, 4) nennt. Unter ihm stehen die „Herrschaften und Gewalten und Mächte", die erst beseitigt werden müssen, wenn die Herrschaft Gottes voll verwirklicht werden soll (1. Kor. 15, 24–28). Sie beherrschen das Heidentum. Die neue Religion hat also wirklich nicht nur mit „Fleisch und Blut" zu kämpfen, auch nicht etwa blos mit falschen Ideen und Phantasmen, sondern mit „den Herrschaften, den Gewalten, den Weltherrschern dieser Finsternis", d. h. mit wirklich lebendigen Geistern, die das Feld nicht freiwillig räumen und sich ihre bisherigen Sklaven und Verehrer nur nach hartem Kampfe entreißen lassen (Eph. 6, 12). Diesem Pantheon von „Göttern und Herren"[1], wie die Heiden sie nennen, steht nun in der Vorstellung der Christen nicht nur der eine Gott Vater gegenüber, sondern neben ihm auch der eine Herr Jesus Christus (1. Kor. 8, 5f.). Kein Zweifel, daß die griechischen Hörer dies nur so verstehen konnten, daß Paulus neben dem einen und

---

die Stelle bei Porphyrius (de abstin. II, 40): „sie veranlassen uns zu Bittgebeten und Opfern, die man den gütigen Göttern darbringt, weil sie angeblich erzürnt wären. Dies und ähnliche Dinge tun sie, weil sie uns von dem richtigen Begriffe von den Göttern abbringen und zu sich hinwenden wollen. Denn an all den Dingen, die so in unpassender und unrichtiger Weise geschehen (nämlich beim Opfer), haben sie ihre Freude, und indem sie gewissermaßen die Maske der andern Götter vornehmen, genießen sie von unserer Unberatenheit den Vorteil; sie ziehen die Massen in ihre Gemeinschaft, indem sie die Begierden der Menschen durch sehnsüchtiges Verlangen nach Reichtümern entflammen usw. Sie möchten selber gerne Götter sein und die Macht, die an ihrer Spitze steht, möchte als der höchste Gott gelten. Sie sind es, die sich freuen an „Spende und Opferdampf", wodurch sie ihr geistiges wie leibliches Teil mästen. Denn dies lebt von den Dämpfen und Weihrauchwolken, wie sie mannigfaltig von mannigfachen Menschen dargebracht werden, und wird kräftig durch den Dampf von Blut und Fleisch. Deshalb soll ein ernsthafter und besonnener Mann sich in Acht nehmen, an solchen Opfern teilzunehmen, durch die er jene Wesen an sich locken würde". Derselbe bei Euseb. Praep. IV, 23, 3: „Besonders freuen sie sich an Blut und an Unreinheiten und genießen diese, indem sie in die einfahren, die damit zu tun haben". In demselben Sinne sagt Tertullian Apologet. 22: „der schlimmste Irrtum, den die Dämonen bei den Menschen hervorrufen, ist, daß sie den gefangenen und besessenen Menschenseelen jene Götter empfehlen, um sich ihr eignes Futter zu verschaffen, nämlich den Fettdampf und das Blut, das den Statuen und Bildern dargebracht wird". Nach Athenagoras 27 sind sie lecker nach dem Opferdampf und dem Blut der Opfertiere. — Acta Philippi 20: die Dämonen, die in den Götterbildern wohnen.

1. Es ist leider noch nicht sicher festzustellen, welches der Unterschied zwischen „Götter" und „Herren" ist. Aber die Vermutung liegt nahe, daß Paulus mit den ersteren die alten olympischen Götter, Zeus, Hera, Apollon usw. meint, mit den zweiten die moderneren, die aber in der gegenwärtigen Welt eine große Rolle spielen, die Serapis, Osiris, Isis, Asklepios, Adonis und wie sie alle heißen mögen; vor allem auch der Kaiserkult wird gemeint sein, in dem das Wort Kyrios ständige Formel ist. In sehr amüsanter Weise spiegelt sich das Bewußtsein dieses Unterschiedes in dem Lucianischen Traktat „Göttersammlung", wo Momos Klage erhebt über die Menge von neuen Göttern, die den Olymp bevölkern, so daß das Symposion überfüllt wird und Nektar und Ambrosia schon knapp werden. Dabei wird unterschieden zwischen den Voll-Göttern (*τέλειοι θεοί*) oder den „alten" und „wahren" Göttern und den Halbgöttern oder den „Fremden", wie Dionysos, Asklepios, Herakles, Ganymed, Attis, Sabazios und der Meder Mithras, der nicht einmal griechisch sprechen kann.

allumfassenden Welt- und Himmelsgott der Juden noch einen zweiten Gott verkündige, der ihm zwar untergeordnet ist, denn er heißt der „Sohn Gottes", und Paulus verwendet für ihn auch nicht den Titel „Gott" sondern den etwas dagegen abgestuften „Herr", — der aber doch durchaus göttliche Macht und göttliche Funktionen hat und von seinen Verehrern Anbetung verlangt und ihnen Heil verheißt. Dies alles liegt in dem Kyrios-Namen eingeschlossen sowie in der entsprechenden Vorstellung, daß die Christen „Sklaven Christi" (δοῦλοι Χριστοῦ) sind. Dies oder das knappere „Christus-Angehörige" (Χριστοῦ εἶναι) ist der kürzeste und bezeichnendste Ausdruck für den neuen Stand, in den die Bekehrten eintreten sollen. Christus hat die Bekehrten zu seinem Eigentum erworben (1. Kor. 7, 22 f.). Darin liegt das Doppelte, daß sie nicht mehr sich selbst gehören (1. Kor. 6, 19), sondern fortan für ihn leben (2. Kor. 5, 15; Röm. 14, 7), aber auch daß sie von ihrem Herrn Schutz, Hilfe und Leben erwarten dürfen[1]. So spielt sich die Bekehrung nicht blos im Gemüt und Willen des Einzelnen oder gar nur auf dem Gebiet seines Verstandes ab; sie ist ein übersinnliches Geschehnis, durch welches er aus der Knechtschaft der Dämonen in die Hand des Herrn Christus übergeht. In welcher Weise das im einzelnen theologisch vorgestellt wird, werden wir später sehen. Hier kommt es uns darauf an zu zeigen, daß die Missionspredigt nicht nur dazu da ist, Belehrung zu geben, eine Überzeugung zu wecken; sie ist ein Mittel, dem übersinnlichen Wirken Gottes den Weg zu bahnen. Diese Anschauung kommt in einer sehr merkwürdigen Form bei Paulus öfter zum Ausdruck: wenn er von „Gott erkennen" redet, drängt sich ihm wie unter einem Zwange die entgegengesetzte Vorstellung auf „von Gott erkannt werden" (1. Kor. 8, 2 f.[2]; 13, 12; Gal. 4, 9); ja nach der letzten Stelle wäre dies eigentlich der treffendere Ausdruck. Das Gotterkennen ist nur da möglich, wo Gott zuvor den Menschen erkannt hat. Dieser Gedanke ist freilich nur sinnvoll, wenn „Erkennen" hier, wie oft im A.T. (Amos 3, 2; Jer. 1, 5), nicht bloß ein theoretisches Kennenlernen oder Wissen von dem andern ist, sondern ein sich zu ihm neigen mit dem Willen, ein sich zu ihm in Beziehung setzen, ihn erwählen, ihn sich aneignen, ja in der individualistisch-religiösen Sphäre noch mehr: die innige Berührung einer Seele mit der Seele des andern. Die Paradoxie dieser drei Paulus-Stellen ist die Paradoxie der Mystik. In dem Aufleuchten der Gotteserkenntnis in der Seele erkennt der Mystiker in Wahrheit eine Berührung durch Gott selber. Wenn Paulus diese Wendungen in der Missionssprache gebraucht, so sind sie nicht sein individuelles Eigentum; er redet hier nicht nur von dem Heiligtum seiner Seele, sondern rechnet auf allgemeines Verständnis. Wir können jetzt erkennen, daß solche Formeln auch in der hellenistischen Mysterien-Predigt, wie wir sie aus den hermetischen Schriften kennen, vorkamen. Auch hier herrschte der Gedanke, daß

1. Deißmann (Licht vom Osten [2] S. 239 ff.) hat die Vorstellung sehr hübsch aus der antiken Sitte der sakralen Sklavenbefreiung erläutert, die uns durch delphische Urkunden erst lebendig geworden ist. Hierbei geht es folgendermaßen zu: „der seitherige Herr kommt mit dem Sklaven in den Tempel, verkauft ihn dort dem Gott und erhält aus der Tempelkasse den Kaufpreis (den tatsächlich der Sklave vorher aus seinen Ersparnissen erlegt hat). Damit ist der Sklave Eigentum des Gottes, aber nicht sein Tempelsklave, sondern nur sein Schützling"; vgl. Mitteis, Papyruskunde II, 1 S. 271.

2. Vgl. meinen Kommentar zum 1. Korinther-Brief z. d. St. S. 218 f.

Gottes-Erkenntnis auf Selbsterschließung der Gottheit beruht, und daß sie zur völligen Einigung mit Gott führt[1]. Wir sehen auch an diesem Punkte die Sprache und Anschauung der urchristlichen Mission nicht nur mit der des A.T., sondern auch mit der der hellenistischen Umwelt verwandt.

Daß die Bekehrung mehr ein Werk Gottes, als des eignen Entschlusses ist, mußte besonders dem Paulus gewiß sein. Wie seine eigene Bekehrung auf ein Ergriffensein durch Christus (Phil. 3, 12) zurückgeht, so ist das Gläubigwerden in letzter Linie ein Werk Gottes; daran, daß die Predigt in Thessalonich unter besonderer Hilfe des Geistes vor sich ging, und daß die Hörer das Wort „in Freude heiligen Geistes" annahmen, erkennt man, daß sie von Gott geliebt und erwählt sind (1. Thess. 1, 4–6). Das Wort „berufen" hat denn auch bei ihm einen besonderen Sinn angenommen: es bedeutet nicht mehr die „Einladung", das Herbeirufen durch das Evangelium, sondern die vollendete Bekehrung, und nicht mehr die Apostel sondern Gott selbst ist es, der die Christen „berufen hat" (Röm. 8, 30; 9, 24; 1, 7 u. ö.). Das Kennzeichen solcher Berufung aber ist nicht nur das Bekenntnis zu dem neuen Glauben, sondern der Besitz des Geistes. Erst dann gilt die Bekehrung wenigstens dem Paulus als vollendet, wenn die Wirkungen des Geistes an dem „Gewonnenen" sich zeigen, sei es nur die allgemeine und unbestimmte „Freude heiligen Geistes" (1. Thess. 1, 6), seien es ganz bestimmte Einzelerscheinungen, wie der ekstatische Gebetsruf „Abba Vater" (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15), der als ein ganz objektiver, von Gott gegebener Beweis gilt, daß der Betreffende zum Sohne Gottes angenommen ist, oder seien es gar „Krafttaten" (Gal. 3, 5), wie sie in Galatia im Gefolge der Bekehrungen auftraten. Wir können uns, so fremdartig uns diese Dinge geworden sind, nicht ernstlich genug mit dem Gedanken vertraut machen, daß die alte Christenheit das „neue Leben" nicht etwa blos als ein neues Denken oder sittliches Handeln aufgefaßt hat, sondern als eine wunderbare, von Gott gewirkte Ausrüstung mit neuen Kräften. Eine übernatürliche, göttliche Steigerung des Empfindens und aller Lebensäußerungen, ja „Zeichen und Wunder" gehören nun einmal dazu, wenn jemand zu den erwählten Erben des Reiches sich soll rechnen dürfen; denn „die Herrschaft Gottes zeigt sich nicht in Worten, sondern in Kraft" (1. Kor. 4, 20), d. h. wenn jemand glaubt, zur Herrschaft Gottes berufen zu sein, so muß sich an ihm etwas von den Kräften des kommenden Äons (Hebr. 6, 5) zeigen. Der Geist Gottes gilt als Unterpfand (2. Kor. 1, 22), gewissermaßen als eine Abschlagszahlung auf die zukünftige Herrlichkeit, als ein verheißungsvoller Anfang, dem die volle Ernte folgen muß (Röm. 8, 23)[2].

Mit der Verkündigung des nahen Weltendes und des Retters, des einen wahren Gottes und des Herrn Jesus Christus ist natürlich von Anfang an verbunden die Predigt eines neuen Lebensideals.

1. Vgl. Reitzenstein, hellenistische Mysterien-Religionen S. 122. 127. 112ff. und E. Norden, Agnostos Theos S. 287.

2. Gewöhnlich nimmt man an, und dies ist zweifellos die spätere Anschauung, daß der Geist bei und mit der Taufe verliehen wird (Apg. 2, 38). Aber z. B. die Geschichte des Cornelius zeigt eine andere Vorstellung. Nachdem Gott durch die Sendung des Geistes unzweifelhaft kundgetan hat, daß ihm auch diese Heiden recht sind, wird die Taufe vollzogen (Apg. 10, 44–48). Eine verwandte Anschauung zeigt die Stelle 1. Kor. 14, 16. 23 (s. meinen Kommentar z. d. St.).

Das Wort „Buße" findet sich bei Paulus nur selten, öfter in den späteren neutestamentlichen Schriften wie Hebr. 6, 1: „Buße von den toten Werken" und der Apostelgeschichte, die es gerade dem Paulus in den Mund legt (17, 30; 20, 21; 26, 20 f.), als Missionsforderung: „den Heiden verkündigen, daß sie Buße tun und sich zu Gott bekehren sollen, und Werke tun, die der Buße entsprechend sind". Sicherlich ist es auch ein Missionsausdruck gewesen, und zwar hatte er hier auf griechischem Boden wirklich den Sinn der „Umdenkung" und „Gesinnungserneuerung". Paulus umschreibt den Begriff Röm. 12, 2 „laßt nichts von der Art dieser Welt in euch bestehen, vielmehr verwandelt euch durch Erneuerung der Gesinnung"[1]. Nicht ohne Grund tritt bei Paulus der subjektive Ausdruck zurück, man kann sogar zweifeln, ob nicht die „Verwandlung", von der Röm. 12, 2 redet, mehr passivisch als aktivisch gedacht ist —, denn für ihn ist an dem Vorgange weniger der Willensentschluß der Gläubiggewordenen, als das, was an ihnen geschehen ist, wichtig: er hat dafür den Ausdruck: sie sind heilig geworden (1. Kor. 1, 2; 6, 11; 7, 14) und zwar dadurch, daß sie Christo angehören und den Geist bekommen haben (1. Kor. 1, 30; 6, 11; 2. Thess. 2, 13; 1. Petr. 1, 2). „Heilige" oder „berufene Heilige" ist ein weiterer grundlegender Christenname. Darin liegt zunächst ein rein religiöser Gedanke. Nachdem Gottes Geist in ihnen Wohnung genommen hat (Röm. 8, 11), nachdem sie gewissermaßen sein Tempel (1. Kor. 6, 19) geworden, sind sie nicht mehr gewöhnliche Menschen, sondern aus allen natürlichen und „profanen" Beziehungen gelöst, ein Göttliches waltet in ihnen[2]. Aber diese religiöse Vorstellung wird nun sofort ins Ethische gewandt, indem

1. In dieser Übersetzung kommt nicht ganz zum Ausdruck, daß die Christen mit dem Habitus (*σχῆμα*: der Ausdruck bezieht sich auf das äußere „sich haben und geben") dieser Welt, ihrem Tun und Treiben, nichts mehr zu tun haben sollen, sondern eine neue Gestalt (*μορφή*) annehmen: das hier gebrauchte Bild, das vom Theater entlehnt ist (Rollen- oder Verkleidungswechsel), scheint etwas äußerlich zu sein, wird aber sofort durch „die Erneuerung der Gesinnung" ganz ins Innerliche und Ethische gewandt. Der Ausdruck hat Parallelen auf stoischem Gebiet: Seneca ep. 94, 48: „die Philosophie zerfällt in folgende Teile: Wissen und habitus animi; denn wer das Wissen hat und begriffen hat, was er tun und meiden muß, der ist noch nicht weise, es sei denn, daß sein Geist (animus *νοῦς*) verwandelt ist (transfiguratus est); ep. 6, 1: Ich merke, daß ich mich nicht blos bessere, sondern in einer Umwandlung begriffen bin (transfigurari), im folgenden noch „in melius translati animi" „mutatio animi". Reitzenstein, hell. Mysterienrell. S. 105 verweist auch auf Mysterien-Sprachgebrauch bei Apulejus: der Myste macht eine reformatio durch. Mit reformamini übersetzt die Vulgata Röm. 12, 2 das *μεταμορφοῦσθε*. — Über *μετάνοια* vgl. jetzt Norden S. 134 ff., der nachweist, daß das Wort gänzlich ungriechisch ist, „zwar ist die Parole einer sittlichen Umkehr mündlich oft ausgegeben worden, vor allem auch in den entscheidungsvollen Krisen, aus denen nach den ungeheuren Freveln der ausgehenden röm. Republik die neue Weltordnung hervorging, aber jenes Wort ist dabei so wenig gefallen wie das verwandte *μεταμέλεια*. Einzige Ausnahme Demokrit fr. 43: *μεταμέλεια ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασιν βίου σωτηρίη* (Norden möchte die Echtheit bezweifeln S. 136). Vgl. auch Bonhöffer, Epiktet u. d. N.T. S. 106 f.: die Reuelosigkeit (*τὸ ἀμετανόητον* Röm. 2, 5, das *μὴ μετανοεῖν*) ist für Epiktet ein Ideal, die *μετάνοια* etwas Verwerfliches: „so spiegelt sich in diesem Worte gewissermaßen der Gegensatz des antiken und des christlichen Denkens".

2. Die den primitiven Religionen eigene Vorstellung der Unnahbarkeit, des Abgesondertseins, des dem gewöhnlichen Verkehr Entzogenen (der religionswissenschaftliche Begriff des Tabû), schlägt hier immer noch einmal durch; besonders deutlich 1. Kor. 3, 17; auch wohl Gal. 6, 17.

aus dem hohen Vorzug eine Aufgabe, aus dem Adel eine Pflicht gemacht wird. So wie im Gesetze Mosis (3. Mose 11, 44; 19, 2; 20, 7) aus der Heiligkeit des Volksgottes Jahwe, der das Volk geheiligt, d. h. ausgesondert und sich angeeignet hat, gefolgert wird, daß nun auch das Volk „heilig sei", d. h. sich heilig halte, so wird dies auch im Urchristentum (1. Petr. 1, 16) als Grundforderung hingestellt: „dies ist der Wille Gottes, Eure Heiligung" heißt es 1. Thess. 4, 3 — da wo Paulus die sittlichen Forderungen, die er der Gemeinde von Thessalonich gegeben hat, rekapituliert. „Heiligung" ist die Summa und das Endziel der gesamten neuen Lebensrichtung, die mit der Bekehrung eingeschlagen worden ist (Röm. 6, 19; 1. Thess. 5, 23; Kol. 1, 22). Hier begegnet uns zum ersten Male jene, durch die urchristliche Ethik hindurchgehende (z. B. 1. Kor. 5, 7; Röm. 6, 11. 12; 8, 9. 12) eigentümlich eindringliche Parole: Werdet das, was ihr seid! Seid das, was ihr geworden seid! Macht eurem Namen als Heilige und Auserwählte Gottes Ehre! So ist die urchristliche Ethik von Anfang an durchaus religiös motiviert. Das, was sie durch Gottes Gnade erfahren haben, legt den Christen eine ungeheuere Verpflichtung auf. Aber es spielt auch sofort noch das eschatologische Motiv hinein: „Wandelt würdig Gottes" — gewiß, aber der Apostel fügt hinzu: „der euch berufen hat zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit" (1. Thess. 2, 12). Die Aussicht auf die nahe Ankunft des Herrn, der Gedanke, demnächst dem Richter ins Auge sehen zu sollen, die ungeheure Tragweite, die alles sittliche Tun in diesem letzten, kritischen Zeitabschnitt hat — das sind verschärfende, anstachelnde Motive, die man nicht übersehen darf: „Unsträflich dastehen am Tage unseres Herrn Jesu Christi" (1. Kor. 1, 8) — das ist das Ziel. Daher die Weckrufe zu Nüchternheit und Wachsamkeit (1. Thess. 5, 1—11; Röm. 13, 11—14): „die Nacht ist vorgeschritten, der Tag ist nahe herbeigekommen!" „Die Frist ist verkürzt", „daher meine geliebten Brüder, seid fest und unbeweglich, nehmet zu im Werke des Herrn allezeit, die ihr ja wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist im Herrn" (1. Kor. 7, 29; 15, 58).

Vergegenwärtigen wir uns einige Grundzüge der ethischen Forderungen der Missionspredigt.

Gewisse ethische Grundforderungen kehren mehrfach formelhaft in den Briefen des Paulus wieder, wie Stücke eines urchristlichen Proselyten-Katechismus, z. B. 1. Kor. 6, 9 f.; Gal. 5, 19 ff. „Wisset ihr nicht", sagt Paulus oder: „wie ich euch das früher gesagt habe, daß die, die solche Dinge tun, an der Herrschaft Gottes keinen Teil haben werden", und nun werden die groben Sünden aufgezählt, mit denen der Sklave Christi ein für alle Mal gebrochen haben muß. Voran stehen[1] hier in erster Linie die geschlechtlichen Vergehungen: Unzucht, Ehebruch, Päderastie. Auf diesen Punkt richtete schon die jüdische Propaganda ihr Augenmerk. Es war der Stolz der jüdischen Diaspora, daß sie im Punkte der Keuschheit und des gesunden Familienlebens sich von hellenischer Leichtfertigkeit und Perversität unterschied[2]; diese Grundverpflichtung hat auch die christliche

1. So steht auch in der Reihe von Geboten aus dem Dekalog das Verbot des Ehebruchs gern vor dem des Mordes, das 6. vor dem 5. Gebot (Röm. 13, 9; Mk. 10, 19).

2. Man lese Josephus c. Apionem II, § 299 f.: „das Gesetz kennt als die einzige Verbindung nur die natürliche mit dem Weibe und auch sie nur, wenn sie der Kindererzeugung wegen geschieht. Die Verbindung zwischen Männern und Männern hat es als

Gemeinde aufgenommen. Wenn Paulus die Theſſalonicher an die Gebote erinnert, die er ihnen „durch den Herrn Jeſus“ gegeben hat, ſo ſteht hier voran: Ihr ſollt euch der Unzucht enthalten, und jeder ſoll lernen, nur mit ſeinem Weibe (Gefäß) zu verkehren, in heiliger Zucht und in Ehren, nicht in krankhafter Begierde wie „die Heiden, die den wahren Gott nicht kennen“ (1. Theſſ. 4, 4f.). Unter „Unzucht“ iſt hier die ganze Fülle ſexueller Laſter gemeint, die anderswo einzeln aufgezählt werden; und wenn Paulus auch gerade hier die Frau in orientaliſcher Weiſe das „Gefäß“ des Mannes nennt, ſo macht er dieſe niedrige Ausdrucksweiſe wieder gut, indem er fordert, daß man ihr „Ehre“ gebe (vgl. 1. Petr. 3, 7), d. h. daß man ihre volle Menſchenwürde anerkenne. Wenn ferner die Ehe und gerade auch der eheliche Verkehr unter das oberſte Ideal der Heiligung geſtellt wird, ſo beginnt hier die religiöſe Durchdringung des Ehelebens. Beides ſteht im Gegenſatz zu der rein ſinnlichen, zügelloſen und leidenſchaftlichen Begierde, die als heidniſch empfunden wird. Wer „Gott kennt“, wird ſich ſelbſt in „heilige Zucht“ nehmen.

Neben der Forderung der geſchlechtlichen Reinheit und Zucht ſteht in vielen altchriſtlichen Tugend- und Laſterkatalogen die Warnung vor Götzendienſt (1. Kor. 5, 11; 6, 9; Gal. 5, 20[1]). Dieſe Forderung befremdet; man ſollte denken, daß ſie Chriſten gegenüber, die mit dem Heidentum gebrochen haben, überflüſſig ſein müßte. Hierbei iſt auch nicht gedacht an die unbefangene Teilnahme an heidniſchen Göttermahlen, die von Paulus noch beſonders erörtert wird (1. Kor. 10, 7). Es koſtete offenbar Mühe, die jungen Chriſten zur Ausſchließlichkeit der reinen monotheiſtiſchen Gottesverehrung zu erziehen. Wie ſo häufig in Übergangszeiten werden manche gemeint haben, es könne nicht ſchaden und ſei immerhin ſicherer, wenn man auch den väterlichen Göttern hin und wieder ein Opfer gönnte. Gelegentlich ſteht daneben (Gal. 5, 20; Offenb. Joh. 21, 8; 22, 15; Apoſtellehre 2, 2) die Zauberei als verwandter heidniſcher Greuel.

Einen großen Raum nehmen ein die Vergehungen gegen das Eigentum, Diebſtahl, Raub (1. Kor. 5, 10f.; 6, 10) — wie es bei einer aus kleinen Leuten

Frevel geſtempelt und die Todesſtrafe darauf geſetzt, wenn einer es wagen ſollte. Die Heirat wird befohlen ohne Rückſicht auf die Mitgift und weder darf ſie durch gewaltſamen Raub noch durch liſtige und betrügeriſche Überredung zu ſtande kommen, ſondern man ſoll werben von dem, der berechtigt iſt ſie zu geben und der Verwandtſchaft nach der Nächſte dazu iſt .... Mit der Ehefrau allein ſoll man verkehren, die des andern zu verführen iſt ein Vergehen gegen Gott; und wer dies tun wollte, kann ſich der Todesſtrafe nicht entziehen; ebenſo, wenn er eine einem andern verlobte Braut vergewaltigt hätte oder wenn er eine verheiratete Frau abſpenſtig macht. Die Kinder ſoll man alle aufziehen, und den Weibern hat das Geſetz verboten weder die Frucht zu vereiteln noch abzutreiben, ſondern wenn es herauskommt, ſo gilt ſie als Kindesmörderin, die ein Leben vernichtet und das Volk ſchädigt“. So ſteht auch in der „Lehre der zwölf Apoſtel“ oder vielmehr in dem ihr zu Grunde liegenden jüdiſchen Proſelyten-Katechismus unter den Verboten (2, 2) voran: „Du ſollſt nicht töten. Du ſollſt nicht ehebrechen. Du ſollſt nicht Knaben ſchänden. Du ſollſt nicht Hurerei treiben“. Und ebenſo in den Ermahnungen des Barnabas heißt es 19, 4: Sei kein Hurer, kein Ehebrecher, kein Knabenſchänder. Und in der Schilderung des Ariſtides, wie die Chriſten nach den Geboten ihres Herrn leben, ſteht voran (15, 4): ſie brechen die Ehe nicht, ſie huren nicht.

1. Wahrſcheinlich urſprünglich auch Kol. 3, 5; der heutige Text: „Habgier d. i. Götzendienſt“ kommt mir wie eine ſpätere Korrektur vor; vgl. Eph. 5, 5; mein Kommentar zu 1. Kor. 5, 10f.

und oft gewiß aus recht unlautern Elementen sich rekrutierenden Gemeinschaft natürlich ist — und die dies alles zusammenfassende Habsucht (1. Kor. 5, 10 f.; 6, 10; Kol. 3, 5), oder wie man das griechische Wort (πλεονεξία) übersetzen soll. Es hat oft den Anschein, als ob es nicht nur das Begehren nach des Nächsten Gut, auch nicht nur die Jagd nach dem Geld überhaupt, sondern den brutalen Egoismus bezeichnen solle, der sich unter Umständen auch am Weibe des Nächsten vergreift (1. Thess. 4, 6)[1].

Sodann Trunksucht, Völlerei, Üppigkeit aller Art, namentlich die Beteiligung an zügellosen Trinkgelagen und nächtlichen Aufzügen (Röm. 13, 13; Gal. 5, 20).

Und schließlich alles was gegen die Liebe verstößt, wie Feindschaft, Streit, Eifersucht, Zorn, Zank, Spaltungen, Parteiungen (Gal. 5, 20). Umgekehrt steht die Liebe als erste Forderung voran, begleitet von Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut (Gal. 5, 22), die Liebe nicht nur die erste und höchste Forderung, sondern das zusammenhaltende Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14). Wenn 1. Thess. 4, 9 die Aufzählung der Grundforderungen mit der Liebe schließt und dann gesagt wird: über die Bruderliebe brauche ich euch nicht zu schreiben, denn ihr selbst seid von Gott gelehrt, euch einander zu lieben — so dürfen wir annehmen, daß sie gewissermaßen spontan als erste und kräftigste Ausstrahlung des neuen Lebens hervorbrach[2].

Wir haben die Schilderung der Grundgedanken der Missionspredigt vorweggenommen und dabei schon sehr stark in die zweite Periode der Wirksamkeit des Apostels Paulus hinübergriffen. Im großen und ganzen aber glauben wir, nur solche Gedanken benutzt zu haben, die nicht erst nach dem Apostel-Konvent entstanden sind; auch glauben wir, nichts im engeren Sinne Paulinisches verwertet zu haben, sondern nur Allgemein-Urchristliches, das wir allerdings nach Lage der Dinge fast nur noch aus Paulus erkennen können. Wir hätten noch manches andere hier erörtern können, wie den Begriff des Glaubens und die Taufe. Aus Zweckmäßigkeitsgründen behalten wir das der Gesamtdarstellung der Lehre des Paulus vor. Wir müssen nunmehr aber den großen Kampf des Paulus um sein Lebenswerk darstellen.

Kapitel 9.

Der Kampf um die Freiheit der Heidenchristen.

Die Gemeinde von Antiochia hat die heimgekehrten Apostel mit Freuden aufgenommen und die Tatsache, daß „Gott den Heiden die Tür des Glaubens aufgetan hat" (Apg. 14, 27) — wie es scheint — einfach als eine Fügung und als das nicht anders zu erwartende Ergebnis ihrer Arbeit anerkannt. Jeden-

1. Vgl. meinen Kommentar zum 1. Korintherbrief S. 141 ff.

2. Auch die Apostellehre beginnt mit der Forderung der Gottes- und Nächstenliebe, letztere durch Herrenworte breit und anschaulich erörtert (Kap. 1). Wie es scheint, ist auch die „goldene Regel" des Diaspora-Judentums „was ihr nicht wollt, daß euch geschehe, das tut auch andern nicht" vom Urchristentum immer mit an die Spitze gestellt worden. Vgl. auch Aristides 15, 5.

falls wird von irgend welchen Zweifeln und Bedenken nichts berichtet. Es wird auch nicht gesagt, daß das Vorhandensein von gemischten oder überwiegend heidenchristlichen Gemeinden eine praktische Schwierigkeit oder ein religiöses Problem einschließe. Wie beide Gruppen in Antiochia bisher friedlich zusammengelebt haben, so wird dies auch von den neuen Gemeinden erwartet worden sein. Zweifel und Streit sind von außen, von Jerusalem aus, in die Gemeinde hineingetragen worden.

1. Die Quellen. Der Bericht, den uns die Apostelgeschichte auf dem Höhepunkte ihrer Darstellung über den Kampf und seine Beilegung bietet (Kap. 15), bereitet große Schwierigkeiten, weil er in wichtigen Punkten von der eignen Erzählung des Paulus Gal. 2, 1—10 abweicht und auch mit andern Briefen des Paulus in Konflikt gerät. Es ist nun selbstverständlicher historischer Grundsatz, daß der Bericht des unmittelbar beteiligten Zeugen dem eines viel späteren Erzählers vorzuziehen ist, und wo beide von einander abweichen, jener Recht behalten muß. Die geschichtliche Darstellung pflegt daher meist nach dem Galaterbriefe gegeben zu werden, und die Erzählung der Apostelgeschichte wird als tendenziöse Entstellung verworfen. So richtig das im Prinzip ist, so darf doch zweierlei nicht unterlassen werden: eine kritische Prüfung des Galaterbriefs und eine Untersuchung, wie der Bericht der Apostelgeschichte entstanden ist.

a) Der Galaterbrief[1] wird meist so behandelt, als ob er eine schlichte Erzählung der Vorgänge sei für Leute, die noch nie etwas von ihnen gehört haben. Dies ist der erste Fehler. Denn es ist mit Händen zu greifen, daß Paulus die groben Umrisse der Ereignisse als bekannt voraussetzt und sich gegen eine Entstellung oder Mißdeutung derselben wehrt. Darum erzählt er nicht lückenlos, sondern hebt nur die Punkte heraus, die ihm aus irgend einem Grunde wichtig sind. Er nennt die Dinge nicht deutlich bei Namen, wie er es bei einer erstmaligen Erzählung tun müßte, sondern spricht z. T. in Umschreibungen, z. B. in dem Worte: „ob ich vergeblich laufe oder gelaufen sei" (V. 2) — ein Ausdruck, den man nur aus dem Briefe garnicht verstehen würde; von dem Kampf um die Beschneidung ist zunächst noch garnichts gesagt; erst V. 3 merken wir, daß es sich darum handelt. Schließlich hebt er sehr stark seine Motive, also die innere Seite der Vorgänge hervor, wobei die äußere etwas zu kurz kommt. Wenn es uns möglich wäre, die Erinnerung an die Apostelgeschichte ganz in uns auszulöschen und den Brief völlig unbeeinflußt zu lesen, würden wir erst merken, wie manches uns zum Verständnis fehlt. — Ferner: der Brief ist geschrieben zu einer Zeit, da Paulus in einem ähnlichen Kampfe um die Beschneidung stand, wie damals, und die Antiochenisch-Jerusalemischen Vorgänge sind in diesem zweiten Kampf selber zum Streit-Objekt geworden. Man müßte nun genau wissen, in welchem Lichte sie von den Gegnern dargestellt worden sind, um des Paulus Akzente, Anspielungen, Unterstreichungen zu verstehen. Dann erst ließe sich auch die Frage beantworten, ob er ganz objektiv und das heißt hier: ganz genau und richtig die Vorgänge darstellt, ob er nicht übertreibt, ob er seinen Gegnern gerecht wird. Jedenfalls läßt sich nicht leugnen, daß der Stil des Abschnitts den Stempel der höchsten Erregung trägt: leidenschaftliche Vorwürfe gegen die

1. Vgl. hierzu C. H. Watkins, Der Kampf des Paulus um Galatien 1913.

falschen Brüder (V. 4), ironisch-gereizte Anerkennung der jerusalemischen Autoritäten und doch wieder lebhafte Verwahrung gegen ihre etwaige Überschätzung (V. 6). Dem entspricht die sprachliche Schwierigkeit des Absatzes *für uns*; die Konstruktion ist z. T. ganz zweifelhaft, es scheinen Satzbrüche vorzuliegen, und in einem wichtigen Punkte schwankt die Text-Überlieferung so, daß zwei ganz entgegengesetzte Meinungen möglich sind. So ist dieser Bericht des Paulus, weil ein höchst persönliches, allzu-persönliches Dokument, zwar an sich eine Quelle ersten Ranges, für uns aber sehr schwer, nur mit äußerster Vorsicht und nicht ohne die Gefahr des Irrtums benutzbar.

b) Der Bericht der Apostelgeschichte will zunächst einmal aus dem Ganzen des Werkes verstanden sein, dessen Mitte und Höhe er bildet. Er ist gewissermaßen die Wasserscheide zwischen dem judenchristlich-petrinischen und heidenchristlich-paulinischen Teil. Nachdem bis Kap. 14 gezeigt ist, wie sich die Heidenmission allmählich — unter göttlicher Führung — aus der Urgemeinde heraus entwickelt hat, zeigt Kap. 15, daß die Predigt vor Heiden von den Vertretern der Urgemeinde feierlich als berechtigt, daß die Heidenchristen als Vollchristen anerkannt werden, unter der Bedingung, daß sie die Bestimmungen des Apostel-Dekrets beobachten — und dann geht von Kap. 16 an der Gang der Heidenmission weiter bis nach Rom. Im Sinne des Verfassers oder Herausgebers bedeutet das: die zu seiner Zeit klar vorliegende Loslösung des Christentums vom Judentum, der Bestand einer im wesentlichen heidenchristlichen Kirche ist nicht etwa das Werk eines radikalen Renegaten, als welcher Paulus hingestellt worden ist, sondern ist unter den Augen und der Billigung der jüdischen Urapostel, sogar des berühmten Jakobus geschehen. Und durch den weisen Erlaß des Apostel-Dekrets ist Vorsorge getroffen, daß in der Kirche heidnische Greuel, durch die ein jüdisches Gemüt verletzt werden könnte, unmöglich sind. Diese letztere Behauptung wäre ja nun eine leicht zu widerlegende Unwahrheit, wenn die Bestimmungen des Dekrets nicht wirklich zur Zeit des Verfassers gegolten hätten. Dies ist aber tatsächlich der Fall gewesen; der Verfasser der Offenbarung des Johannes (2, 14. 20. 25) steht jedenfalls sachlich auf dem Standpunkt des Verbotes dieser Greuel und ebenso die „Apostellehre" (6, 3). Vom 2. Jahrhundert an hat es als Gesetz in der Kirche gegolten[1]. Die Frage kann also nur sein, ob die Apostelgeschichte Recht hat, wenn sie erzählt, daß die Urapostel in Gemeinschaft mit Paulus und Barnabas das Dekret erlassen und daß Paulus es (16, 4) überall in seinen Gemeinden eingeführt hätte. Diese Frage aber ist entschieden zu verneinen, nicht nur weil Paulus im Galaterbrief nichts davon erwähnt, sondern vor allem, weil der Vorfall in Antiochia, der Gal. 2, 11 ff. erzählt wird, undenkbar wäre, wenn dort das Dekret gegolten hätte, und weil die Verhandlungen des 1. Korintherbriefes über das Opferfleischessen unverständlich sind, wenn Paulus in der Lage gewesen wäre, sich auf das Dekret einfach berufen zu können. Dazu kommt, daß die Apostelgeschichte sich selbst widerlegt: 21, 25 nämlich berichtet sie, dem Paulus sei in Jerusalem von Jakobus *erzählt* worden, daß „wir" den Gläubigen aus den Heiden geschrieben haben und beschlossen, daß sie sich vor Götzenopfer usw. hüten sollen. Hier ist also

1. Vgl. Achelis, D. Christentum der ersten drei Jahrhunderte I, S. 60.

vorausgesetzt, daß Paulus von diesen Dingen nichts weiß, daß er also beim Erlaß des Dekrets nicht beteiligt war[1].

Um so dringender ist die Frage, wie der Verfasser gleichwohl zu der Behauptung kommt, daß das Dekret bei der Zusammenkunft des Paulus mit den Uraposteln erlassen sei. Die Antwort lautet, daß er zwei verschiedene Berichte von zwei verschiedenen Verhandlungen zusammengearbeitet hat, die wir heute noch — wenigstens zum Teil — aussondern können[2].

A. 15, 1—4. 12 wird erzählt, daß einige Judäer nach Antiochia gekommen seien und die dortigen Brüder gelehrt hätten: „Wenn ihr euch nicht beschneiden laßt, könnt ihr nicht am Heil teil haben". Nachdem infolge davon ein großer Streit entstanden ist, entsendet die Gemeinde den Paulus und Barnabas „und einige andre" nach Jerusalem wegen dieser Streitfrage. Dort berichten sie, was Gott mit ihnen unter den Heiden getan hat. Wir sollten nun denken, daß die

1. Die neuerdings ohne jede Begründung vorgetragene Hypothese, 21, 25 sei eine Glosse, ist eine allzu bequeme Beseitigung des Widerspruchs in der Apostelgeschichte. Jedenfalls kann sie nicht von dem Herausgeber der Apostelgeschichte herstammen, der sich schwerlich selbst so in Widerspruch mit seiner eigenen Darstellung gesetzt haben würde. Wie aber sollte ein Glossator auf diese mindestens überflüssige Notiz gekommen sein, die dem Leser von Kap. 15 doch sehr auffallen mußte? Es bleibt übrig, daß 21, 25 ein stehengebliebener Rest der Quelle ist, den der Herausgeber eigentlich hätte tilgen sollen. Wahrscheinlich hat er in der Umgebung dieses Verses noch einiges weggelassen. Im übrigen vgl. meinen Aufsatz über „das Judenchristentum in der Apostelgeschichte" Studien und Kritiken 1895 und meine Schrift „Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte" 1897.

2. Daß der Bericht 15, 1—4 aus der Antiochenischen Quelle stammt, daß er vom Antiochenischen Standpunkte aus erzählt ist, erkennt man leicht. Ein von jerusalemischem Standpunkte aus Erzählender oder auch der Redaktor würde eher sagen: „Es gingen einige hinab nach Antiochia" anstatt: „Es kamen einige von Judäa herab"; das Wohin? ist natürlich nicht ausgedrückt, weil wir uns noch im Zusammenhang von Kap. 14 befinden; bezeichnend für den Antiochener ist auch die allgemeine Angabe „von Judäa" statt „von Jerusalem", wie ein Jerusalemer wohl gesagt hätte. — Der Satz jener Judäer: „wenn ihr euch nicht beschneiden lasset, könnt ihr nicht gerettet werden", beleuchtet ganz scharf die Situation; es fällt nur auf, daß die Antiochenischen Heidenchristen angeredet sind, während es sich nach V. 3 um die Gemeinden der ersten Reise handelt. — Unter den „einigen andern" Gefährten des Paulus und Barnabas kann sich gut Titus verbergen; es ist sehr begreiflich, daß der Herausgeber den ihn betreffenden Handel gestrichen hat; er paßte nicht in die Stimmung des Ganzen. — Die „Apostel und Presbyter" (V. 2. 4), die nach Analogie des späteren Bischofs und des Presbyteriums gedacht sind, scheinen Zusatz des Redaktors zu sein; neben der „Gemeinde" (V. 4) ist ihre Erwähnung überflüssig; ja, wenn *τὸ πλῆθος* dastünde! Nach der Freude, die die Boten in Phönike und Samaria erregen, erwartet man eine ähnliche günstige Aufnahme in Jerusalem; aber hier bricht der Bericht, abgesehen von dem kläglichen Rest in V. 12, ab, und mit V. 5 beginnt etwas Neues.

V. 5. Der Ausdruck: „einige von denen, die (einst) zur Pharisäerpartei gehörten" ist sehr interessant. Es zeigt sich, daß *οἱ ἀπὸ* (*τῆς αἱρέσεως*) *τῶν Φαρισαίων* eine Gruppe innerhalb der Gemeinde sind, der rechte Flügel; *πεπιστευκότες* ist ein recht überflüssiger Zusatz des Redaktors; wenn es wenigstens *πεπιστευκότων* hieße (137)! Das Auftreten dieser Leute ist eine Dublette zu dem der judäischen Sendboten 15, 1. Es wird aber weder angedeutet, daß es dieselben Leute sind, noch daß es andre sind, die auch etwas Ähnliches sagen wie jene. Kurz, V. 5 lautet so, als ob etwas Analoges nicht kurz vorher erwähnt wäre, d. h. es liegt ein neuer Erzählungsansatz vor, der Anfang eines neuen Quellenstücks. Auch lautet ihre Forderung etwas anders als in V. 1: nicht die Notwendigkeit

folgenden Reden und Verhandlungen auf den Bericht der beiden Apostel, der V. 12 noch einmal ohne jede Folge erwähnt wird, Rücksicht nehmen, und darauf hin den Beschluß faßten. Dies geschieht aber nicht; und wir müssen schon hier sagen, daß die ursprüngliche Fortsetzung dieser Erzählung verloren gegangen ist.

B. 15, 5–11. 13–33. In V. 5 haben wir einen neuen Erzählungs-Ansatz, der auf den ersten Blick mit V. 1 ganz parallel geht, aber so formuliert ist, daß man sieht, der Erzähler weiß nichts von der Erzählung in V. 1. Die pharisäischen Judenchristen treten in Jerusalem auf, und ihr Antrag auf Beschneidung erscheint als ein Novum. Darauf antwortet Petrus mit einer Erinnerung an die Bekehrung des Cornelius, und dann redet Jakobus mit Rückbeziehung auf die Rede des Petrus; beide aber reden so, als ob Paulus und Barnabas garnicht vorhanden wären. Daraus folgt, daß dieser Bericht sich ursprünglich (in der Quelle) an die Bekehrung des Cornelius angeschlossen haben muß und mit Paulus in garkeinem Zusammenhang stand. Nun kommen ja freilich Paulus und Barnabas bei dem Erlaß des Dekretes V. 22. 25 wieder vor; die beiden Namen verraten sich aber an beiden Stellen sprachlich als Einschub, namentlich deutlich in V. 25, denn die Empfehlung, daß es Männer seien, die ihre Seelen dem Namen des Herrn Jesus Christus geweiht haben, ist bei ihnen, die in Antiochia gut bekannt sind, überflüssig, aber notwendig bei den dort unbekannten Judas und Silas, auf die sie sich im Text der Quelle bezog. V. 32 wiederum klingt so, als ob nur Judas und Silas in Antiochia aufgetreten sind. Daß nicht alles in Ordnung ist, ergibt sich schließlich aus V. 31 und 40. Nach V. 33 ist Silas nach Jerusalem zurückgekehrt, nach V. 40 ist er aber wieder in Antiochia[1]. Daraus folgt, daß die Entsendung des Silas hier an falscher Stelle steht; der Erlaß des Dekrets fällt somit in eine Zeit, da Silas wieder in Jerusalem war. Dies kann aber erst nach Beendigung der zweiten Missions-Reise des Paulus geschehen sein. Auf dieser war er ein Gefährte des Paulus, hat z. B. die Gemeinde von Korinth mit gegründet (2. Kor. 1, 19); aber zur Zeit der Abfassung der Korintherbriefe, d. h. zur Zeit der sogen. dritten Missions-Reise ist er nicht mehr in der Umgebung des Paulus; er hat sich also von ihm getrennt und wird nach Jerusalem gegangen sein. Daraus folgt, daß der ganze

---

der Beschneidung für das Heil wird betont (dies ist der Gegenstand des Streites im Galater-Brief), sondern daß diese Christen – um des Zusammenlebens willen mit den jüdischen Christen – nicht nur beschnitten werden müssen, sondern auch angehalten sein sollen, regelmäßig das Gesetz zu beobachten; dies haben jene Boten in Antiochia nicht gefordert. Daß V. 5 nach rückwärts zusammenhanglos ist, erkennt man an dem beziehungslosen *αὐτούς*; es gibt aber ein Stück, auf das es sich ausgezeichnet zurückbezieht, das ist 11, 18. Nachdem Petrus (11, 1 ff.) die Bedenken gegen seinen Besuch des heidnischen Hauses beschwichtigt hatte, „beruhigten sie sich – nämlich die Majorität –, priesen Gott und sagten: so hat also auch den Heiden Gott die Buße zum Leben geschenkt!" Da erhoben sich einige pharisäisch gerichtete Judenchristen und stellten ihre Forderung auf. Diesem ausgezeichneten Zusammenhang entsprechend greifen die Reden des Petrus und Jakobus denn auch nur auf die Bekehrung des Cornelius zurück (das übertriebene *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* ist natürlich ein ganz unpassender Zusatz des Redaktors), und ignorieren das Werk des Paulus gänzlich. Daß in der Quelle B 9, 31–10, 1–11, 18 hinter 12, 1–24 stand, werden wir später noch deutlicher erkennen.

1. Um diesen Widerspruch auszugleichen, hat eine spätere Hand in V. 33 die Worte hinzugefügt: Judas allein reiste ab.

Bericht B zur Zeit der dritten Missions-Reise spielt, als Paulus fern, in Kleinasien oder Griechenland war.

Die hier in Kürze vorgetragene Quellenscheidung wird sich nun bewähren, wenn wir die geschichtlichen Vorgänge selber zu ermitteln suchen.

2. Die Entstehung und Bedeutung des Streites. Nach Apg. 15, 1 waren es also einzelne Christen aus Judäa, die nach Antiochia herabkamen (so erzählte die Quelle vom Antiochenischen Standpunkt aus) und die Brüder, d. h. insbesondere die Heidenchristen lehrten: wenn ihr euch nicht beschneiden laßt nach der Sitte des Moses, so könnt ihr nicht gerettet werden, d. h. am messianischen Heil teil haben. Dieser Vorgang steht in gewisser Weise in Parallele mit 11, 22. Als die gemischte Gemeinde von Antiochia entstand, erregte dies Novum die Aufmerksamkeit der Jerusalemischen Gemeinde, und sie entsandten den Barnabas, um die Sachlage zu prüfen. Über dessen etwaige Berichte nach Jerusalem wird nichts erzählt; sie können aber nur günstig und beruhigend gelautet haben. Nach unserm Bericht nun ergibt sich, daß sie doch nicht alle Bedenken zerstreut haben, wenigstens nicht bei allen Jerusalemern[1]. Wir müssen uns hier unserer Annahme (S. 124) erinnern, daß das Auftreten des Stephanus in Jerusalem eine rückläufige Bewegung hervorgerufen hatte. Man war erschrocken vor den möglichen Konsequenzen der freiheitlichen Richtung, und Jakobus, der Bruder des Herrn, scheint mehr und mehr der Führer dieser konservativen Strömung geworden zu sein (Gal. 2, 12). Nun war in Antiochia eine christliche Gemeinde entstanden, an der Unbeschnittene in größerer Zahl teil hatten. Ob man auch schon von der Missions-Reise des Paulus und Barnabas wußte? Jedenfalls haben einige jerusalemische Christen, ob mit oder ohne autoritativen Auftrag, es für ihre Gewissenspflicht gehalten, hier einzugreifen. Paulus scheint sie für nicht autorisiert gehalten zu haben; er urteilt sehr hart über sie. Denn auf diese Eindringlinge beziehen sich die Worte (Gal. 2, 4) von den „falschen Brüdern, die auf Schleichwegen (in die Gemeinde zu Antiochia) eingedrungen sind, um unsere Freiheit, die wir in Christo Jesu haben, auszuspionieren, um uns unter das Joch zu beugen". Ihn empört die Anmaßung dieser Leute und ihr, wie ihm scheint, hinterlistiges Verfahren. Wir können heute nicht mehr beurteilen, ob diese Vorwürfe mit Recht von ihm erhoben sind, und ob nicht die Leidenschaft des Kampfes ihm den gerechten Blick getrübt hat. Es wäre wohl möglich, daß diese Männer es ganz ehrlich und ernst gemeint haben; aber Paulus hatte, als er diese Worte schrieb, schon zu viel Bitteres von judaistischer Seite erfahren, um volle Unparteilichkeit üben zu können. Er sah in all dem ein System, das sich gegen seine Person und sein Lebenswerk richtete. Er sah auch die Konsequenzen voraus, die jenes Vorgehen für seine Missionsgemeinden haben mußte; er hörte aus ihren

1. Es ist aber auch die Möglichkeit vorhanden, daß die Entsendung des Barnabas als ein Zusatz des Herausgebers zu streichen wäre; dann wäre 15, 1 die erste Einmischung Jerusalems in die Gemeinde zu Antiochia.

2. In der Erklärung SchrNT. II[2] zu Gal. 2, 4 wird aus dem Worte „zu Unrecht eingelassen" (*παρεισάκτους*) geschlossen, daß Paulus gegen die Leiter der Gemeinde in Jerusalem den Vorwurf erhebt, daß sie solchen Leuten den Eintritt in diese (Jerusalemische Gemeinde) gestattet haben. Mir scheint diese Auffassung nicht genügend begründet.

Worten heraus, daß seine ganze Tätigkeit „vergeblich" gewesen sei (εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον).

Was bedeutet die Forderung der jerusalemischen Eindringlinge? Bisher, in Antiochia und in den Gemeinden Pisidiens und Lykaoniens, hatte man die bekehrten Heiden so behandelt, wie von den jüdischen Diaspora-Gemeinden die sogenannten „gottesfürchtigen" Heiden behandelt wurden; sie wurden ohne Beschneidung zu den Gottesdiensten zugelassen und beobachteten nur einen Teil der Zeremonialgebote[1]. Bei den Heidenchristen kam noch die Taufe hinzu, die gewissermaßen als Ersatz der Beschneidung galt und etwa der jüdischen Proselytentaufe entsprach. Es herrschte kein Zweifel, daß ihnen damit das Heil in vollem Umfange gesichert war. Wir werden annehmen dürfen, daß man diese Praxis ohne viel Reflexion befolgte, ohne sie bisher prinzipiell durchgedacht zu haben. Bei dem Ernst der bevorstehenden Krisis kam es nur darauf an, daß wirkliche Früchte der Buße da waren; und das Siegel des göttlichen Geistes gab ja ohnehin den Beweis, daß Gott diese Heiden angenommen hatte. Dies alles war freilich nur möglich in der freieren Luft der Diaspora, wo man ohnehin zu Konzessionen an die Heiden, die sich dem Monotheismus anschließen wollten, geneigt war.

In Judäa sah man diese Dinge mit andern Augen an. Denn in der Stephanus-Verfolgung war es klar geworden, daß die Gemeinde sich innerhalb des Judentums Judäas nur behaupten konnte, wenn sie treu zum Gesetze hielt und in dieser Beziehung keinerlei Anstoß gab. Wenn nun die Brüder draußen im Reich auf die Wege eines laxeren Hellenismus kamen, wenn sie die gesetzlichen Anforderungen erweichten, den Heiden die Tür gar zu weit aufmachten und mit Unbeschnittenen in intimsten brüderlichen Verkehr traten, so setzten sie die ganze messianische Bewegung dem Verdachte der Untreue gegen das Gesetz aus und schädigten ihre Werbekraft unter den Juden. Vor allem aber — und darin hatten sie einen richtigen Instinkt — wurde durch die Heidenmission das Evangelium entnationalisiert zu einer Heilsbotschaft für alle Menschen, der Messias wurde mehr und mehr zu einem unjüdischen Soter und Kyrios, das Heil aus einer Angelegenheit Israels zu einem rein individuellen Lebensziel. Es galt, einmal wieder kräftig zu betonen, daß der Messias für Israel gekommen war, und daß nur Juden an dem Heil teil haben können. Dies ist der Sinn der Beschneidungsforderung. Es handelt sich nicht um die Übernahme einer einzelnen Gesetzespflicht sondern darum, daß die Heiden erst Juden werden müssen, um Christen sein zu können. Dies alles war in seiner Weise konsequent gedacht, und wir sind nicht berechtigt, diese Nationalisten auf Herrschsucht oder Mangel an Menschenliebe zu verklagen. Sie mußten so denken, wenn sie echte Juden waren, und sie konnten so denken, obwohl sie Jünger Jesu waren. Denn aus der Messianität Jesu folgte streng genommen dies alles. Und sie kannten sein Wort, daß er nur zu den verlornen Schafen vom Hause Israel gesandt sei (Mtth. 15, 24). Sie glaubten zu wissen, daß er sich für den Bestand jedes Tittelchens am Gesetz verbürgt hatte (Mtth. 5, 18). Und wenn es auch das Wort vom Herzuströmen der Heiden (Mtth. 8, 11 f.) gab, so ist es menschlich,

1. Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ S. 172 ff.

daß sie es wie die andern Gerichtsworte über Israel zeitweise in den Hintergrund treten ließen. Daß sie unlautere Mittel angewandt und sich in das Vertrauen der Gemeinde von Antiochia eingeschlichen haben, ist möglich, aber mit unsern Mitteln weder zu beweisen noch zu widerlegen.

Wir können verstehen, daß ein „nicht geringer Aufruhr und Zwist" zwischen Paulus und Barnabas und ihnen entstand (15, 2). Schon aus rein praktischen Gründen mußten die Apostel eine Hemmung ihrer Arbeit in dieser Forderung erkennen; denn die Gewinnung der Heiden für das Evangelium war natürlich bedeutend erschwert, wenn sie die verabscheute Beschneidung auf sich nehmen sollten. Dem rein monotheistischen Gottesglauben sich zuwenden, sich auf das Gericht in ernster Buße vorbereiten und dem Retter vertrauensvoll entgegenharren, das wollten sie wohl — aber was hatte mit dieser klaren und überzeugend einfachen Botschaft die Beschneidung zu schaffen? Angesichts der judaistischen Forderungen mußte dem Paulus aber noch etwas andres klar werden: sie bedrohten das Fundament seines durch schwere Lebenserfahrungen gewonnenen Glaubens. Das war ja die neue beseligende Gewißheit, daß Gott seiner sündigen und von der Vernichtung bedrohten Menschheit in Liebe und Barmherzigkeit einen gewaltigen Schritt entgegen getan hatte: er wollte ja auf alle Bedingungen und Leistungen der Menschen verzichten und das Heil *schenken*, wenn sie nur es sich schenken lassen wollten. Und nun kamen die Judaisten und richteten wieder eine hohe Mauer vor Gottes Gnade auf, indem sie verlangten: erst Gesetzeserfüllung, dann Gnade! Das war das Gegenteil von dem, was Paulus für „die Wahrheit" des Evangeliums (Gal. 2, 5) hielt. Wenn sie Recht hatten, so war wirklich der Glaube und die Heilsgewißheit der Heidenchristen eitel; er hatte ihnen Dinge verheißen, die sie nicht empfangen konnten; seine ganze Arbeit war vergeblich gewesen, er war „ins Leere" hinein gelaufen. Das aber war unmöglich, denn zu deutlich hatte Gott gezeigt, daß er auf Seiten der Apostel war; er hatte ihre Botschaft mit Erfolg gesegnet und den Heiden — auch ohne Gesetz — die Tür des Glaubens geöffnet. Darum galt es, mit aller Energie den Ansprüchen der Judaisten Widerstand zu leisten. Schwere äußere Kämpfe und ein hartes innerliches Ringen muß er durchgemacht haben, denn in dieser Zeit hat er wieder einmal eine seiner Visionen erlebt, was bei ihm immer auf heftige Gemütserschütterungen schließen läßt. Ihr Ergebnis war eine „Offenbarung" (Gal. 2, 2), die ihn veranlaßte, den Streit in Jerusalem prinzipiell zum Austrag zu bringen. Er betont dies im Galaterbrief so eifrig, um die Meinung auszuschließen, er sei etwa auf Befehl aus Jerusalem dorthin gegangen. Es bedurfte offenbar bei dieser selbständigen Natur eines starken inneren Anstoßes, um überhaupt andre Menschen zu Richtern über sein Tun anzurufen. Auf andre mußte dies freilich doch den Eindruck machen, daß er den Urapposteln eine Art Zensur seines Wirkens zugestanden hätte. Eben darum war dies ein schwieriger Punkt in der Verteidigung des Galaterbriefes, daher die übereifrige, fast leidenschaftliche Betonung, eine „Offenbarung" habe ihn zu diesem Schritt bestimmt. Mit dieser Aussage des Apostels reimt sich durchaus — was Apg. 15, 2 sagt —, daß die Gemeinde von Antiochia den feierlichen Beschluß faßte, eine Deputation nach Jerusalem zu entsenden; natürlich hat Paulus den Anstoß dazu gegeben. Dies war immerhin ein gewisser Triumph Jerusa-

lems und eine Konzession von Seiten der Antiochener. Eine Art Aufsichts-Recht der Urapostel war damit zugestanden. Man entsandte Paulus und Barnabas „und einige andere", unter ihnen, wie Paulus (2, 1) erwähnt, den Titus, einen unbeschnittenen Heidenchristen, der gewissermaßen als lebendiger Zeuge der gottgewirkten Erfolge der Apostel auftreten sollte.

Denn offenbar war es nicht eigentlich die Absicht, wenigstens des Paulus, über den Streitpunkt in ernstliche Verhandlungen einzutreten; man wollte auf die bisherigen Früchte der Heidenmission hinweisen, die eben nicht als Menschenwerk sondern als Gotteswirkung betrachtet wurden. An ihnen war ja ohne Widerspruch zu erkennen, welches der Wille Gottes in dieser Sache war. Und überall, wo sie hindurch kamen, in den Gemeinden Phöniciens und Samariens, erzählten sie von der Bekehrung der Heiden und bereiteten allen Brüdern große Freude (15, 3).

3. Die Verhandlungen in Jerusalem. Auch in Jerusalem haben die Apostel der gesamten Gemeinde (15, 4) und insbesondere den Führern (Gal. 2, 2) berichtet, „was Gott mit ihnen getan hat" — sie haben die Tatsachen wirken lassen, und wie sie auf die Führer gewirkt haben, sagt Paulus Gal. 2, 7f.: „sie sahen, daß ich mit dem Evangelium der Unbeschnittenen betraut bin . . sie überzeugten sich von der Gnade, die mir gegeben ist" — der dazwischen stehende parenthetische Satz sagt, worauf diese Überzeugung gegründet ist: „denn der, der dem Petrus Kraft und Erfolg gegeben zum Apostel-Amt unter der Beschneidung, der hat auch mir Kraft und Erfolg unter den Heiden gegeben". Sie überzeugten sich, daß des Paulus Erfolge genau so gottgewirkt waren, wie die des Petrus unter den Juden. Die Urapostel erkennen ihn, den Spätberufenen, als Apostel, sie erkennen seine Gemeinden als Christen an[1]. Sie beugen sich hiermit den Tatsachen, die sie nicht leugnen und verkleinern können. Sie tun dies auch nicht notgedrungen und widerwillig — wenigstens nach dem Ton der Darstellung des Paulus zu schließen, war er noch zur Zeit des Galaterbriefs überzeugt, daß diese Anerkennung ehrlich gemeint war. Aber es geschah noch mehr: die drei führenden Männer, Jakobus der Bruder des Herrn, Kephas und Johannes[2], gaben dem Paulus und Barnabas „die Rechte der Gemeinschaft", d. h. sie verbündeten sich zu einer Arbeitsgenossenschaft: sie wollen gemeinsam dasselbe Werk der Mission betreiben, und zwar so, daß Paulus und Barnabas ihrem Auftrage gemäß den Heiden, jene aber den Juden das Evangelium predigen sollten. Auch hierbei ist Paulus überzeugt, daß sie es ehrlich gemeint haben: der Ausdruck „Rechte der Gemeinschaft" ist warm und herzlich. Es ist auch eine falsche Auslegung, wenn man bei dem Vertrag den Akzent auf die Arbeitsteilung und Grenzfestsetzung legt, als hätten sie in erster Linie beschlossen, einander aus dem Wege zu gehen. Nein — der Satz V. 9 ist noch ganz beherrscht von dem Gedanken

1. Paulus redet hier begreiflicher Weise nur von sich, da zur Zeit des Galaterbriefs sein Apostolat und seine Gemeinden in Frage standen; in Wahrheit bezog sich die Anerkennung auf Paulus und Barnabas. Man beachte in der Darstellung des Paulus den durchgeführten symmetrischen Parallelismus zwischen sich und Petrus; es soll die vollkommene Gleichberechtigung beider Apostel zum Ausdruck kommen. Vgl. hierzu C. H. Watkins.

2. Von den „Zwölfen" ist aus früher erörterten (S. 33) Gründen nicht die Rede.

aus V. 7 und 8, wonach jede Gruppe ihren besondern Auftrag und ihr besondres Charisma besitzt, d. h. die Arbeitsteilung ist durchaus positiv gemeint; beide wollen dasselbe Werk treiben, jeder in seiner Weise. Darum ist es auch verkehrt, hierin eine versteckte Einschränkung zu sehen, daß nur ja nicht Paulus an Juden oder Petrus an Heiden das Evangelium predigte, oder daß sie das Gebiet des Weltreichs geographisch unter einander aufgeteilt hätten. Nichts davon ist angedeutet, nur das positive erfreuliche Ergebnis der Arbeitsgemeinschaft und der gegenseitigen Anerkennung.

Wenn Paulus nun hinzufügt (V. 10): „nur der Armen sollten wir gedenken", so ist die Ausdrucksweise wieder ziemlich kurz; sie wird den ersten Lesern verständlicher gewesen sein als uns; insbesondere ist nicht gesagt, daß es die Armen in Jerusalem sind (Röm. 15, 25); die Galater wissen dies. Aber es kann keine Frage sein, daß hierin keine Einschränkung der Gemeinschaft und der Anerkennung liegt, sondern ein Zusatz zu dem letzten Satz: „wir zu den Heiden, sie zur Beschneidung", d. h. wenn auch unser Gebiet die Heiden sein sollten, so sollten wir doch in dem einen Punkte auch die Beschneidung nicht vergessen. Diese Auflage soll gewissermaßen ein Liebesband zwischen den beiden Missionsunternehmungen bilden; hierin sollen die Heidenapostel das Pietätsverhältnis zur Muttergemeinde zum sichtbaren Ausdruck bringen[1].

Die Begründung der Arbeitsgemeinschaft und die Anerkennung der Heidenapostel bedeutete auch eine Anerkennung ihrer Arbeitsmethode. Mit wie schwerem Herzen es geschehen sein möge, die Urapostel konnten nicht umhin, die Heidenchristen, die den Geist Gottes empfangen hatten, als christliche Brüder und von Gott Erwählte anzuerkennen, und auf die Forderung der Beschneidung ist verzichtet worden. Obwohl dies im Galaterbrief nicht ausdrücklich gesagt ist, bildet es doch die Voraussetzung der ganzen Darstellung, und ebenso ist es dem Verfasser der Apostelgeschichte selbstverständlich.

Genauer betrachtet, sagt der Galaterbrief freilich doch etwas über diesen Punkt – in den schwierigen Versen 2–6, die wir bisher ganz außer Acht gelassen haben. Nämlich nach V. 2 hat Paulus nicht blos von den Erfolgen seiner Missionsarbeit berichtet, von denen V. 7. 8 die Rede ist, sondern er hat „ihnen" d. h. der Gemeinde und insbesondre den Führern „sein Evangelium, das er unter den Heiden verkündigte, vorgelegt mit der Frage, ob er (denn wirklich) vergeblich laufe oder gelaufen sei". Darin liegt, daß er die Jerusalemer zu einem ausdrücklichen Urteil über die Art und Weise seiner Verkündigung aufgefordert hat; insbesondre sollten sie Stellung nehmen zu dem von jenen Eindringlingen (Apg. 15, 1) ausgesprochenen Satze, daß seine Wirksamkeit ver-

1. Mehr lag darin nicht; daß hiermit ein „Primat" Jerusalems anerkannt wäre, ist doch etwas zu viel gesagt (H. Achelis, I, S. 47 f.); wohl aber ist damit eine Einheit der beiden Teile der christlichen Brüderschaft begründet; dem Auseinanderfallen ist vorgebeugt. Ob freilich nicht Jakobus und seine Gesinnungsgenossen diese Abmachung so ausgelegt haben, daß Paulus damit eine gewisse Abhängigkeit zugestanden habe, sei dahingestellt. Nur sieht man weder aus dem Galaterbrief, noch aus den Korintherbriefen, daß dem Paulus die Freudigkeit an dem Kollektenwerk durch die judaistischen Gegner irgendwie getrübt worden wäre. Mit Begeisterung ist er allezeit dafür eingetreten und hat sich auch nichts zu vergeben geglaubt, als er den Ertrag der Sammlung persönlich in Jerusalem ablieferte.

geblich sei, weil er auf seine Weise den Heiden das Heil nicht wirklich verschaffen könnte. Sie haben sich also auch über den Punkt der Beschneidung äußern müssen, und in welchem Sinne, das ergibt sich aus dem Schluß von V. 6: die Führer hatten ihm ihrerseits nichts mitzuteilen, sondern im Gegenteil, . . sie gaben ihm die Rechte der Gemeinschaft[1]. Denn die Präposition (προς-) kann hier nicht bedeuten „noch dazu", sondern drückt die Beziehung zu der andern Person aus, der man „sich mitteilt"; außerdem kommt das Medium dabei nicht zu seinem Recht. Das Wort kann hier nichts andres bedeuten, als in 1, 16: es handelt sich um ein sich Anvertrauen, namentlich in so großen und wichtigen Dingen wie es jene Offenbarung war. Ferner steht das Wort (προσανέθεντο) in Korrespondenz zu 2, 2 (ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον). Nachdem er sich ihnen über sein Evangelium und die seiner Verkündigung zu Grunde liegenden Erfahrungen und Motive mitgeteilt und sie zur Aussprache aufgefordert hat, wäre etwa zu erwarten gewesen, daß auch sie ihm sich mitzuteilen gehabt hätten etwa über besondre göttliche Offenbarungen, die sie nötigten, ihm und seinem Evangelium entgegenzutreten. Aber sie hatten nichts derartiges zu sagen, was für ihn neu oder maßgebend gewesen wäre; sie konnten sich nur den Tatsachen beugen. Damit ist gesagt, daß sie nicht in der Lage waren, seine Art der Verkündigung durch irgend welche neue göttliche Weisungen zu korrigieren oder zu beeinflussen, sie konnten nur anerkennen, was geschehen war.

Daß es sich in den Verhandlungen, insbesondre in der Sonderverhandlung mit den Führern um die Beschneidungsfrage gehandelt hat, ergibt sich aus dem vielgedeuteten Satze (V. 3): „aber nicht einmal Titus, mein Reisegenosse, der Hellene, wurde gezwungen sich beschneiden zu lassen". Die herrschende Auslegung sieht in diesem Satze den höchsten Triumph des Paulus angedeutet: „Nicht nur verzichtete man im allgemeinen auf die Beschneidung der Heidenchristen, sondern sogar in diesem Falle, der doch besonders lag — es handelte sich um den Reisegefährten, mit dem Paulus in täglicher intimer Gemeinschaft lebte, wo man hätte verstehen können, daß sie nicht nachgeben wollten —, selbst im Falle des Titus ist die Forderung der Beschneidung entweder überhaupt nicht erhoben worden (aber dann sieht man nicht ein, warum der Fall noch so betont erwähnt wird) oder zwar erhoben, aber nicht durchgesetzt worden". Im erstern Falle würde es sich um einen Sieg des Paulus auf der ganzen Linie handeln, ohne daß überhaupt gekämpft wäre; die Gegner hätten von vorn herein das Spiel verloren gegeben. Im zweiten Fall hätte Paulus zwar das Prinzip im großen leicht durchgesetzt, aber um diesen einen Posten hart kämpfen müssen. Auf solchen Kampf weist ja nun das folgende hin: „um der falschen Brüder willen . . . gaben wir auch nicht einen Augenblick in gehorsamer Unterwerfung nach, damit die Wahrheit des Evangeliums für euch dauernd erhalten bliebe". Paulus scheint sich hier seines energischen Widerstandes zu rühmen; er hat auch in diesem Falle nicht nachgeben wollen, sondern gerade in dem Einzelpunkt seine ganze Kraft eingesetzt, um die Sache und das Prinzip um so sicherer zu retten. Und er hat

1. Noch immer ist strittig, was das Wort προσανέθεντο hier bedeutet. Die gewöhnliche Auffassung: sie haben mir „keine weitere Last auferlegt" (so noch SchrNT. II² zu Gal. 2, 6. Dagegen vgl. Th. Zahn im Kommentar zum Galaterbrief S. 98 Anm. 26) läßt sich sprachlich kaum noch aufrecht erhalten.

es durchgesetzt; Titus wurde nicht beschnitten, und damit die Freiheit der Heidenchristen ein für alle mal festgestellt. Dies die herrschende Auffassung, die ein klares und hocherfreuliches Bild von dem Siege und der unbeugsamen Konsequenz des Paulus bietet und daher immer wieder Freunde finden wird.

Leider ist sie nicht sicher und sogar von schweren Bedenken bedroht. Zunächst fragt man: wenn Paulus einen so vollen Triumph davongetragen hat, wie war es dann möglich, daß die Vorgänge in Jerusalem von den Gegnern in Galatien gegen ihn ausgespielt werden konnten, und warum ist er grade in diesen Versen so merkwürdig erregt, daß wir seine Worte kaum noch verstehen können? Man vergleiche, wie viel klarer und ruhiger die Sätze sind (V. 7–10), wo er zweifellos von einem großen Erfolge berichten kann. Ferner: die unbeugsame Konsequenz auch in Einzelfällen ist garnicht ein sittlicher Grundsatz des Paulus, wie man z. B. bei der Behandlung der Opferfleischfrage (1. Kor. 8. 10) sieht; er selber stellt geradezu das entgegengesetzte Prinzip auf: um des Evangeliums willen ist er „den Juden ein Jude geworden" (1. Kor. 9, 19–23). Einen solchen Fall berichtet die Apostelgeschichte (16, 3): er hat den Timotheus, den er auf die Reise mitnehmen wollte, „um der Juden" willen beschnitten, d. h. er wollte nicht durch intimsten Verkehr mit einem Unbeschnittenen sich den Zugang zu den Juden von vorn herein abschneiden. So hätte er, sollte man denken, auch in dem Falle des Titus nachgeben können, gerade um im übrigen das Prinzip der Freiheit der Heidenchristen zu retten. Denn er hätte ja weder ihn noch den Timotheus beschnitten, weil sie sonst nicht selig werden konnten, sondern nur um den „Schwachen" keinen Anstoß zu geben, und die Sache, das Evangelium selber, wäre völlig unberührt davon geblieben. Wir würden diese Reflexion nicht anstellen, wenn es nicht zu Gal. 2, 5 eine vortreffliche bezeugte Lesart[1] gäbe, die ganz im Gegenteil sagt, daß Paulus einen Augenblick nachgegeben und sich untergeordnet habe. Dieser Text ist nicht nur der älteste sondern erweckt auch dadurch Vertrauen, daß er sicherlich nicht aus irgend einem kirchlichen oder dogmatischen Interesse entstanden ist. Umgekehrt steht die gewöhnliche Lesart unter dem Verdacht, im Interesse der Konsequenz des Paulus eingedrungen zu sein. Wenn wir jene ältere Lesart zu Grunde legen, so ergibt sich folgender Sinn: um den falschen Brüdern auch jeden scheinbar gerechten Anlaß zum Tadel zu nehmen, um die Wahrheit des Evangeliums im Prinzip um so sicherer zu stellen, hätte Paulus einen Augenblick nachgegeben und sich in der den Lesern bekannten Weise (τῇ) untergeordnet. Dann muß aber V. 3 bedeuten: auch Titus wurde nicht gezwungen sich beschneiden zu lassen, sondern hier bin ich freiwillig entgegengekommen[2]. Also Titus ist wirklich beschnitten worden, und dies war fortan ein schwacher Punkt in der Stellung des Paulus. Denn man konnte sagen: seht, er ist inkonsequent, er kann auch anders, gelegentlich verkündigt auch er die Beschneidung (Gal. 5, 11); man konnte ferner sagen: er hat sich der Forderung der Urapostel gebeugt, er hat also doch sein Evan-

1. Kodex D*d Iren. Tert. Vict. Ambrosiaster fehlen die Worte „denen .. auch nicht" (οἷς οὐδέ).

2. Schr. NT. II zu Gal. 2, 5 wird die Unterordnung darin gesehen, daß Paulus überhaupt nach Jerusalem gegangen ist. Aber diese Auffassung paßt nicht zu der Reihenfolge der Sätze.

gelium nicht durchsetzen können. Dem gegenüber konnte Paulus die Tatsache selber nicht leugnen, sondern nur seine eigentlichen Motive ans Licht stellen. Das war für ihn keine leichte Situation, und man spürt es den erregten Worten an, daß er hier einen Schritt zu verteidigen hatte, der als Niederlage ausgelegt werden konnte. Darum fügt er auch sofort, wieder in leidenschaftlicher Erregung, hinzu: „von seiten der Maßgebenden etwas zu sein — wie groß ihr Ansehen auch immer war — ist mir übrigens gleichgültig, Gott sieht nicht auf das äußere Ansehen der Menschen" — er will sagen: man glaube nicht, daß mir daran lag, durch jenen Schritt mir ihre Anerkennung zu erkaufen; ihr Urteil galt mir um so weniger[1], als „sie mir ihrerseits nichts mitzuteilen hatten", sondern mein Evangelium einfach anerkennen mußten.

Wie nun auch das endgültige Urteil über Text und Auslegung des Galaterbriefs lauten möge, ob Paulus wirklich im Falle des Titus ein Zugeständnis gemacht hat oder nicht — jedenfalls bleibt bestehen, daß er in der Hauptsache einen großen Sieg errungen hat. Auch die Urgemeinde und ihre Leiter haben anerkennen müssen, daß die bekehrten Heiden gerade so wie die Brüder aus der Beschneidung auf das Reich Gottes und das Heil Anspruch haben. Auch ohne diese Anerkennung würde Paulus seine Arbeit fortgesetzt haben, und es ist richtig, daß das Urteil der Urapostel ihm und den Heidenchristen nichts geben konnte, was sie nicht schon besaßen, aber es war nunmehr die drohende Spaltung vermieden. Und jedenfalls war die Unterwerfung der neuen Gemeinden unter das Gesetz ausgeschlossen, die Heidenmission konnte ungestört weitergehen und ein Christentum sich entwickeln, das mehr war als ein Ableger des formalistischen, unfreien und unfrohen Judentums der Rabbinen.

Aber freilich waren mit jener Anerkennung nicht alle Schwierigkeiten aus dem Wege geschafft. Wir hören aus dem Galaterbriefe und auch aus Apg. 15, 1—4. 12 (Bericht A) nicht, wie die „falschen Brüder" sich zu der feierlichen Erklärung der drei „Säulenapostel" gestellt haben. Natürlich sind sie zunächst einmal unterlegen; sie mußten sich fügen. Aber spätere Ereignisse zeigen, daß sie sich nicht beruhigt haben. Die Forderung der Beschneidung war für jetzt zurückgeschlagen, aber nicht endgültig beseitigt. Und die Apostel selber, insbesondere Jakobus? Man empfängt doch aus dem Galaterbrief den Eindruck, daß sie zwar den Tatsachen nicht widersprechen konnten; daß sie aber mit Begeisterung und ohne jede Bedenken das Werk des Paulus anerkannt hätten, folgt daraus nicht. Und der Kampf um die Beschneidung des Titus, wie er immer ausgegangen sein möge, zeigte doch, daß eine unprinzipielle Ungeklärtheit übrig geblieben war. So wird sich nachträglich eine gewisse Unbefriedigtheit eingestellt haben, in dem Maße als die fanatischen Judaisten weiter bohrten. Am meisten scheint Kephas innerlich dem Paulus entgegengekommen zu sein; aber gerade er war der Anlaß zu einem Wiederaufleben des Streites in neuer, kräftiger Form.

4. Der Streit in Antiochia (Gal. 2, 11ff.). Eine Zeit[2] nach der Rück-

1. Etwas anders die Wortverbindung und Auslegung in SchrNT. [2] zu Gal. 2, 6.

2. Wir wissen nicht, wie bald nach der Apostelzusammenkunft dieser Besuch stattfand. In den Zusammenhang der Apostelgeschichte, wo er überhaupt nicht erwähnt ist,

kehr des Paulus und Barnabas in ihre Gemeinde kam auch Kephas dorthin. Man hat diesen Besuch als eine offizielle Inspektionsreise aufgefaßt, und in der Tat scheint die Urgemeinde ein gewisses Aufsichtsrecht über die Gemeinden, wenigstens die von Syrien und Cilicien, für selbstverständlich gehalten zu haben, und auch Paulus hat sich nicht dagegen aufgelehnt. Kephas scheint erfreuliche Eindrücke gewonnen zu haben und hat eine Zeitlang in voller Eintracht mit der Gemeinde gelebt. Ja, er hat kein Bedenken getragen, mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft zu halten, wie dies Paulus und Barnabas und die andern Judenchristen ganz selbstverständlich taten. Für sie war dies keine Frage mehr, und auch Kephas scheint ohne viel Erwägen und Bedenken mitgetan zu haben. Er muß also durch die freie Art der Heidenapostel mitgerissen worden sein, oder auch hatte er Erinnerungen an die unbedenkliche und sorglose Art Jesu, der sich seinen Verkehr nicht nach den Forderungen der Schriftgelehrten gesucht hatte. Aber eine prinzipielle Klarheit scheint Kephas in diesem Punkte nicht besessen zu haben.

Nach einer gewissen Zeit nämlich kamen einige andre Jerusalemer nach Antiochia „von Jakobus her". Dies kann bedeuten, daß sie von Jakobus gesandt und autorisiert waren; es kann aber auch bedeuten, daß sie dem Kreise, der Richtung des Jakobus angehörten. Im letzteren Falle hätten also schon damals in Jerusalem zwei Richtungen, eine freiere und eine strengere, neben einander bestanden. Wie dem sein möge — jedenfalls nahmen diese Brüder an der Tischgemeinschaft jüdischer Männer mit den Heidenchristen schweren Anstoß; ob sie dadurch überrascht waren, oder ob sie gerade dieser Sache wegen nach Antiochia gegangen sind, ist nicht zu erkennen. Sie scheinen Kephas, Barnabas und den anderen ernste Vorwürfe gemacht zu haben, und sie erreichten, daß der gesamte judenchristliche Teil sich zurückzog und sich schroff von den Heidenchristen absonderte. Dies bedeutete sehr viel, denn bei den Mahlzeiten kam ja die religiöse Gemeinschaft recht eigentlich zum Ausdruck; es war also so gut wie eine Spaltung der Gemeinde in zwei gesonderte Gruppen. Damit war gegen das in Jerusalem begründete Einigungswerk ein schwerer Schlag geführt. Man bedenke, was dies Vorgehen bedeutet: Nicht bestritten wurde, daß auch die Heidenchristen Anteil am Heil haben. Auch wagte man nicht — ein sehr bedeutsames Zugeständnis —, von ihnen die Beobachtung der jüdischen Speisegebote zu fordern. Also die Freiheit der Heidenchristen hat man streng genommen nicht angetastet. Wohl aber erklärte man, daß unter diesen Umständen ein Verkehr beider Gruppen nicht möglich sei; für die Judenchristen sei die Teilnahme an einer Mahlzeit, bei der auch verbotene Speisen auf den Tisch kommen konnten, verunreinigend. Die Jerusalemer Abmachungen werden im Prinzip respektiert, aber den judenchristlichen Gemeindeteil will man gegen Verunreinigung schützen. Darin lag natürlich auch ein starker moralischer Druck auf die Heidenchristen („wie magst du die Heiden zwingen jüdisch zu leben?" Gal. 2, 14), vor allem aber eine unerhörte Lieblosigkeit und eine Mißachtung der von Gott selbst Erwählten und Berufenen. Im Grunde genommen wurde damit ihre Taufe als nicht vorhanden

läßt er sich schwer einschieben, denn nach 15, 36 wäre Paulus „nach einigen Tagen" schon auf die zweite Missions-Reise gegangen. Diese Zeitangabe ist jedenfalls zu kurz.

betrachtet. So war dies Verhalten schließlich doch eine Aufhebung der Jerusalemer Einigung. Schwer begreiflich ist, daß auch ein Mann wie Barnabas sich einschüchtern ließ. Die Energie der judaistischen Gesandten muß sehr groß gewesen sein. Aber auch die Unsicherheit und Unklarheit der Lage war, wie das Geschehene zeigt, unerträglich. Das alles wäre nicht möglich gewesen, wenn in Jerusalem das ganze Evangelium des Paulus mit allen Konsequenzen anerkannt, wenn es überhaupt schon entwickelt gewesen wäre. Man muß annehmen, daß Paulus selber noch nicht so weit fertig war mit diesen Fragen, wie er uns in den Briefen erscheint; sonst hätte er doch den Barnabas wenigstens auf seiner Seite gehabt. Aber dieser Vorfall ist auch der schlagende Beweis, daß damals noch nicht das Aposteldekret beschlossen sein und für Antiochia Geltung gehabt haben kann. Denn der Sinn dieser Verordnung ist ja, daß die ärgsten Anstöße für das Zusammenleben, das Essen von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem den Heidenchristen verboten sein sollten; auf dieser Grundlage sollte dann die Tischgemeinschaft gestattet sein. Nein — als man zu Antiochia so unsicher schwankte, da wurde es klar, daß man in Jerusalem zwar die Gleichberechtigung der Heidenchristen etwas zu schnell anerkannt, aber die eigentliche Frage, wie sich nun das Zusammenleben beider Gruppen gestalten sollte, unentschieden gelassen hatte. Die Judaisten erlebten den Triumph, zeigen zu können, daß der Vertrag lückenhaft und undurchführbar sei.

Für Paulus war dadurch eine furchtbare Lage entstanden. Vor kurzem erst hatte Kephas sich mit ihm verständigt und die Arbeitsgemeinschaft geschlossen, und nun erklärte er, daß er mit den gläubigen Heiden, die Gott durch seinen Geist geweiht hatte, nicht verkehren könne. Die Gemeinde von Antiochia war zerrissen, sein Arbeitsgenosse Barnabas sogar war von ihm abgefallen und hatte sein eigenes Werk verleugnet, das Gesetz streckte aufs neue seine Hände aus und suchte die Heidenchristen zu unterjochen. Paulus begriff einfach nicht, wie man so handeln könne und hat den Kephas, aber auch den Barnabas, später der Unwahrhaftigkeit, der „Heuchelei" geziehen, wo doch wohl nur Unklarheit oder Schwäche, vielleicht allerdings auch Furcht vor dem jüdischen Fanatismus vorlag. Aber jetzt war er an dem Punkt angekommen, wo er nicht mehr nachgeben konnte, wo er sich selber hätte aufgeben müssen, wenn er sein Werk im Stich gelassen hätte. So scheute er denn den Bruch nicht und hat in öffentlicher Gemeindeversammlung die Abtrünnigen zur Rede gestellt[1]. Er hat dem Kephas sein widerspruchsvolles Verhalten klarzumachen gesucht und ihm nachgewiesen, daß er von seinem Standpunkt aus das Gesetz nicht mehr als zum Heil notwendig hätte ansehen dürfen. Soviel können wir mit Sicherheit aus der Rede Gal. 2, 15ff. entnehmen, die sich mehr und mehr in eine für die Galater bestimmte

1. Natürlich nicht nur den Kephas, obwohl er als die autoritativste Persönlichkeit die Hauptverantwortung trug, und daher von Paulus auch persönlich angegriffen sein wird. Aber natürlich hat er auch dem Barnabas seine Meinung gesagt. Wenn Gal. 2, 11ff. nur Kephas genannt wird, so hat das darin seinen Grund, daß die Galatischen Gegner den Petrus als den eigentlichen und wahren Apostel ihm gegenübergestellt haben. Sie werden auch den Bruch in Antiochia so dargestellt haben, daß Kephas als Sieger daraus hervorgegangen sei. Über den Ausgang der Verhandlung sagt Paulus nichts; es ist klar, daß er wirklich unterlegen ist. Dafür sprechen die folgenden Ereignisse.

Erörterung verliert und wohl mehr von dem späteren Standpunkte des Paulus aus formuliert ist, als daß sie eine wörtliche Wiedergabe der damaligen Rede des Paulus darstellte. Wir hören daher auch nichts von den Antworten des Kephas und Barnabas und wir würden garnichts von dem Ausgange des Streites wissen, wenn nicht die Tatsachen laut genug sprächen, daß Paulus fortan ohne Barnabas auf die Missions-Reise gegangen ist[1], und daß, wie wir sehen werden, die Jerusalemische Gemeinde die Tischgemeinschaftsfrage für die Gemeinden Syriens und Ciliciens auf eigene Hand, ohne Rücksicht auf Paulus geregelt hat. Das Ergebnis war also ein vollkommener Bruch des Paulus mit der Gemeinde zu Antiochia. Er hat das Missionswerk, das einst von der Gemeinde zu Antiochia getragen war, fortan allein weiter getrieben, hat die Gemeinden der ersten Missions-Reise von denen in Syrien, Cilicien und Cypern losgelöst und hat seinen Wohnsitz nicht wieder in Antiochia genommen.

Kapitel 12.

Die zweite Periode der Missionswirksamkeit des Paulus.

Man pflegt drei Missions-Reisen des Paulus zu unterscheiden: die erste ist die Apg. 13. 14 erzählte; die zweite beginnt Apg. 15, 36–41 und endet mit der sehr flüchtig erzählten Reise nach Syrien 18, 22; hier setzt sofort die dritte ein, die mit dem letzten Besuch des Paulus in Jerusalem endet 21, 14. Diese Einteilung ist nicht unzweckmäßig, aber sie ist sachlich kaum zutreffend. Denn die ohnehin problematische Reise in den Orient 18, 22 macht sachlich nicht annähernd einen so tiefen Einschnitt, wie die erste Rückkehr nach Antiochia am Ende des 14. Kapitels. Man tut gut, die ganze von 15, 36 und 21, 14 umfaßte Periode als Einheit zusammenzufassen. Diese Missionswirksamkeit gruppiert sich hauptsächlich um zwei geographische Mittelpunkte: Korinth und Ephesus. Ihr Gebiet ist „Griechenland" im alten Sinne des Wortes, oder die drei römischen Provinzen Macedonia, Achaja, Asia.

1. Der Aufbruch von Antiochia ist 15, 36 so motiviert, daß Paulus den Wunsch hat, die auf der ersten Reise bekehrten Brüder zu besuchen und zu sehen, wie es ihnen geht. Diesen Wunsch befriedigt er auch zum Teil; aber Cypern überläßt er dem Barnabas, von dem er sich endgültig trennt. Sicherlich ist aber noch der andere Grund hinzugekommen, daß in Antiochia seines Bleibens nicht mehr war. Und wahrscheinlich hat er auch von vornherein weitere Pläne im Auge gehabt, denn er nimmt einen Begleiter mit sich, der bisher zu den älteren Gemeinden in keinem Verhältnis steht: Silas – so heißt er in der Apostelgeschichte. In den Briefen wird er mit dem römischen Namen Silvanus genannt

1. Die Apostelgeschichte hat diese peinliche Szene mit dem Mantel der Liebe bedeckt oder vielmehr, sie hat dem Streit zwischen Paulus und Barnabas einen ganz unbedeutenden und persönlichen Anlaß gegeben: die beiden Apostel hätten sich getrennt, weil sie sich über die Mitnahme des Johannes (gen. Markus) nicht einigen konnten. Dies mag ja mit hineingespielt haben; aber man kann sich nicht denken, daß durch einen solchen nebensächlichen Umstand die treue Arbeitsgenossenschaft gesprengt worden wäre. Oder jedenfalls konnte dieser Umstand nur ein so großes Gewicht gewinnen, wenn das Verhältnis schon schwer erschüttert war.

(1. u. 2. Thess. 1, 1; 2. Kor. 1, 19; 1. Petr. 5, 12); er führt also wie Paulus zwei Namen, nach Apg. 16, 37 soll er wie Paulus römischer Bürger gewesen sein — eine Angabe, die wir weder bestätigen noch widerlegen können. Zur Zeit des Aposteldekrets war er Mitglied der Urgemeinde, und das wird er — wegen seines jüdischen Namens Silas[1] — auch von vornherein gewesen sein, obwohl er zur Zeit des Aufbruches wohl in Antiochia war (s. S. 196). Es ist bezeichnend, daß Paulus einen Jerusalemer mitnimmt, wahrscheinlich doch, weil dieser in ganz andrer Weise als er selber über die Überlieferung vom Leben Jesu verfügte[2]. Silas war ein „Prophet" (Apg. 15, 32), mit dem Charisma der Erweckungs- und Glaubenspredigt ausgestattet; man beachte, daß die Worte 1. Thess. 1, 4ff. auch von ihm gelten. In Derbe (20, 2 oder Lystra 16, 2) gesellte er noch den Timotheus zu sich, eines jüdischen Weibes Sohn von einem griechischen Vater; Paulus beschnitt ihn aus Rücksicht auf die Juden (S. 203). Daß Timotheus ein junger Mann gewesen wäre, ist weder in der Apostelgeschichte noch 1. Kor. 16, 10f. gesagt; auch in Phil. 2, 22 liegt es nicht unbedingt. In den Pastoralbriefen allerdings erscheint er als solcher (1. Tim. 4, 12), aber dies gehört zu der angenommenen schriftstellerischen Situation und beweist nichts. Auch daß Silas ein älterer Mann war, steht nirgends. Aber man hat doch die Empfindung, daß Silas mehr gleichberechtigt neben Paulus steht (namentlich in Philippi), während Timotheus zurücktritt; dieser erscheint Phil. 2, 22; Apg. 19, 22 mehr in einer dienenden Stellung. — Es ist als etwas Bezeichnendes hervorgehoben worden, daß Paulus in seiner Missionsgesellschaft keine Frauen mit sich führte, wie dies von Kephas und den Brüdern des Herrn berichtet wird. In der Tat ist es bemerkenswert, und Paulus selber hebt es hervor (1. Kor. 9, 5), wohl nicht so sehr wegen des persönlichen Verzichtes auf die Ehe, sondern um zu zeigen, wie viel weniger er den Gemeinden zur Last fällt, als andre, bei denen sie noch eine Frau mit verpflegen müssen. Es fragt sich nun freilich, ob jene Missionare so gewaltige Reisen wie Paulus überhaupt unternommen haben, die für Frauen schwerlich zu leisten gewesen wären.

2. Gleich diese erste Reise ging von Cilicien über den Taurus-Paß (die cilicischen Tore), eine nicht unerhebliche Gebirgswanderung. Die Straße erreicht hier eine Höhe von 1160 m, und wenn der Weg auch viel begangen war, so werden die Strapazen deshalb nicht gering gewesen sein. Als erste Stationen

1. Bei Josephus kommt der Name mehrfach vor Ant. XIV, 3, 2 § 40; XVIII, 6, 7 § 204 u. ö.; b. j. II, 21, 6 § 616 u. ö.; b. j. II, 19, 2 § 520 u. ö., s. Schmiedel in Enc. Biblica, Artikel Silas. Silvanus.

2. Ferner ist es eine verbreitete Annahme, daß sich in der Begleitung des Paulus auch Lukas der Arzt (Kol. 4, 14) befand; sie ist richtig, wenn die Wir-Erzählung, wie man annimmt, ihn zum Verfasser hat. Nach einer bei Eusebius (III, 4, 6) zuerst vorkommenden Überlieferung war er ein Antiochener von Geburt. Gegen jene Annahme spricht: 1. daß Lukas weder in der Apostelgeschichte, noch in den Briefen der 2. und 3. Missions-Reise erwähnt wird; 2. daß von seiner Beschneidung nichts erzählt wird; wenn Paulus für nötig hielt den Timotheus zu beschneiden, so würde dieselbe Notwendigkeit auch bei Lukas vorgelegen haben. Man könnte statt des Lukas auch gerade so gut den Titus als Verfasser des Wir-Berichtes annehmen, der ebenfalls nie in der Apostelgeschichte erwähnt wird, aber nach dem 2. Korintherbriefe wenigstens zur Zeit der 3. Missions-Reise ein wichtiger Begleiter und Mitarbeiter des Paulus gewesen ist. Auch bei ihm wäre die Beschneidungsfrage zu beurteilen wie bei Timotheus (S. 203f.).

nennt Apg. 16, 1 Derbe und Lystra; wir werden auch Ikonium und Antiochia hinzufügen dürfen. Er fand die dortigen Gemeinden in gutem Zustande des Wachstums vor und bestärkte sie im Glauben. Weitere Ereignisse weiß der Erzähler nicht mitzuteilen, außer der Vermehrung der Reisegesellschaft durch Timotheus. Man hat aber schon hier die Empfindung, daß diese Gemeinden der ersten Missions-Reise nicht das eigentliche Ziel des Paulus waren, sondern daß er hier nur durchreist[1]. Im folgenden wird die Angabe der Route sehr schwierig. Schon das sprachliche Verständnis der griechischen Worte (16, 6–8) ist nicht leicht. Aber der Verfasser scheint zeigen zu wollen, wie es kam, daß die Reisenden nicht, wie zu erwarten, auf der großen Straße durchs Lykos- und Maeandertal über Kolossae, Laodizea, Tralleis nach Ephesus gezogen sind, wie es überhaupt gekommen ist, daß die Mission früher im europäischen als im kleinasiatischen Griechenland Fuß gefaßt hat. „Der Geist verhinderte sie, in Asia", d. h. in der Provinz Asia proconsularis mit der Hauptstadt Ephesus, „das Wort zu verkündigen", und deshalb zogen sie weiter nördlich durch Phrygien und „das Galatische Land". Und ebenso ließ der Geist nicht zu, daß sie auf der Höhe von Mysien weiter nördlich nach Bithynien gingen, obwohl sie den Versuch machten. Der Geist drängt sie gewissermaßen in einer mittleren Diagonale zuerst nach Norden und dann nach Nordwesten bis Troas, wo sie den entscheidenden Befehl zum Übergang nach Mazedonien erhalten. Diese Absicht des Erzählers ist also im Großen und Ganzen deutlich. Dann ist es aber sicher nicht in seinem Sinne, das Wort „sie zogen hindurch durch Phrygien und das Galatische Land" von einer Missionstätigkeit in diesen Gebieten zu verstehen; dadurch wäre der Grundgedanke des Abschnitts wieder aufgehoben. Ferner ist es gegen den Wortlaut und Zusammenhang, wenn man annimmt, die Apostel wären in einem weiten Bogen nach Osten ins Galaterland, etwa in die Städte Ancyra, Pessinus und Tavium gelangt. Dieser „Abstecher" oder „Umweg" würde eine gänzliche Verkehrung jener gottgewollten Route bedeuten. Kein Wort steht ferner da, daß die Apostel in der „Galatischen Landschaft" gepredigt hätten. Und es bleibt ein Rätsel, warum der Erzähler, wenn er wirklich das Gebiet der galatischen Gemeinden meint, von der Begründung dieses später so wichtigen Missions-Gebietes nichts erzählt haben sollte. Diese geographische Notiz bleibt vollkommen dunkel[2]. Ein unbefangener Leser kann die Erzählung jedenfalls nur so verstehen, daß die Apostel gegen ihren eigenen Willen in überraschender Weise, durch Winke von oben geleitet, in Kleinasien damals überhaupt keine Mission getrieben haben, sondern nach Troas und weiter nach Europa hinübergedrängt worden sind.

Die Flüchtigkeit dieser Partie des Reiseberichts[3] fällt um so mehr auf, als der Erzähler von Troas an sehr ausführlich wird. Hier begegnet nun auch zum

1. Wahrscheinlich hat Paulus schon damals in seinen Gemeinden irgend welchen Anlaß gehabt, vor gesetzlichen Bestrebungen zu warnen (Gal. 1, 9; 5, 3). S. S. 225.

2. Die Schwierigkeiten der Stelle habe ich in Herzogs RE³ X, S. 558f. behandelt.

3. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Herausgeber der Apostelgeschichte seine Quelle hier sehr verkürzt hat, und daß ihm hauptsächlich die Unklarheit zu verdanken ist, die in der Reihenfolge „Phrygien und das Galatische Land" vorliegt. An der Stelle 18, 23 ist die Reihenfolge umgekehrt.

ersten Male das „Wir“ (16, 10), was auf die Vermutung geführt hat, in Troas sei der Reisebegleiter zu der Gesellschaft gestoßen, der den Bericht geschrieben hat. Aber diese Annahme ist unbegründet, sonst müßte man folgern, daß überall da, wo das „Wir“ verschwindet und wieder auftaucht, eine Trennung und ein Wiedersehen mit ihm stattgefunden hätte. Aber Stil und Darstellungsweise bleiben auch in anderen Partien der Reisebeschreibung dieselben, so daß kein Grund vorhanden ist, gerade nur die „Wir-Stücke“ als eine besondere Quelle auszusondern. Es ist eben die Art dieses Erzählers, das eintönige Stationen-Verzeichnis durch solche anekdotische Erzählungen zu unterbrechen, die irgend einen Wendepunkt im Gange der Mission oder ein für das Leben des Paulus charakteristisches Ereignis schildern, und da ist die Traumerscheinung in Troas das erste bedeutsame Stück. Wir müssen es ohne Weiteres für wahrscheinlich halten, daß Paulus sich in der Wahl seiner Route durch solche inneren Erlebnisse hat leiten lassen; er war es ja gewohnt (Gal. 2, 2; Apg. 13, 2), in wichtigen Momenten seines Lebens auf Weisungen von oben zu horchen.

3. „So gingen wir von Troas aus in See und fuhren geraden Wegs nach Samothrake, am folgenden Tage von dort nach Neapolis und von dort nach Philippi, welches die erste Stadt in ihrem Bezirke von Mazedonien ist, eine Kolonie“ (16, 11 f.). Diese Probe aus dem Reisetagebuche mag uns noch einmal zeigen, wie gleichgiltig (ob in Folge von Verkürzung?) die kleinasiatische Partie der Reise behandelt war; zugleich mag sie veranschaulichen, daß der Verfasser dieser Quelle wirklich für den Gang der Reise als solchen Interesse hat, wie eben nur ein Teilnehmer der Reise, während der kirchliche Schriftsteller, der die Apostelgeschichte im Ganzen herausgegeben hat, diese Kleinigkeiten, die zu seinen leitenden Ideen in keinem Verhältnis stehen, von sich aus kaum aufgenommen haben würde, wenn sie ihm nicht in seiner Quelle vorgelegen hätten.

Daß der erste Ort, an dem Paulus Station macht, wieder eine römische Militärkolonie ist (wie das Pisidische Antiochia; nach der Schlacht von Philippi begründet: Col. Julia Philippensis) und eine nicht unbedeutende Bezirksstadt — bezeichnet die Missions-Methode des Apostels. Wie auch heute jemand, der eine neue Idee vertreten will, die großen Städte aufsucht, dagegen die Provinz oder gar das Land zunächst unbearbeitet läßt, so läßt Paulus z. B. die Hafenstadt Neapolis und dann Amphipolis und Apollonia liegen. Ob ihn in Philippi besonders die ganz überwiegend römische Bevölkerung angezogen hat, oder ob er etwa an die jüdische Gemeinde dort Empfehlungen besaß — jedenfalls richtet er sich sofort auf einen längeren Aufenthalt hier ein, indem er mehrere Tage bis zum nächsten Sabbat wartet. Hier läßt uns der Bericht wieder im Stich: wo wohnten die Missionare? Womit beschäftigten sie sich in jenen ersten Tagen? Hat Paulus hier Arbeit gesucht und gefunden? Jedenfalls ergiebt sich aus der späteren Erzählung 16, 20 f., daß sie auch abgesehen von der Synagoge in Philippi gepredigt haben: „sie bringen unsere ganze Stadt in Verwirrung, indem sie Sitten verkündigen, die wir als Römer nicht annehmen und halten dürfen“. Der Erzähler hat eben für Zustandsschilderungen keinen Sinn; er verweilt nur beim Anekdotischen, und da ist ihm — nach den ersten Tagen des Einlebens — jener Sabbat in erfreulicher Erinnerung, als sie mit der „Lydierin“ bekannt und in ihr Haus aufgenommen wurden. Die Apostel besuchten die außerhalb der

Stadt am Flusse (Gangas oder Angites, einem Nebenfluß des Strymon) gelegene „Gebetsstätte" der Juden. Damit ist doch wohl ein Versammlungshaus (eine „Synagoge") gemeint; es ist auch sonst bezeugt, daß solche — mit Rücksicht auf die kultischen Waschungen — am Wasser erbaut zu werden pflegten. Der Verfasser erzählt nichts von einem geordneten Gottesdienst; er erwähnt auch nur Frauen, die dort zusammenkamen und redet nur von konventikelartigen Gesprächen, bei denen Paulus das Wort führt, als ob keine jüdischen Lehrer da gewesen wären. Ob man bei der oft mehr zufälligen Erzählungsweise des Verfassers daraus schließen darf, daß die Gemeinde ganz klein gewesen ist? Nach V. 18 scheint Paulus die „Gebetsstätte" auch an andern Tagen als am Sabbat besucht zu haben; er wird die Gespräche dort fortgesetzt haben. Unter den Frauen war auch eine Proselytin, eine Purpurhändlerin aus Thyatira, die hier in Philippi die in ihrer Heimats-Stadt gefärbten Wollstoffe verkaufte[1]. Ob sie Lydia mit Eigennamen hieß oder — wahrscheinlicher — „die Lydierin" als Zuname zu einem andren Eigennamen (etwa Euodia oder Syntyche? Phil. 4, 2), sei dahin gestellt; vermutlich war sie eine wohlhabende Frau; sie drängte ihr Haus dem Paulus ordentlich auf — er scheint sich gegen das vielleicht etwas zu bequeme Quartier gesträubt zu haben. Hier hat er nicht auf seinem Handwerk gearbeitet, wie dies in Thessalonich und Korinth sein Grundsatz und sein Stolz war; die Gastfreiheit der Lydia überhob ihn der Sorge um den Lebensunterhalt, ohne daß er doch der Gemeinde zur Last fiel. Er hat auch später (Phil. 4, 10. 15; 2. Kor. 11, 8) von der Gemeinde Unterstützungen sich gefallen lassen, ja, wie es scheint, erbeten, vermutlich weil er wußte, daß sie die armen Brüder nicht bedrückte. Sein Verhältnis zu Philippi war besonders herzlich und innig, wie der Philipperbrief zeigt; das wird auf diese Anfangszeiten zurückgehen, und die Lydia wird ein Hauptverdienst daran haben, daß er an dieser Gemeinde immer einen zuverlässigen Rückhalt besaß. Leider hören wir über die Entstehung, Zusammensetzung, Organisation der Gemeinde in der Apostelgeschichte nichts; nur das Vorhandensein von „Brüdern" (im Hause der Lydia[2], wie es scheint) erwähnt der Schluß der Erzählung.

Der Berichterstatter speist uns wieder ab mit einem einzelnen Vorfall, der das Ende des Aufenthalts in Philippi herbeiführte, die Heilung jenes Mädchens, das einen Orakelgeist hatte. Es war eine Heidin und hatte von den Predigten des Paulus einen starken Eindruck bekommen, hing sich an die Missionare, sowie sie sich auf der Straße sehen ließen, und machte — ähnlich wie die Besessenen in den Evangelien — ihrer Erregung Luft durch fortwährendes Schreien: „diese Menschen sind Knechte des höchsten Gottes, sie verkündigen euch den Weg des Heils!" — eine durchaus glaubwürdige Schilderung[3]. Auch dagegen ist nichts

1. In Thyatira sind Genossenschaften der Wollwirker (Lanarioi) und der Färber (Bapheis) inschriftlich bezeugt. Vgl. Herzogs RE[3] X, 550.

2. Wenn Lydia und der Kerkermeister (V. 34) mit ihrem ganzen Hause, d. h. der ganzen Familie übertraten, so hat man den Eindruck, daß nicht nur die eigentliche Familie sondern auch die Sklavenschaft dem Glaubenswandel des Herren einfach zu folgen hatte; dabei mag manche recht oberflächliche „Bekehrung" untergelaufen sein.

3. Der „höchste Gott" ist ein Begriff, der im Zeitalter des Synkretismus auch sonst begegnet, sei es daß Zeus so genannt wird (Schürer II[4], 45), sei es daß Juden ihren Gott so nennen (Schürer II[4], 500), sei es daß, wie in Gorgippia am Bosporus, ein heid-

einzuwenden, daß Paulus sie durch eine Beschwörung mit dem Namen Jesu Christi zur Ruhe brachte und von ihrem Wahn befreite, so daß sie fortan keine Orakel mehr gab. Die in ihrem Einkommen geschädigten Besitzer schleppten daher die Missionare vor die Stadtobrigkeit[1] auf den Markt und zeigten sie unter Zustimmung des Pöbels an als Verbreiter einer fremden, den Römern nicht gestatteten Religion. Hier erlitten Paulus und Silas eine jener römischen Rutenstrafen, von denen 2. Kor. 11, 25 redet, und wurden ins Gefängnis geworfen. Daß sie sich nicht im Augenblick der Exekution auf ihr römisches Bürgerrecht beriefen, sondern erst später, ist ja auffallend, läßt sich aber doch verstehen[2]. Im Falle der Berufung hätte es einen umfänglichen Prozeß gegeben, der viel bedenklicher war als jene Abstrafung, und Paulus war nicht der Mann, der sich körperlichen Leiden um seines Herrn willen entzogen hätte. Die Vorgänge im Gefängnis, das Erdbeben, die Lockerung der Ketten und das Aufspringen der Türen hat man als eine unglaubliche Wundererzählung aus der Geschichte streichen wollen, aber ohne Grund: Erdbeben sind etwas sehr Häufiges in jener Gegend, und „wer je ein türkisches Gefängnis gesehen hat, wird sich nicht wundern, daß die Türen aufsprangen: die einzelne Tür war nur durch einen Riegel verschlossen, und als das Erdbeben am Erdboden entlang zog, riß es die Türpfosten auseinander, so daß der Riegel aus dem Schlosse fiel und die Tür aufsprang. Die Gefangenen waren an den Wänden befestigt oder in hölzernen Schraubstöcken (V. 24); und die Ketten und Schraubstöcke wurden losgerissen von der Mauer, die so erschüttert wurde, daß Lücken zwischen den Steinen klafften. Bei dem großen Erdbeben in Smyrna 1880 und in Scio 1881 hatte ich Gelegenheit, etwas mitanzusehen und anzuhören von den höchst wunderlichen Wirkungen eines Erdbebens, das sich manchmal wie ein mutwilliger, aber gutartiger Kobold benimmt, wenn es seine vollen Schrecknisse zurückhält" (Ramsay, S. 181).

Das Verhalten des Gefängniswärters und der Prätoren ist ebenfalls durchaus glaubwürdig erzählt, wenn man die Leute nicht mit Maßstäben mißt, wie wir sie an unsere Beamten anlegen würden, sondern den Aberglauben und die

nischer Kult unter jüd. Einfluß besteht (Schürer III⁴, 24, vgl. auch Schürers Aufsatz „Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* ebendaselbst, Sitzungsber. d. Berliner Akademie d. Wiss. 1897, 200–225). „Der Weg des Heils" ist ein Ausdruck, der auch in religiösen Urkunden des hellenistischen Synkretismus häufige Analogien hat; er braucht zunächst noch nicht von der ‚Rettung' aus dem Endgericht verstanden zu werden, sondern von dem ‚Heil', das den Suchenden und zur Einkehr Bekehrten verheißen ist.

1. Da es sich um eine römische Kolonie, nicht aber um eine freie hellenistische Stadt handelt, heißen die „Oberen" (*ἄρχοντες* V. 20) auch „Prätoren"; dieser Titel ist nicht ganz korrekt (sie hießen in Wahrheit „Zweimänner"), kommt aber als populäre Bezeichnung inschriftlich mehrfach vor (Herzogs RE³ XII, S. 39).

2. Ramsay, Paulus in der Apostelgeschichte, deutsche Übersetzung 1898, S. 180, sagt: „Die Prätoren .. rissen ihre Kleider herunter mit den gespreizten, wichtigtuenden Allüren, die Horaz geißelt an dem, der gern Prätor einer Landschaft sein möchte (Sat. I, 5, 34): der ganze Reichsbau wurde bis auf den Grund erschüttert durch dieses schändliche Verhalten der Angeklagten, aber die Prätoren von Philippi standen fest, und die Bevölkerung stand auf wie ein Mann, so wie es echten Römern gebührt. – Welche Aussicht hatte ein Protest des Apostels, bei solchem Auftritt gehört zu werden? Vielleicht wurde er sogar vorgebracht, aber blieb ungehört, da der ganze Vorgang so stürmisch und gesetzlos verlief."

leichte religiöse Erregbarkeit der Zeit in Betracht zieht. Jemand, der anerkanntermaßen einen Dämon ausgetrieben hatte — und das war nur zu gewiß, wie der Geldbeutel der betriebsamen Besitzer jener Sklavin bewies, — mußte als eine mit übernatürlichen Kräften ausgesuchte Persönlichkeit erscheinen, und die Predigt dieser Männer, die in der ganzen Stadt Gegenstand heftiger Aufregung geworden war, mußte doch wohl einen realen Hintergrund haben, wenn ihre Gottheit das an ihnen geschehene Unrecht so prompt zu rächen versuchte. Kein Wunder, daß man nach der schrecklichen Nacht alles wieder gut zu machen beschloß. Freilich, unheimlich blieben diese Persönlichkeiten, und so bat man sie dringend, die Stadt zu verlassen. Daß aber Paulus den Vorteil der Stunde zu nutzen verstand und ein feierliches Geleit verlangte, ist begreiflich genug. Es handelte sich ja nicht um seine Person, sondern um die Sache. Und da er eines Verbrechens gegen römisches Gesetz bezichtigt war, so hat er die Gelegenheit einer öffentlichen Rehabilitierung gerne benutzt: sie konnte den Brüdern und dem Evangelium nur zugute kommen.

Wie lange der Aufenthalt in Philippi gedauert hat, ist nicht gesagt; aber ganz kurz kann er nicht gewesen sein, wenn die Verkündigung der Apostel eine in der ganzen Stadt bekannte Sache war und wenn er eine Gemeinde hinterließ, die sich später bewährt hat. Daß Timotheus und der Erzähler nicht mit verhaftet wurden — daher das Fehlen des „Wir" von V. 17 an — zeigt, daß Paulus und Silas die hervorragenden Redner und Missionare waren, während die andern zurücktraten.

4. Auf der großen Militärstraße, die von Neapolis nach dem Westhafen Dyrrhachium (Durazzo) führt (via Egnatia), zogen die Apostel weiter: Amphipolis und Apollonia boten keinen Anlaß zu längerem Aufenthalt, wohl aber Thessalonich, „woselbst eine Synagoge der Juden", vermutlich eine größere jüdische Kolonie und eine Art Zentrum für die Juden Mazedoniens war; es war die größte, bevölkertste Stadt der Provinz, Sitz des Prokonsuls und, wie noch heute Salonik, eine reiche Handelsstadt mit gutem Hafen, so recht ein Platz, wie Paulus ihn suchte[1]. Seine Ankunft beschreibt Paulus selber (1. Thess. 2, 2): trotz der in Philippi erlittenen Mißhandlungen treten die Missionare freudig und begeistert hier auf, „mit Kraft und heiligem Geist und großer Überzeugungsfreudigkeit" (1, 5), und hatten trotz heftiger Kämpfe (2, 2; 1, 6) einen großen Erfolg (1, 5f.). In der Schilderung der dortigen Predigt schlägt 1. Thess. 2, 7—12 ganz besonders innige Töne an: „wir sind unter euch aufgetreten so lind wie eine Mutter, die ihre Kinder hegt; so hat es uns zu euch gezogen und getrieben, euch nicht nur an der Heilsbotschaft Gottes teilnehmen zu lassen, sondern an unserem eigenen Leben, denn ihr waret uns lieb geworden" — sie haben ihre ganze Seele in die Verkündigung gelegt, und mit größter Liebe und Sorgfalt „wie ein Vater seine Kinder jeden einzelnen ermahnt und aufgemuntert und beschworen". Wie leidenschaftlich und sorgenvoll sie an dieser Gemeinde hingen, davon legt 1. Thess. 2, 17—20 ein ergreifendes Zeugnis ab. Und ihre Hörer haben es ihnen gelohnt: unter hartem Druck und allerlei Kampf und

1. Herzogs RE³ XII S. 40f.; dort weitere Literatur und Inschriften; s. auch v. Dobschütz in Meyers Kommentar z. d. Thessalonicherbriefen.

Verfolgung haben sie das Wort begeistert aufgenommen; die Gemeinde war später ein Vorbild für alle Gläubigen in Mazedonien und Achaja. Leider läßt uns hier wieder der Erzähler in der Apostelgeschichte fast ganz im Stich. Ihn interessiert nur der Bruch mit der Synagoge, der in fast typischer Weise erzählt wird. An drei Sabbaten habe Paulus mit den Juden disputiert, von den Schriften ausgehend. Wie der Verfasser hier den ganz objektiven Schriftbeweis für Leiden und Auferstehung des Messias von der konkreten Verkündigung, dieser Messias sei jetzt in Jesus da (17, 3), unterscheidet, das ist sehr fein dargestellt und gewiß richtig beobachtet. Paulus hat auch Erfolg bei einigen Juden, sehr viel größeren dagegen bei den „gottesfürchtigen Hellenen", insbesondere bei zahlreichen vornehmen Damen. Wieder entsteht eine Verfolgung von Seiten der Juden; nach der ausdrücklichen Angabe der Apostelgeschichte aus Eifersucht auf die Erfolge der Missionare unter den Proselyten. Hier sieht man recht deutlich, wie die neue Mission eine Konkurrenz zu der älteren jüdischen bildete; alles, was für den Monotheismus empfänglich war, wandte sich der gewinnenderen, weil freieren und zugleich ernsteren, das Gewissen ergreifenden und das Heilsbedürfnis stillenden Predigt des Paulus zu. Mit Hülfe zusammengerafften Pöbels erregen die Juden einen Tumult und wollen die Missionare ergreifen; da man sie nicht findet, hält man sich an Jason und einige Brüder, schleppt sie vor die Politarchen[1] und klagt sie an, daß sie Staatsverbrecher beherbergen. Aber es gelang dem Jason und den anderen, durch Erlegung einer Bürgschaft für das Wohlverhalten der Missionare und der Brüder ihre eigene Freiheit wieder zu erlangen. Die Missionare aber mußten schleunigst die Stadt verlassen. Wir beobachten hier die oft geübte Taktik der jüdischen Christenfeinde. Sie können natürlich nicht direkt mit Steinigung oder einer andern dem Fanatismus beliebten Methode gegen die Gehaßten vorgehen; darum hetzen sie die heidnische Bevölkerung auf. Diesen können sie ihre eigenen religiösen Einwendungen gegen die neue Lehre nicht begreiflich machen; darum hängen sie der Sache ein politisches Mäntelchen um, indem sie behaupten, die Christen verkündeten einen neuen Weltherrscher, wollten also das römische Regiment stürzen. Als Paulus im 1. Thessalonicherbrief (2, 14) von den Anfeindungen der Gemeinde durch ihre eigenen Volksgenossen d. h. durch die Heiden schrieb, hatte er doch im Grunde die Juden als die eigentlichen Urheber im Auge, gegen die er einen heftigen Zornesausbruch sich nicht versagt (2, 15f.).

Nach der Darstellung der Apostelgeschichte hätte die ganze Tätigkeit in Thessalonich nur drei Wochen gedauert. Aber diese Zeit ist wohl zu kurz für die Begründung einer Gemeinde, wie die der Thessalonicher. Wahrscheinlich hat der Erzähler (wie später in Korinth) den Anfang und das Ende der Zeit etwas zu nahe aneinander gerückt; jedenfalls hat er den Bericht seiner Quelle nicht unerheblich gekürzt[2].

1. Das Amt der Politarchen ist in Thessalonich und Mazedonien überhaupt inschriftlich bezeugt. Vgl. Herzogs RE[3] XII, S. 40.

2. Dies erkennt man mindestens an zwei Stellen ganz deutlich. In V. 5 taucht plötzlich das Haus des Jason unvermittelt auf, als ob es schon bekannt wäre; es muß in der Quelle erzählt gewesen sein, daß die Missionare dort Herberge gefunden haben. Ferner ist der Satz 17, 8. 9 sicherlich zusammengezogen (bem. das *ἀκούοντες ταῦτα*), da

Über die Lebensweise der Missionare in Thessalonich erfahren wir im Vorbeigehen, daß sie bei einem gewissen Jason (ob derselbe wie Röm. 16, 21?) wohnten; dies wird ein hellenistischer Jude gewesen sein, der seinen Namen Josua oder Jochanan gräzisiert hatte. Paulus selbst sagt uns, daß er in Thessalonich seinen Lebensunterhalt durch eigener Hände Arbeit, und zwar durch harte Arbeit bei Tag und Nacht verdient hat, um keinem der Brüder zur Last zu fallen (1. Thess. 2, 9) – trotz mehrmaliger Unterstützung von Philippi aus (Phil. 4, 15) –; es galt offenbar nicht nur das Tägliche, sondern auch für weitere Reisen die Mittel zu erwerben. Die Gründe, die ihn bewogen, auf das Recht des Unterhalts durch die Gemeinde (1. Kor. 9, 4–14) zu verzichten, hat er in den Korintherbriefen entwickelt (9, 15–18) und sich sogar deswegen verteidigen müssen (2. Kor. 11, 11ff.; 12, 13ff.). In Thessalonich hatte er noch besonderen Anlaß dazu, da hier sehr bald die Nachrede aufkam, er verkündige, um sich zu bereichern, das Evangelium (1. Thess. 2, 5); darum wird er hier mit besonderer Energie sich in die Arbeit gestürzt haben.

5. Von Thessalonich ging es nach Beroea (Apg. 17, 10–15), einer zwar abgelegenen, aber doch sehr bevölkerten Stadt. Daß Paulus hier nur eine Art Versteck gesucht hätte, von wo aus er Thessalonich nahe bleiben konnte, wie man angenommen hat, ist unwahrscheinlich; er hat auch hier sofort energisch missioniert – unmittelbar nach der Ankunft gingen sie in die Synagoge – und auch nach seiner Abreise Silas und Timotheus dort gelassen. Auch wurde sein Aufenthalt sehr bald von den Thessalonischen Juden ausgekundschaftet – von Verborgenheit kann also keine Rede sein. Er hatte in Beroea großen Erfolg und zwar sowohl unter den Juden, die der neuen messianischen Hoffnung sich bald erschlossen und eifrig in den Schriften die Lehre des Apostels nachprüften, als auch unter den Griechen, wobei wieder vornehme Frauen im Vordergrunde stehen. Freilich hören wir nie wieder etwas von der Gemeinde Beroeas; sie wird nur unter den mazedonischen Gemeinden, die öfter erwähnt werden, mit gemeint sein – ihr Vertreter in der Kollektensache ist Sopatros, der Sohn des Pyrrhos (Apg. 20, 4). Wir wissen wiederum nicht, wie lange Zeit die ungestörte Wirksamkeit hier gewährt hat, und alle Schätzungen sind haltlos. Aber es wird nicht lange gedauert haben, bis das Gerücht von der Predigt des Paulus nach Thessalonich drang, die dortigen Juden hierhin nachdrängten und die Volksmenge in Bewegung brachten. Zu einer wirklichen Katastrophe kam es nicht; immerhin hielten die Brüder es für geboten, wenigstens den Paulus fortzuschaffen, auf dessen Person die Wut der Juden sich mehr gerichtet haben wird als auf Silas – vielleicht schon ein Zeichen, daß dieser einen weniger freien Eindruck machte; oder ob Paulus schon damals überall in der Diaspora als ein pharisäischer Renegat signalisiert war? Man bewerkstelligte seine Abreise nach Athen, wahrscheinlich doch zur See (denn man entsendet ihn zunächst bis ans Meer); einige nicht näher bezeichnete Brüder aus Beroea scheinen ihn bis Athen geleitet zu haben, während Silas und Timotheus dort zurückblieben. Offenbar war zunächst der Plan, daß sie dort weiter

der Umschwung von der Erregung der Politarchen zu der Annahme der Kaution ganz unvermittelt ist. An solchen Stellen wird klar, daß nicht eine Erzählung aus erster Hand vorliegt, sondern verkürzende Wiedergabe einer schriftlichen Aufzeichnung.

wirken ſollten; als aber Paulus in Athen angekommen war, ſchickte er ſeine Begleiter mit dem Auftrage zurück, Silas und Timotheus möchten ſo bald wie möglich nachkommen, ſei es daß er ſich in Athen einſam fühlte, ſei es daß er hier gerade für ſie Arbeit hatte.

Die Apoſtelgeſchichte iſt nun wieder unvollſtändig, indem ſie nichts von der Befolgung dieſes Auftrages und von einer Wieder-Vereinigung in Athen erzählt; dieſe aber muß man doch erwarten. Vielmehr läßt ſie Silas und Timotheus erſt in Korinth zu Paulus ſtoßen „von Mazedonien her", als ob ſie direkt von Beroea kämen (18, 5). Hier fehlt nun unter allen Umſtänden etwas: es mußte doch mindeſtens geſagt werden, daß Paulus Athen eher verließ, als er beabſichtigt hatte, ſo daß die Gefährten ihn dort nicht mehr antrafen, ſondern gleich nach Korinth weiterreiſen mußten. Es iſt aber auch möglich, daß der Scheere des Herausgebers etwas anderes zum Opfer gefallen iſt, nämlich die Ankunft der Genoſſen in Athen und vielleicht noch Einiges. Auf dieſe Vermutung nämlich kommen wir durch 1. Theſſ. 2, 17 – 3, 5.

Paulus, Silvanus und Timotheus ſchreiben in dieſem Briefe von ihrer Sehnſucht nach der Abreiſe von Theſſalonich, und daß „wir zu euch kommen wollten – ich Paulus nicht einmal, nein zweimal –, aber der Satan hat uns gehindert ... deshalb, da wir es nicht mehr aushalten konnten, beſchloſſen wir, allein (*μόνοι*, im Plural!) in Athen zurückzubleiben, und wir ſandten den Timotheus zu euch". Und dazu fügt V. 5: „dies war der Grund auch für mich, daß ich es nicht mehr ertragen konnte und den Boten ſchickte, weil ich euren Glauben erkennen wollte". Es iſt alſo hier vorausgeſetzt, daß Paulus mit Silvanus und Timotheus in Athen wirklich zuſammen getroffen, daß Timotheus von dort nach Theſſalonich zurückgeſchickt iſt und daß Silvanus und Paulus (denn *μόνοι* bezeichnet nun einmal eine Mehrheit) in Athen zurückblieben. Selbſtverſtändlich müſſen wir dieſen Bericht dem der Apoſtelgeſchichte vorziehen. Wir wiſſen nicht, wie es gekommen iſt, daß der Herausgeber das Zuſammentreffen in Athen fallen gelaſſen hat – er hat wohl das Atheniſche Kapitel ganz ſelbſtändig geſtaltet –; gekürzt oder geändert hat er in jedem Fall.

Wir müſſen nun freilich noch eine weitere Annahme machen, wenn wir der Stelle Apg. 18, 5 gerecht werden wollen. Wenn wir nicht – höchſt gewaltſam – dieſen Vers 18, 5 an der Stelle 17, 17 einſchieben wollen, ſo müſſen wir annehmen: Paulus hat den Silvanus in Athen gelaſſen, vielleicht in der Hoffnung, daß er das angefangene Werk dort weiterführen könnte, vielleicht aber auch nur, um auf Timotheus zu warten. Nachdem dieſer eingetroffen, ſind ſie dann beide nach Korinth gekommen; „von Mazedonien her" iſt ja nun freilich ein ungenauer Ausdruck, denn nur Timotheus kam von dort her; aber der Verfaſſer konnte ſich nicht gut anders ausdrücken, nachdem er das Zuſammentreffen in Athen ausgelaſſen hatte. Auch 1. Theſſ. 3, 6 iſt das Wort „da nun Timotheus zu uns gekommen iſt" ja nicht ganz genau, da er ſich ja mit Silvanus eher vereinigt hatte, als mit Paulus; aber darauf brauchen wir kein Gewicht zu legen[1].

1. Die Schwierigkeiten, die durch den Widerſpruch der Apoſtelgeſchichte in ſich und mit 1. Theſſ. 2, 17–3, 5 entſtehen, haben zahlreiche Hypotheſen hervorgetrieben, von denen die oben vorgetragene vielleicht nicht die ſchlechteſte iſt. Jedenfalls vermeidet ſie

Wichtiger als die Ausgleichung der Quellen hinsichtlich dieser Reise des Timotheus ist die Frage, warum denn Paulus und seine Genossen so große Sehnsucht nach Thessalonich hatten, und warum es der Boten bedurfte. Wir hören, daß die Gemeinde Leiden und Verfolgungen von ihren Volksgenossen erfahren hat (auf Anstiften der Juden), in denen das Wort sich wirkungskräftig erwies, sie haben tapfer widerstanden (2, 13f.); dies hat auch Timotheus gemeldet: in all ihrer Not und Drangsal haben sie Glauben gehalten und standen fest im Herrn (3, 7f.). Freilich, vor der Sendung des Timotheus war Paulus dessen nicht so ganz sicher; darum wollte er erfahren, wie es mit ihrem Glauben stünde, ob vielleicht der Versucher — wie er befürchten mußte — sie versucht habe und sein Werk vereitelt sei (3, 5). Es stand also sehr ernst in Thessalonich, und wenn auch Timotheus gute Nachricht gebracht hat, so sind doch immer noch Mängel des Glaubens vorhanden (3, 10).

Timotheus also sollte der Gemeinde Stärkung und Zuspruch bringen für ihren Glauben, daß keiner sich in diesen Bedrängnissen wankend machen lasse (3, 1f.). Es wird hier viel von Timotheus erwartet; man sollte denken, daß dazu Silas geeigneter gewesen wäre, zumal da Paulus auch später noch dem Timotheus nicht allzu viel zutraut (1. Kor. 16, 10f.). Man erwartet, daß Paulus ihm einen Brief mitgegeben hätte. Und dies möchten wir unter allen Umständen annehmen, wenn auch 1. Thess. 3, 1. 5 davon nichts sagt und auch wenn der Brief nicht erhalten wäre.

Vielleicht aber — oder wahrscheinlich — besitzen wir diesen Brief noch — in dem zweiten Thessalonicherbrief, der im N. T. nur deshalb hinter dem ersten steht, weil er kürzer ist[1]. Wenn man sich entschließt, einmal unter diesem Gesichtspunkt den 2. Thessalonicherbrief zu lesen, so wird man finden, daß er vorzüglich an diese Stelle paßt[2].

Die Bedrängnisse, die im 1. Thessalonicherbrief in der Hauptsache vergangen und überwunden sind, stehen zur Zeit des zweiten auf dem Höhepunkt, und die Verfasser rühmen die Geduld und den Glauben, den die Gemeinde in ihnen beweist (II, 1, 4f.); aber dies ist mehr eine vorwegnehmende freundliche Wendung, denn der ganze Brief zeigt, daß sie des Zuspruches nur allzu sehr bedarf. Und so entfalten die Schreiber alle Beredsamkeit, um zu zeigen, daß diese Leiden Vorzeichen des gerechten Gerichtes sind, das den Bedrängern Bedrängnis, den Bedrängten aber Erlösung (oder Erquickung) bringen wird (II, 1, 6f.) bei der Offenbarung des Herrn, die mit leuchtenden Farben geschildert wird —

den Einschub von Reisen des Paulus zwischen Korinth und Athen und gestattet, die Thessalonicherbriefe in sehr frühe Zeit nach der Gründung der Gemeinde zu setzen.

1. Dies nämlich ist anerkanntermaßen das Prinzip der Anordnung im Kanon des N. T.

2. Ich trage diese Annahme hier vor, die von sämtlichen maßgebenden Gelehrten als garnicht der Erwägung wert abgelehnt wird; sie ist überhaupt noch niemals ernstlich geprüft, sondern als Hirngespinst von Sonderlingen abgetan worden, obwohl sie keinen Geringeren als Hugo Grotius zum Vater hat. Die Folge ist, daß die meisten kritischen Forscher inbezug auf die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes unsicher sind; denn da sie ihn nur im Schatten des ersten lesen, so erscheint er ihnen als eine unbedeutende und inhaltlose Kopie von 1. Thess. Wenn die Grotius'sche Hypothese keinen weiteren Zwecke hätte, als daß man einmal 2. Thess. läse ohne jeden Gedanken an 1. Thess., so wäre sie schon wertvoll genug. Sie hilft eine Ungerechtigkeit gegen 2. Thess. sühnen.

immer im Hinblick darauf, was es den Gegnern des Evangeliums und was es denen bringen wird, die im Glauben ausgeharrt haben (1, 7–10). Die Apoſtel beten für ſie, daß Gott ſie „der Berufung würdig halten, daß er all ihren guten Willen und ihre Freude am Guten, das Werk ihres Glaubens kraftvoll zur Reife bringen möge, damit der Name Chriſti an ihnen verherrlicht wurde“ (1, 11f.). Gegenwärtig freilich ſcheinen ſie in Angſt und Erregung alle Sicherheit und ruhige Beſinnung verloren zu haben; ſie ſcheinen zu glauben, daß der Tag des Herrn ſchon da iſt; irgend ein aufgeregter Prophet hat ſie erregt, ja es ſind ſogar Worte oder Briefe der Apoſtel kolportiert, die ſolches enthalten ſollen (2, 2). Dem gegenüber warnt der Brief, ſie ſollen ſich nicht in die Irre führen laſſen: es iſt noch nicht ſo weit – denn noch ſind die entſcheidenden Zeichen der Weisſagung nicht erfüllt (2, 3–12); nur eins iſt gewiß: ſie gehören zu den Erwählten, die an der Herrlichkeit des Herrn Anteil haben ſollen (2, 13f.). So mögen ſie feſtſtehen und an den Überlieferungen und Lehren der Apoſtel feſthalten, der Herr aber und Gott der Vater möge ihre Herzen tröſten und befeſtigen in allem guten Werk und Wort (2, 15–17)! Und – nach einer Bitte um ihre Fürbitte (3, 1f.) – noch einmal ein kraftvoller Zuſpruch: der Herr wird euch befeſtigen und von allem Böſen retten! Wir haben gute Zuverſicht zu Euch! Der Herr möge Eure Herzen auf die Liebe Gottes und die Geduld Chriſti richten! (3, 3–5). – Dann noch eine ſpezielle Ermahnung (3, 6–15). Die Apoſtel haben von gewiſſen Gemeindegliedern gehört, daß ſie einen ungeordneten Wandel führen, nichts mehr arbeiten, ſondern ſich herumtreiben (3, 11: man ſieht, daß der Gegenſtand zum erſten Mal berührt wird); ihnen gegenüber werden ſtrenge Maßregeln gefordert: von ſolchen Brüdern ſoll man ſich fern halten (3, 6), nach dem Vorbilde der Apoſtel (3, 7–9) und nach ihrem Gebot (3, 10) arbeiten und ſelbſterworbenes Brot eſſen (3, 12). Wer aber nicht hören will, deſſen Umgang ſoll man meiden, bis er ſich ſchämt (3, 14f.). – An dieſem ganz perſönlichen, ganz zwangloſen Schreiben iſt nichts, was Befremden erregen könnte, wenn man es ſo für ſich betrachtet. Vielmehr iſt es ein wertvolles Zeitdokument: wie eine junge Gemeinde, die ganz auf die Erwartung des Herrn geſtellt iſt, durch plötzliche Not und Verfolgung aufs tiefſte erſchüttert und erregt wird, wie einzelne Glieder zu frommem Müſſiggang und zur Schwärmerei ſich verführen laſſen. Und was die Verfaſſer ſchreiben, iſt gerade das, was man bei einem erſten Schreiben über dieſe Gegenſtände erwarten ſollte[1].

---

1. Gewiß bleiben bei unſerer Annahme noch Schwierigkeiten übrig; ſie ſind aber geringer, als diejenigen bei der herrſchenden Annahme, namentlich wenn man den Brief einer liebevollen, unparteiiſchen Einzel-Erklärung würdigt. So wird der Name des Timotheus am Kopf des Briefes vielleicht gefehlt haben, wenn er der Überbringer war. Entſcheidend für die Umkehrung der gewöhnlichen Reihenfolge iſt folgendes:

1) Die Unordnungen erſcheinen 2. Theſſ. 3, 11 als etwas Neues, wovon die Verfaſſer ſoeben hören; ſie berufen ſich auf ihre wiederholten früheren Ermahnungen (Imperfekt), als ſie bei ihnen waren (2. Theſſ. 3, 10), nicht aber auf einen Brief. – Dagegen 1. Theſſ. 5, 14 werden „die Ungeordneten“ als bereits erwähnt behandelt; die entſprechende Ermahnung 1. Theſſ. 4, 10. 12 iſt ſo kurz, daß wir ſie nur verſtehen, weil wir 2. Theſſ. 3 kennen: Die Verfaſſer berufen ſich auf einen ganz beſtimmten Befehl (*παρηγγείλαμεν* Aoriſt 4, 11), der ſich gut auf den früheren Brief beziehen kann.

2) Die Bedrängniſſe ſind in 2. Theſſ. gegenwärtig, in 1. Theſſ. vergangen.

Eine Stelle im 2. Theſſalonicherbriefe lenkt bei unſerer Annahme beſonders die Aufmerkſamkeit auf ſich: 3, 1–3 heißt es: „Im übrigen betet für uns, meine Brüder, daß das Wort des Herrn laufe und verherrlicht werde wie bei euch“ – dies kann natürlich überall geſchrieben ſein, wo Paulus in der Miſſionsarbeit ſteht, in Athen oder in Korinth. Gegen Korinth aber und für Athen ſpricht die Fortſetzung: „daß wir errettet werden mögen von den törichten[1] und böſen Menſchen; denn der Glaube iſt nicht jedermanns Ding“. Dieſe Worte laſſen auf eine tiefe Enttäuſchung in der Miſſionsarbeit ſchließen; von der typiſchen Judenfeindſchaft, wie ſie in Korinth hervortrat (18, 8), iſt nichts angedeutet; die Miſſionare reden von einem Boden, in dem die Pflanze Glauben ſchlechthin nicht gedeihen will – er liegt dieſen Menſchen nicht, denen es an Tiefe und gutem Willen mangelt. Gut würde dies paſſen auf die flache Aufklärung und verächtliche Spottluſt, mit der Paulus in Athen zu tun hatte.

6. Denn dies iſt der unbedingt glaubwürdige Kern des Berichts der Apoſtelgeſchichte über den Athenischen Aufenthalt, daß Paulus hier nur einen geringen Erfolg gehabt hat; wenn einzelne Namen genannt wurden – Dionyſios der Areopagite und ſeine Frau Damaris (17, 34) – ſo iſt das der beſte Beweis, daß hier keine Gemeinde entſtanden iſt, wie denn eine ſolche auch nie im N.T. erwähnt wird. Gut wird auch die Stimmung des Paulus (17, 16) und die Art der Philoſophen geſchildert ſein (17, 17), die mit dem „Schwätzer“ wohl einmal anbinden, aber ſowie er von „Auferſtehung“ redet, ihm mit Spott den Rücken kehren (17, 32). Aber ſolche gewiß nicht ſehr ausführlichen Grundlagen der Quelle hat dann der Herausgeber ausgebaut zu einer Szene von lebhaftem Lokal-Kolorit und bedeutſamem religionsgeſchichtlichem Pathos (S. 181 f.).

7. Allein alſo kam Paulus nach Korinth[2] (18, 1–18); vermutlich, weil er wußte, daß er dort Anſchluß finden werde. Er nahm Wohnung und Arbeit bei ſeinem Handwerksgenoſſen Aquila (vgl. S. 135).

Flüchtig und zufällig wie die Erzählungsweiſe der Apoſtelgeſchichte iſt, verrät ſie uns nicht, ob der Jude aus Pontus und ſein Weib Priszilla (oder Priska 1. Kor. 16, 19; Röm. 16, 3) ſchon Chriſten waren, als ſie aus Rom kamen[3], oder ob ſie nunmehr erſt durch Paulus zum Chriſtentum hinübergeführt ſind.

---

3) Der Hinweis auf die perſönliche Unterſchrift 2. Theſſ. 3, 27 hat nur in einem erſten Briefe Sinn.

4) Daß die Gemeinde nicht nötig hat, über „Zeiten und Friſten“ unterrichtet zu werden (1. Theſſ. 5, 1), paßt beſſer, wenn ſie 2. Theſſ. 2 ſchon geleſen hat. Die Differenz, die im übrigen zwiſchen 1. Theſſ. 5, 1–11 und 2. Theſſ. 2, 1–12 beſteht, iſt bei jeder Reihenfolge ſchwierig, oder ſie iſt überhaupt kein Problem, wenn man bedenkt, daß die Ermahnung zu beſtändiger Wachſamkeit und die Berechnung des Termins öfter mit einander abwechſeln (S. 96 f.). Beſſer erträgt ſich das Nebeneinander aber, wenn 2. Theſſ. vorangeht, als wenn es nachfolgt. – Für die weitere Begründung der Umſtellung muß ich auf eine andre Gelegenheit verweiſen.

1. So muß das Wort *ἀτόπων* wiedergegeben werden; es handelt ſich eben nicht um „entartete“ Juden, ſondern um flache und oberflächliche Aufklärung.

2. Die Provinzialhauptſtadt von Achaja, Sitz des Prokonſuls; über die Stadt und ihre Bedeutung ſ. m. Artikel „Griechenland“ in Herzogs RE.³ VII und die Einleitung z. m. Kommentar z. 1. Kor.-Brief.

3. Über das Datum des Juden-Edikts des Claudius ſiehe den Schlußabſchnitt über die Chronologie des Urchriſtentums.

Jedenfalls hat der Apostel an ihnen treue und wertvolle Freunde gewonnen; in Ephesus (18, 26; 1. Kor. 16, 19) und in Rom (? Röm. 16, 9) waren sie mit ihrem wohlhabenden Hause eine Stütze der Gemeinde; und als des Paulus Leben bedroht war, haben sie sich für ihn unter eigner Lebensgefahr eingesetzt; so sind „alle Gemeinden der Heiden" ihnen zu Dank verpflichtet (Röm. 16, 9 f.). Daß er bei einem Juden Quartier nahm, beweist aufs neue, daß er nicht auf die Mission unter seinen Volksgenossen in der Diaspora verzichtet, sondern daß er von der Synagoge aus die Heiden gesucht hat. Aber hier in Korinth nahm es damit ein schnelles Ende, obwohl oder weil er den Synagogen-Vorsteher Krispus mit samt seiner ganzen Familie für das Evangelium gewonnen hatte. Hier kam es wieder einmal zu einer sehr dramatischen Szene, gerade als Silas und Timotheus angekommen waren; als der Widerspruch ganz unerträglich wurde und die Juden in Lästerungen ausbrachen, zerriß Paulus seine Kleider und rief aus: „Euer Blut komme über euer Haupt! Rein gehe ich von jetzt an zu den Heiden"; d. h. ihr habt die Verantwortung, ich habe meine Pflicht getan und mein gutes Gewissen gerettet.

Pikant ist die Einzelheit, daß Paulus seine Vorträge fortan in einem der Synagoge benachbarten Privathause hielt, das ein Proselyt, namens Titius Justus, ihm zur Verfügung stellte. Von hier aus hat er, immer im Verein mit Silvanus und Timotheus (2. Kor. 1, 19), eine offenbar glänzende Wirksamkeit entfaltet. Schon die Apostelgeschichte sagt: „viele Korinther, die ihn hörten, wurden gläubig und ließen sich taufen". Der Apostel würde nicht 1½ Jahre in Korinth geblieben sein, wenn die Arbeit nicht lohnend gewesen wäre; ja auch in andern Städten der Provinz (Röm. 16, 1; 2. Kor. 1, 2: in ganz Achaja) hat sich das Evangelium verbreitet. Die Worte, die er im Traum vernahm, daß der Herr „ein großes Volk in dieser Stadt habe" zeigen das Bewußtsein des Erzählers (18, 9), daß diese Gemeinde eine der zahlreichsten und blühendsten war. Sie hat lange Zeit geradezu im Mittelpunkte des Lebens des Paulus gestanden; es war die Gemeinde, die ihm am meisten zu schaffen gemacht hat, in Liebe und Schmerz, in Arbeit und Gedanken; dreimal ist er dort gewesen, nicht weniger als vier Briefe hat er ihr geschrieben, und in Korinth hat er den 1. Thessalonicher-, Römer- und vielleicht auch den Galaterbrief verfaßt. Die Gemeinde muß besonders lebendig gewesen sein; Paulus rühmt ihren Reichtum „an jeder Redegabe und jeder Erkenntnis", an Charismen jeder Art (1, 5 f.). Das bedeutet nicht blos eine Fülle religiös angeregter und erregter Persönlichkeiten, sondern auch, was damit zusammenhängt, daß alle religiösen und sittlichen Lebensäußerungen hier eine besondre Lebhaftigkeit und ausgesprochene Entschiedenheit besaßen. Hier haben die verschiedenen Typen, in denen die neue Religion erscheinen konnte, alsbald sehr ausgeprägte Gestalt gewonnen; die Auseinandersetzung des Evangeliums mit Sitte und Denken des Griechentums hat sich hier mit solcher Energie, Gründlichkeit und Schnelligkeit vollzogen, daß eigentlich die Hauptprobleme der neuen Religion hier praktisch und theoretisch schon durchgefochten sind. Weil wir durch die Korintherbriefe des Paulus verhältnismäßig gut unterrichtet sind, wird uns die Korinthergemeinde geradezu als Hauptparadigma für die Zustände in den heidenchristlichen Gemeinden überhaupt dienen müssen. Hier erwähnen wir nur Einzelnes.

Paulus behandelt die Gemeinde im ganzen als eine rein heidenchristliche (1. Kor. 12, 2), ohne der sicher vorhandenen jüdischen Minorität mehr als gelegentlich (7, 18) zu gedenken. Sie hat sich ganz überwiegend aus der Hefe des Volkes zusammengefunden (1, 20ff.), die ungebildeten, sozial einflußlosen Elemente, Sklaven und Lohnarbeiter — man denke an die Hafenbevölkerung — überwogen, auch die Frauen spielen wieder eine erhebliche Rolle, darunter auch wohl solche von ehemals freien Sitten, die ihre Ungezwungenheit sogar in die Gemeindeversammlung hineintrugen (11, 2ff.). Aber es hat auch an Persönlichkeiten der obern Schichten nicht gefehlt. Die Chloe (1, 11), deren Sklaven den Paulus einmal besucht haben, muß eine wohlhabende Freigelassene gewesen sein; der zuerst bekehrte Stephanas (16, 15), der mit seinen Söhnen oder Sklaven Fortunatus und Achaicus (man beachte die römischen Namen: Korinth war Militär-Kolonie) ebenfalls den Paulus besuchte (16, 17), hat sich mit seiner ganzen Familie und seinen Geldmitteln in den Dienst der Gemeinde gestellt. Ein andrer wohlhabender Mann, Gaius (1, 14; Röm. 16, 23), stellte sein gastliches Haus dem Paulus und der ganzen Gemeinde — vielleicht zu den Mahlzeiten — zur Verfügung. Interessant ist, daß Paulus an dem Erstling Stephanas, ferner an den Hochgestellten, dem Gaius und Krispus, ausnahmsweise persönlich die Taufe vollzogen hat (1, 14–16), während er sich sonst auf die Verkündigung beschränkte. Ferner werden genannt der Stadtkämmerer Erastos, der Schreibsklave Tertius, schließlich die bloßen Namen Quartus, Lucius, Jason, Sosipatros — die letzten drei sind Judenchristen (Röm. 16, 21–23) — und Sosthenes (1. Kor. 1, 1). Die Stimmung des Paulus muß am Anfang seines Wirkens sehr gedrückt gewesen sein (1. Kor. 2, 3), vielleicht infolge des Mißerfolges in Athen; auch das Traumgesicht (Apg. 18, 9) setzt eine Niedergeschlagenheit des Apostels voraus, die Erzählung deutet aber auch an, daß neuer Mut angesichts der Erfolge die Oberhand gewonnen hat. Jedenfalls stand dem Apostel, der hier ganz auf rednerische und philosophische Begründung des Evangeliums verzichtete, Geist und Kraft in reichem Maße zur Verfügung (1. Kor. 2, 3–5). Dazu mögen auch die guten Nachrichten beigetragen haben, die Timotheus aus Thessalonich brachte. Die Stimmung, die sie erzeugten, lernen wir aus dem 1. Thessalonicherbrief kennen, der bald nach der Rückkehr des Timotheus (1. Thess. 3, 6), d. h. also nach seiner Ankunft mit Silvanus (Apg. 18, 5) geschrieben sein muß.

Wie der andre, trägt er an der Spitze nicht nur den Namen des Paulus, sondern die aller drei Missionare, und daß das nicht nur eine Form ist, zeigt das durch den ganzen Brief durchgeführte „Wir“[1]. Und gerade die Ausnahmen außer der Schlußunterschrift (5, 27), die Stellen 2, 18; 3, 5, zeigen durch die ausdrückliche Nennung des Namens des Paulus, daß er in dem „Wir“ die beiden andern eingeschlossen wissen will[2]. Silvanus wenigstens steht hier völlig gleichberechtigt

1. Daß dies wiederum nicht blos schriftstellerisch gemeint ist, zeigt der Umstand, daß es heißt: unsere Herzen (2, 4) „wir als Apostel (2, 7 *ἀπόστολοι*)“. Wohl könnte eine Mehrheit auch von ihrem Herzen in der Einzahl reden, nicht aber eine Person von seinen Herzen, blos dem schriftstellerischen Plural zu liebe.

2. Genau so 2. Kor. 1, 19. Die Stelle 1. Thess. 3, 5 bietet unlösliche Schwierigkeiten: Es wird sich niemals sagen lassen, warum 3, 5 hinter 3, 4 mit „darum“ beginnt; dies wird aber sofort klar, sowie man 3, 5 als persönliche Randbemerkung des Paulus (zu

neben ihm; sie beide sind die Väter der Gemeinde, und wenn auch Paulus das Schlußwort schreibt und gelegentlich allein hervortritt, so will doch der Brief (gerade wie der andre) ein gemeinsames Schreiben sein — so als wenn er, nach unserm Gebrauch, von allen dreien unterzeichnet wäre.

Der Grundton des Schreibens ist Freude, Dank und Sehnsucht, durch des Timotheus gute Botschaft hervorgerufen (3, 6–13), daher auch die breit entfaltete Danksagung am Anfang (1, 2. 3), die unvermerkt in die Erinnerung an die Anfänge der Gemeinde übergeht: ihre Bekehrung (1, 4–10), das Auftreten der Apostel bei ihnen (2, 1–12). Der überschwängliche Stil dieses breiten Einganges mag in der freudigen Erregung des Schreibers begründet sein, aber es wirkt jedenfalls auch die Absicht mit, die Gemeinde immer inniger an sich zu fesseln und ihren Glauben und ihre Treue zu spornen: wie war damals die Predigt von Gott gesegnet, wie waren sie damals tapfer! Daneben aber klingt unverkennbar die Verteidigung mit: wie waren die Apostel damals von Kraft und Glaubensfreudigkeit getragen, wie fern lag ihnen Verführung, unlautere Absicht, List, Schmeichelei, Habgier, Ehrsucht, wie liebevoll und aufopfernd haben sie sich gegeben, wie lauter und fromm sich um jeden einzelnen gemüht! Das alles klingt, als habe man — doch wohl von jüdischer Seite — die Lauterkeit und Selbstlosigkeit der Apostel verdächtigt. Diese Apologie wird eingerahmt durch eine zweite Danksagung (2, 13–16) für die Bewährung der Gemeinde in der Verfolgung, wobei der Schreiber seinem Groll gegen das feindliche, ungläubige Judentum Luft macht — man bedenke, daß diese Zeilen geschrieben sind kurz nach jenem Bruch in Korinth! —: „Die uns verfolgt haben . . und aller Menschen Feind sind, die uns hindern, den Heiden das Heil zu verkündigen!" Der folgende persönliche Erguß (2, 17–3, 13) will nochmals Liebe und Sehnsucht betonen: wie gerne wären wir schon wieder einmal zu euch gekommen (2, 18), Gott lenke unsern Weg zu euch (3, 11), wir bitten Tag und Nacht, euer Antlitz sehen zu dürfen und, was noch an eurem Glauben fehlt, zur Vollendung zu bringen (3, 10). — Diese persönliche Aussprache füllt den größten Teil des Briefes aus; was noch folgt, wird als Anhang behandelt (4, 1), nämlich eine wiederholte Einschärfung der sittlichen Grundforderungen des Evangeliums (4, 1–12), eine Ermahnung zur beständigen Wachsamkeit und Nüchternheit (5, 1–11), und allerlei Einzelermahnungen (5, 12–22). Dazwischen eine religionsgeschichtlich sehr wichtige Aufklärung über das Schicksal der Entschlafenen (4, 13–18) und ihre Auferstehung, nur verständlich aus einer großen Erregung der Gemeinde über die unvermutet eingetretenen Todesfälle, die vielleicht mit den Verfolgungen in irgend einem Zusammenhange stehen. Es sind die ersten Fälle dieser Art, die vorgekommen sind — ein Zeichen, wie jung die Gemeinde noch ist, wie völlig sie bisher in dem Gedanken der unmittelbaren Nähe der Ankunft des Herrn lebte; man nahm an, daß alle Gemeindeglieder sie erleben würden, — und nun: was würde aus den Entschlafenen werden? Auch sonst geht diese Gemeinde, wie auch aus dem andern Briefe ersichtlich, ganz in der Zukunftserwartung auf, und die Briefe selber betonen sie in so starker und fast einseitiger

dem von der Hand etwa des Silvanus geschriebenen Briefe) neben 3, 1 stellt, wo das „darum" dem „darum" in 3, 1 ganz parallel ist. Dann wird auch das „auch ich" klar — als Gegensatz zu dem „wir" in 3, 1.

Weise, wie keiner der späteren Briefe des Paulus[1]. Auch in sittlicher Beziehung ist noch vieles unfertig und unklar; es bedarf der Neueinschärfung der elementarsten Grundforderungen. Eigentümlich aber ist beiden Briefen eine ganz besondere Innigkeit und Überschwänglichkeit, das herzandringende Werben um Liebe und Treue der Gemeinde, der überströmende Dank und die begeisterte Freudigkeit des Tons; hierdurch gehören sie zu den persönlichsten und echtesten Dokumenten der Urzeit.

Damit verlieren wir die Gemeinde aus den Augen; sie wird nur noch im Zusammenhange mit den andern mazedonischen Gemeinden erwähnt.

8. Auch an bitteren Erlebnissen fehlt es nicht in dieser Zeit. Wenn es richtig ist, wie man vermutet hat, daß der Galaterbrief während dieses ersten korinthischen Aufenthalts geschrieben ist[2], so würde Paulus schon damals aus seiner ersten Missionsprovinz Nachrichten erhalten haben, daß sein Werk dort schwer bedroht war. Dies ist sehr möglich; nur ist kaum zu glauben, daß diese Botschaft ihn vor Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes schon erreicht hätte[3], denn diesem merkt man nicht an, daß damals schwere Sorge das Gemüt der Apostel belastete. Wohl aber kann der Galaterbrief später während des anderthalbjährigen Aufenthalts in Korinth verfaßt sein. Die Entscheidung dieser Frage hängt ab von der anderen, wo die „Gemeinden Galatiens" zu suchen sind.

Wir müssen nun dieser schon mehrfach berührten Frage näher treten. Die ältere Meinung, daß die „Gemeinden Galatias" (Gal. 1, 2; 1. Kor. 16, 1) eben in jener Landschaft in der Mitte Kleinasiens, nördlich von Pisidien, östlich von der Provinz Asia oder der Landschaft Phrygien zu suchen wären, leidet an ungeheuren Schwierigkeiten. Vor allem ist ein sehr starkes Bedenken, daß in diesem Falle von einer Mission in dieser Gegend, etwa in den Städten Ancyra, Pessinus und Tavium nirgends die Rede wäre, denn Apg. 16, 6 wird im Gegenteil von einem unaufhaltsamen Hindurchziehen durch die Galatische Landschaft *ohne* Mission berichtet. Es ist doch aber undenkbar, daß die Apostelgeschichte von diesen dem Paulus so wichtigen Gemeinden, die er auch in sein Kollektenwerk mit einbezogen hat (1. Kor. 16, 1), überhaupt nichts zu erzählen gehabt hätte. Aus diesem Grunde ist neuerdings die sogen. *südgalatische* Hypothese aufgestellt und vielfach begründet worden[4], wonach die Gemeinden Galatias zu suchen wären

1. Außer den eschatologischen Abschnitten 2. Thess. 1, 5–12; 2, 1–12; 1. Thess. 4, 13–5, 12 siehe noch 2. Thess. 2, 13. 14. 16; 3, 5 und 1. Thess. 1, 3. 10; 2, 12; 3, 13; 5, 24. *Die Hoffnung* als das eigentliche Wesen des Christentums 2. Thess. 2, 16; 3, 5; 1. Thess. 4, 13; 5, 8 – wie im 1. Petrusbrief 1, 13. 21; 3, 5. 15.

2. Diese Hypothese ist von Th. Zahn entwickelt worden, zuletzt in seinem Kommentar zum Galaterbrief 1905, S. 9–21.

3. Dies ist die Auffassung von Th. Zahn. Wenn es 1. Thess. 1, 8 heißt, daß der Ruhm der Thessalonicher nicht nur in Mazedonien und Achaja, sondern „an jedem Orte" verbreitet sei, so müßten, da es außer in jenen beiden Provinzen damals nur jene kleinasiatischen Gemeinden gab, eben diese gemeint sein; davon könne Paulus aber nur durch Boten aus den Gemeinden der ersten Reise erfahren haben. Ich finde dies Argument nicht überzeugend; jene Worte „an jedem Orte" können auch eine rein rhetorische Wendung sein: wie Röm. 1, 8 „in der ganzen Welt".

4. Am besten von Th. Zahn, Einleitung ins NT. § 11 Anm. 3–5 und Kommentar zum Galaterbrief S. 9–21; vgl. auch meinen Artikel „Kleinasien" in Herzogs RE.[3] X, S. 554–60.

in den Teilen von Phrygien, Pisidien und Lykaonien, die zur römischen Provinz Galatia gehörten. Diese Annahme liegt zunächst deswegen näher, weil bei Paulus auch die Namen Achaja, Mazedonia, Asia die der römischen Provinzen sind, und weil er es liebt, seine Gemeinden nach diesen politischen Bezirken zu Gruppen zusammenzufassen. Wenn er Ephesus sagen will, sagt er gern Asia (2. Kor. 1, 8); meint er Korinth, so sagt er Achaja (1. Kor. 16, 15); und mit den Brüdern aus Mazedonien (2. Kor. 11, 9) sind die von Philippi gemeint. Daß es sachlich und sprachlich sehr möglich ist, die Gemeinden von Lystra, Derbe und Ikonium als Gemeinden von Galatia, ihre Mitglieder nach ihrer politischen Einheit zusammenfassend als „Galater" anzureden, ist nachgewiesen[1]. Gerade so gut wie Paulus seine Begleiter Sopatros aus Beroea, Aristarchos und Sekundus (und Gaios) aus Thessalonich (Apg. 20, 4) „Makedonen" nennt (2. Kor. 9, 4), so konnte er auch die Christen aus Derbe, Lystra, Ikonium und Antiochia „Galater" nennen. In diesem Falle war ein Sammelnamen um so mehr angebracht, als die Gemeinden in recht verschiedenen Landschaften lagen und einer Hauptstadt (wie etwa Korinth für Achaja 2. Kor. 1, 2) entbehrten. Wenn die Anrede „Galater" statt im politischen im nationalen Sinne zu verstehen wäre, so würde also Paulus sich an die noch keltisch redenden Barbaren gewandt haben, die wahrscheinlich nicht nur nicht den Galaterbrief, sondern nicht einmal die Predigt des Apostels verstanden hätten. Die Landschaft Galatien, der Sitz jener im J. 278 v. Chr. dort angesiedelten keltischen Stämme, war nur in sehr geringem Maße hellenisiert. Wenn Paulus dort wirklich ein Missionsgebiet hatte, so hätte er jedenfalls vor allem die Stadtbevölkerung etwa von Ancyra aufgesucht, und diese bestand, soweit sie griechisch verstand, schwerlich mehr aus „Galatern" im nationalen Sinne, sondern aus Griechen, Römern, Syrern, Juden, auf die der Name Galater ebenso gut oder schlecht gepaßt hätte wie auf die Bewohner von Lystra. Es kann kein Zweifel sein, daß Paulus die Gemeinden der ersten Reise „Galater" nennen konnte.

Daß aber die Adressaten des Galaterbriefs wirklich mit jenen identisch sind, ist aus folgenden Beobachtungen zu schließen. Der 1. Petrusbrief ist an die Christen Kleinasiens gerichtet; hierbei würden gerade die ältesten Gemeinden nicht mitgenannt sein, wenn sie nicht eben in Galatia zu suchen wären (1. Petr. 1, 2). Unter den Abgesandten der Gemeinden, welche die Kollekte nach Jerusalem bringen sollten (Apg. 20, 4), würden solche der Galatischen Gemeinden (1. Kor. 16, 1; Gal. 2, 10) fehlen, wenn nicht eben Timotheus und Gaios(?)[2] sie verträten. Der Galaterbrief bekommt ein ganz andres Leben, wenn es sich

1. Vgl. die Literatur der vor. Anmerkung. Dieser Beweis ist bisher nicht entkräftet, am wenigsten durch den Artikel von Brandis „Galatia" in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie, der auf unsere Argumente überhaupt nicht eingeht. Mir scheint, daß auch „die galatische Landschaft" *Γαλατικὴ χώρα* Apg. 18, 23 besser auf das zur Provinz Galatia gehörige Land als auf das Gebiet der Galatischen Stämme bezogen wird (vgl. *Γαλατικὴ ἐπαρχία*).

2. Der gewöhnliche Text lautet: Sopatros der Sohn des Pyrrhos aus Beroea, von Thessalonichern Aristarchos und Secundus, und Gaius von Derbe und Timotheus, von Asianern Tychikos und Trophimos (für Achaja tritt natürlich Paulus ein, und etwa noch Lukas). F. Blaß hat vorgeschlagen, Gaius, der 19, 29 mit Aristarchos als Mazedonier bezeichnet wird, von Timotheus zu trennen; er liest .. *καὶ Γαΐος, Δερβαῖος δὲ Τιμόθεος.*

bei dem Streit in Jerusalem (Gal. 2, 1ff.) eben gerade um die Gesetzesfreiheit der Galater, d. h. der Gemeinden der ersten Missionsreise gehandelt hat. Die mehrfache Erwähnung des Barnabas Gal. 2, 1. 9. 13 begreift sich ganz nur, wenn dieser in den Augen der Galater eine autoritative Persönlichkeit war; was aber hatten die Bewohner der Landschaft Galatien mit ihm zu schaffen? Schließlich[1] — es wäre wunderbar, wenn die von Jerusalem über Antiochia gekommenen judaistischen Agitatoren das abgelegene Nord-Galatien sich zum Arbeitsfeld erkoren[2], dagegen die auf der großen Straße gelegenen paulinischen Gemeinden der ersten Reise umgangen hätten. Aus all diesen Gründen versuchen wir es mit der südgalatischen Hypothese.

Nun hören wir Gal. 4, 13, daß Paulus vor Abfassung des Galaterbriefs mindestens zwei mal in den Galatischen Gemeinden gepredigt hat; das erste Mal wäre die erste Missions-Reise (Apg. 13. 14), das zweite Mal wäre die sogen. zweite Reise (Apg. 16, 1—3), als er den Timotheus beschnitt. Demnach könnte der Galaterbrief schon auf dieser zweiten Reise, etwa in Korinth geschrieben sein[3].

9. Welches war die Veranlassung des Galaterbriefes? Wir haben gesehen, daß beim Apostelkonvent (S. 197ff.) eine extrem-jüdische Partei in Jerusalem vorhanden war, welche die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen aufstellte. Durch den Vertrag von Jerusalem wurden sie ins Unrecht gesetzt; denn die unbeschnittenen Heidenchristen wurden als Brüder im vollen Sinne auch von Jakobus anerkannt. Daß sie sich nicht beruhigt haben, sahen wir an dem Vorfall in Antiochia. Es gelang ihnen, die judenchristliche Mehrheit unsicher zu machen, einen Keil in die Gemeinden hineinzutreiben und schließlich den Paulus von Antiochia zu vertreiben. Die Erregung des Apostels scheint sich in den Gemeinden von Lykaonien und Pisidien schon Luft gemacht zu haben; damals, auf der zweiten Missionsreise wird es gewesen sein, daß er (Gal. 1, 9) die Verkündigung eines anderen Evangeliums als des seinen mit dem Fluche Gottes bedroht hat: damals hat er dann auch gesagt (5, 3), die Beschneidung sei mehr als eine

---

1. Es läßt sich noch manches andre zu Gunsten der südgalatischen Hypothese sagen.

2. „Ein weder durch tiefgreifende Wirkung griechischer Zivilisation noch durch die Vorarbeit einer starken Judenschaft hierauf vorbereitetes Land war kein Boden, welcher die Missionare des gesetzlichen Judentums hätte anlocken können." (Th. Zahn).

3. Wie Th. Zahn annimmt, kann man aber zur Not auch Gal. 4, 13 jenes „das erste Mal" (τὸ πρότερον) auf den ersten von drei Besuchen beziehen; dann wäre der Galaterbrief auf der sogen. dritten Missionsreise (in Ephesus) entstanden, nachdem Paulus (Apg. 18, 23) das dritte Mal in jenen Gemeinden gewesen war. Bei der nordgalatischen Hypothese werden die zwei Besuche in der „Landschaft" Galatien Apg. 16, 6 und 18, 23 gefunden. Wir können zwischen diesen beiden Möglichkeiten keine Entscheidung treffen, lassen daher die Abfassungszeit des Galaterbriefes dahingestellt (Korinth oder Ephesus Apg. 18 oder 19), setzen aber das erstere in unsre Darstellung versuchsweise ein. Auch der Charakter des Besuches Apg. 18, 23 in dem „Galatischen Gebiet", wie ich nunmehr übersetze, wäre je nachdem verschieden zu betrachten. War damals der Galaterbrief schon geschrieben, so hätte jener Besuch die Bedeutung, daß Paulus die Wirkungen des Briefes feststellen, die Ordnung dort persönlich wieder herstellen wollte. Ist der Galaterbrief erst in Ephesus entstanden, so war es bei diesem (3.) Besuche, daß Paulus zum ersten Mal von jenen judaistischen Umtrieben hörte und jene Warnungen aussprach, von denen Gal. 1, 9 redet. In jedem Falle scheint die rätselhafte Reise 18, 21—23 mit diesen Unruhen zusammenzuhängen, sei es daß sie noch in den Anfängen waren, sei es daß ihr Höhepunkt schon überschritten war.

Äußerlichkeit, mehr als die Übernahme nur eines Gebotes; wer sich beschneiden lasse, übernehme damit die Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten. Ob er damals einer judaistischen Verführung vorbauen wollte oder ob die Agitation schon ihre Wellen in die Gemeinde hinüber geschlagen hatte? Sicher waren damals noch nicht jene Agitatoren da, gegen die der Galaterbrief gerichtet ist. Wer waren diese?

In der Richtung und Haltung waren sie identisch mit jenen „falschen Brüdern", die vor dem Apostelkonvent, mit jenen Leuten „von Jakobus her", die nach dem Apostelkonvent in die Antiochenische Gemeinde eingedrungen waren. Daß es dieselben Personen gewesen wären, ist möglich, aber nicht zu erkennen. Paulus nennt sie nach seiner Art nicht bei Namen, sondern bezeichnet sie möglichst unbestimmt („gewisse Leute" 1, 17; oder einfach „sie" 4, 17; 5, 12; 6, 12); gelegentlich redet er, als ob es Einer wäre (5, 10), und zwar eine hervorragende Persönlichkeit: „er wird sein Gericht tragen, wer es auch immer sei." Sie gehören nicht zur Gemeinde; Paulus unterscheidet sie scharf von den „Brüdern", denen er mit Liebe und Kummer gegenübertritt, während er jene nicht scharf genug anzufassen weiß. Sie „verwirren" die Gemeinden (1, 17; 5, 10), „wiegeln sie auf" (5, 12), indem sie sich bei ihnen einschmeicheln (4, 17). Was sie wollen, ist klar: sie wollen sie zwingen, d. h. moralisch nötigen, sich beschneiden zu lassen (6, 12 f.). Die Begründung für diese Forderung ist aus den Gegenargumenten des Paulus zu entnehmen, z. B. die Verheißung gehört Abraham und seinem Samen, folglich müßt ihr Söhne Abrahams werden, wenn ihr am Heil teil haben wollt (Kap. 3). Mit der Beschneidung war natürlich die Auferlegung des ganzen Gesetzes verbunden, die Judaisten scheinen aber in dieser Beziehung Erleichterungen verheißen zu haben, so daß Paulus erst die ganze Tragweite der Beschneidung den Galatern vorhalten muß (5, 3). Während sie mit der Beschneidungsforderung noch nicht durchgedrungen sind, scheint man dagegen schon begonnen zu haben, in der Gemeinde jüdische Festtage und Festzeiten zu beobachten, den Sabbat, den Neumond, das Paschafest (4, 10); also mit dem angenehmeren Teile der Gesetzlichkeit hat man sie gefangen. Aber die Agitatoren sind noch weiter gegangen: sie haben den Apostel selber persönlich angegriffen; dies erkennt man aus dem leidenschaftlichen Verteidigungsabschnitt Gal. 1 und 2. Wenn er so lebhaft beteuert, daß er sein Apostolat und sein Evangelium nicht von Menschen empfangen (1, 1. 11. 12), daß er nach seiner Bekehrung sich nicht mit Fleisch und Blut beraten habe (1, 16), daß er erst drei Jahre nach der Bekehrung nach Jerusalem hinaufgegangen sei, aber nur um Petrus kennen zu lernen, und daß er damals so gut wie inkognito in Jerusalem gewesen sei (1, 18 f. 22), so wendet sich das alles gegen den Gedanken, daß er ja doch nur ein Missionar von der Gnade der Urapostel und der jerusalemischen Gemeinde sei. Seine Schilderung des Apostelkonvents (2, 1 – 10) richtet sich zunächst gegen den Satz, daß er ja von den Urapostеln gewissermaßen vor Gericht gefordert und wegen seiner Art, das Evangelium zu verkünden, zur Verantwortung gezogen sei; die Verhandlungen müssen so dargestellt worden sein, daß die „Säulen" oder die „Maßgebenden" – wie man ihm gegenüber sagte – in irgend einer Weise ihn rektifiziert hätten. Da man unmöglich behaupten konnte, die Urapostel hätten die Beschneidung gefordert, so haben sie, wie es scheint, wenigstens auf den

schwachen Punkt hingewiesen, daß Paulus selber ja gelegentlich die Beschneidung verkündige (5, 11), und dabei wird man auf Timotheus und — wenn unsre Auffassung (S. 203) richtig ist — auf Titus verwiesen haben. Schließlich hat man den Vorfall in Antiochia (2, 12 ff.) ausgebeutet: damals stand Paulus allein, sogar euer Barnabas hat ihn im Stich gelassen!

Von dieser Agitation hat Paulus in einer uns nicht näher bekannten Weise in Korinth (oder Ephesus) Nachricht erhalten; wahrscheinlich durch eine Deputation von Brüdern, die zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefs bei ihm war und ihr Einverständnis mit dem Briefe (Gal. 1, 2) ausdrücklich bezeugte. Aufs Tiefste war er erschrocken über den so schnellen Wandel der Dinge (1, 6), den er sich nur aus einer Art „Behexung" (3, 1) erklären kann. Zorn über die Gegner, dem er nicht nur in echtjüdischer Weise durch einen doppelten Fluch (1, 8. 9), nicht nur durch unwillige Abwehr (6, 17), sonden auch durch einen derben, ja rohen und allzu vulgären Wunsch (5, 12) Luft macht. Der Gemeinde gegenüber kann er sich nicht genug tun an Beteuerungen seiner Liebe (1, 11; 4, 12–20; 5, 12; 6, 1. 18); er erinnert sie an die Zeiten ihrer ersten Liebe und wirbt in rührender Weise um ihre Treue. Am liebsten würde er zu ihnen eilen (4, 20); nun muß er sich genügen lassen, ihnen schriftlich seine Meinung zu sagen[1].

Der Galaterbrief, der dieser Lage entsprungen ist, bedeutet mehr als ein literarisches Ereignis. Er ist die Frucht einer ungeheuren Krisis im Leben des Apostels, aber darüber hinaus eine weltgeschichtliche Tat, denn in ihm ist die Freiheit des Christentums vom Judentum zum ersten Mal so prinzipiell durchgedacht worden, daß sie nicht wieder rückgängig gemacht werden konnte. Er hat nicht nur jener Zeit diesen Dienst geleistet, sondern ist auch in der Reformation Luthers Hauptwaffe gewesen, und für alle Zeiten wird man an ihm studieren können, wer Paulus gewesen ist, was wir ihm verdanken, und was im letzten Sinne das Wesen des Christentums ist.

Ein unschätzbares Dokument zur Biographie und Psychologie des Paulus besitzen wir in ihm. Wenn auch als Geschichtsquelle mit Vorsicht zu benutzen (S. 193 f.), gibt er uns doch eine Reihe Tatsachen, von denen wir sonst nichts wüßten, wie z. B. den Vorfall in Antiochia; man stelle sich vor, daß wir nur auf die Apostelgeschichte angewiesen wären! Fast wichtiger noch als die Tatsachen ist die Art der Selbstdarstellung des Paulus. Wie er sich — mit Überspringung aller menschlich-natürlichen Vermittlungen — lediglich als ein Werk und Werkzeug Gottes betrachtet (1, 12. 15 f. 24; 2, 1. 7 f. 20 f.), wie er keinen Augenblick im Zweifel ist, daß die Wahrheit allein auf seiner Seite ist (1, 7; 2, 5. 14), und daher in seinen Gegnern nur falsche Brüder (2, 4 f.) und Heuchler (2, 12 f.) zu sehen vermag, wie er zur Handhabung des Fluches über sie sich berechtigt und befähigt glaubt (1, 9 ff.), das tritt so packend in diesem Briefe hervor, daß wir fast erschrecken vor dieser elementaren dämonischen Gewalt eines ganz von einer Idee beherrschten Menschen; das Wort Fanatismus drängt sich uns auf die Lippen, aber sogleich empfinden wir, daß hier noch etwas andres ist: hier redet auch ein tief demütiger, vor Gott demütiger Mensch, der sein eignes Ich ganz darangegeben

1. Diese Stelle spricht dafür, daß er weit von Galatien entfernt ist, also doch wohl in Korinth.

hat und alles, was er ist und kann, der Gnade Gottes und der sich opfernden Liebe Christi verdankt. In diesem Briefe hat er die innigsten Töne für dies Grundgefühl seines Lebens gefunden, gleich am Anfang: „der sich für unsre Sünden dahingegeben hat, um uns aus dieser gegenwärtigen bösen Welt zu erlösen" (1, 4) und dann wieder am Schluß: „Alles Rühmen sei mir ferne! Nur des Kreuzes unsres Herrn Jesu Christi will ich mich rühmen, durch den mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt" (6, 14) — so spricht einer, der alle Brücken hinter sich abgebrochen und an dieser Welt keine Interesse mehr hat. Und schließlich das gewaltige: „Ich selbst lebe gar nicht mehr, Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt noch lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat" (2, 20). Dies allen Eigenruhm und allen Eigenwillen zerbrechende Bewußtsein der vollkommenen Abhängigkeit von Gottes Gnade gibt ihm jene Energie des Hasses gegen die, welche die Wohltat Christi abschwächen wollen: sie bringen es dahin, sagt er, daß „Christus umsonst gestorben ist" (2, 21). Dieser frevelhafte Undank empört ihn: jene Leute glauben, das, was Christus getan hat, genüge nicht zum Heil, das Gesetz müsse dazu kommen! Es sei nicht genug, daß Gott den Glaubenden den Geist gegeben hat, im Fleisch liege die Vollendung, die Beschneidung erst mache das Heil vollkommen (3, 3). Habt ihr denn ganz vergessen, ihr törichten Galater, daß ihr das wichtigste Unterpfand des Heils, den Geist Gottes (5, 2. 5), der euch eurer Gotteskindschaft vergewissert (4, 6), schon *besitzt*, weil ihr die euch dargebotene Erlösung einfach glaubens- d. h. vertrauensvoll ergriffen habt?! Die Entrüstung und Ausschließlichkeit des Galaterbriefs versteht man nur von dieser religiösen Basis aus.

Jene Empörung hat ihm auch die Kraft gegeben, seine Gedanken über Gesetzeswerk und Glauben, über Gnade und Gerechtigkeit zu Ende zu denken und auf den scharfen und prinzipiellen Ausdruck zu bringen, der das Evangelium für alle Zeit vom jüdischen Gesetz getrennt hat. Mag das Wort an Petrus 2, 16a so klingen, als sei der Glaube nur die Vollendung der ohne ihn mangelhaften Gesetzeserfüllung, mag auch 3, 11 so lauten, als ob es nun einmal erfahrungsgemäß nicht möglich sei, dem Gesetz genug zu tun, die Meinung des Paulus geht weiter: Gesetz und Glaube sind zwei entgegengesetzte Prinzipien; schroff stehen sich die beiden Schriftworte gegenüber (3, 12. 13):

wer (die Forderungen Gottes) *getan* hat, wird leben durch sie — —
— der Gerechte wird auf seinen *Glauben* leben.

Hier liegt eine Antinomie oder eine Aporie vor, die nicht abzuschwächen und zu bemänteln ist. Das Gesetz konnte, ja sollte garnicht Leben schaffen (3, 21), es sollte den Menschen in die Gewalt der Sünde bringen (3, 19. 22f.), es hat den Fluch über die Menschheit gebracht (3, 10. 13). Nicht *durch* das Gesetz, nein *vom* Gesetz hat Christus die Menschheit erlöst (3, 13; 4, 5) und zu *Gottes* Eigentum gemacht: Gott und Gesetz erscheinen fast wie feindliche Mächte (2, 9), Gesetzessklaverei und Gotteskindschaft sind unversöhnliche Gegensätze (4, 5); ja, das Gesetz, durch Engel und nicht durch Gott selbst vermittelt (3, 19), steht in Wahrheit in innigstem Zusammenhang mit jenen Welt-Elementen, d. h. jenen kosmischen Elementargeistern, durch welche die vorchristliche Menschheit in elendester Sklaverei gehalten wurde (4, 3ff.); darin steht das Judentum nicht anders da als das

Heidentum (4, 3. 9). Diese schroffe Beurteilung des Judentums und des Gesetzes als einer traurigen Episode, die sich nur der unwürdigen Unfreiheit unter einem harten und mürrischen Pädagogen, oder gar einem Gefängnis vergleichen läßt (3, 23–25), geht weit hinaus über all jene pietätvollen und dankbaren Aussprüche des Paulus über das Gesetz und Volk seiner Väter, die wir früher kennen gelernt haben (S. 169). Er und alle Gläubigen sind ein neues Israel, das Israel Gottes (6, 16), die wahren Abrahams-Söhne (3, 19), Kinder des himmlischen Jerusalems (4, 26), Nachkommen des vermöge des Geistes wunderbar gezeugten Isaak (4, 29). Hier ist der Bruch mit dem Judentum in einer Schroffheit vollzogen, die nicht zu überbieten ist; es liegt hinter ihm in wesenlosem Scheine, es gehört zur Periode des Fleisches, des Kosmos, des Heidentums, und das alles hat mit dem Kreuzestode Christi seinen Wert für ihn verloren, es ist tot für ihn und er ist tot für all diese schlechthin vergangenen, abgetanen Dinge. Es fühlt sich als „neue Schöpfung" (6, 15), ein neues Leben hat begonnen, das Leben in der Kraft des Geistes Gottes (2, 20; 5, 25); wer von ihm getrieben (5, 18) ist, ist wahrhaft frei (5, 1), frei von der Knechtschaft des Gesetzes nicht nur, frei vor allem von der zwingenden Gewalt der Sünde (5, 16) und fähig, die herrlichen Früchte des Geistes hervorzubringen (5, 22), deren erste und wichtigste die Liebe ist, die den Brüdern dient (5, 13).

Das ist die klassische Formulierung des Evangeliums, die dann die Reformation zum Siege geführt hat. In ihr verbirgt sich der eigentliche Sinn nicht nur des Christentums, nein der Religion überhaupt in ihrer höchsten und reinsten Form: Gott erschließt sich nicht dem, der durch Werk und Leistung, durch Kultus und sittliches Tun ihn erst erobern will, sondern nur dem, der sich ihm hingibt, das Herz seinem Wirken öffnet und aus dieser Gottinnigkeit heraus handelt; das ist das Wesen des „Glaubens, der in der Liebe sich auswirkt" (5, 6).

Wir wissen nicht, welche Wirkung der Galaterbrief getan hat. Wenn er auf der zweiten Reise entstanden ist, wird Paulus sich auf der dritten (18, 23) von seinem Erfolge oder Mißerfolge überzeugt haben.

10. Der korinthische Aufenthalt endete mit einer erbitternden Tat der Juden. Sie schleppten ihn vor das Gericht des römischen Prokonsuls Gallio[1] mit der Anklage, daß er eine widergesetzliche Religion verkündige. Was das heißen will, kann man nur verstehen, wenn man die damalige staatsrechtliche Lage der Juden erwägt. Der Kaiser Claudius hatte am Anfang seiner Regierung (41–55) durch sein berühmtes Toleranz-Edikt den Juden Religionsfreiheit aufs neue zugesichert. Die selbstverständliche Bedingung hierbei war[2], daß sie nun auch wirklich nach ihren Gesetzen lebten, und daß nicht etwa neue und abweichende Religionsbräuche unter dem Schutze dieser Freiheit sich einschlichen. Denn nur unter dieser Bedingung schien es den Behörden möglich, sie mit Sicherheit als Juden zu erkennen und zu schützen. Es lag daher im Interesse der Juden, abtrünnige Glaubensgenossen der römischen Behörde anzuzeigen, um nicht durch sie kompro-

1. Über das Datum seiner Amtszeit vgl. den Abschnitt über die Chronologie des Urchristentums.

2. Jos. ant. XIX, 5, 3 § 290: die Juden . . mögen ihre väterlichen Sitten ungehindert beobachten . . sie sollen aber die Religionen der andern Nationen nicht verachten, aber ihre eignen Gesetze sollen sie halten.

mittiert zu werden; sie gingen damit des Schutzes der religio licita verlustig und konnten wegen Verbreitung neuer Kulte belangt werden. Der Verfasser der Apostelgeschichte berichtet nun mit Stolz, daß der Prokonsul sich auf diese Denunziation nicht einließ. Es stand ja bei ihm, ob er den Abfall vom Judentum als erwiesen und die neue Religion für wichtig und gefährlich ansehen wollte. Aber er war offenbar zu vornehm oder zu gleichgiltig, um sich auf eine tiefere Untersuchung dieser Frage einzulassen. Es schien ihm, als handle es sich um innere Gesetzesstreitigkeiten der Juden, da ein Vergehen gegen das Gesetz oder die Staatsordnung offenbar nicht vorlag. Die Juden haben also hier nicht gewagt, den Apostel als politischen Verbrecher zu bezeichnen. So wies Gallio die Klage ab, er wolle nichts damit zu tun haben, und ließ die Juden von der Gerichtsstätte vertreiben. Was nun folgt (18, 17), verstehen wir nicht ganz; vor allem wissen wir nicht, wer den Sosthenes ergriffen und geprügelt hat, ob der griechische Pöbel, der die dankbare Gelegenheit ergriffen hätte, an den unbeliebten Juden ein Exempel zu statuieren? Und warum vergreifen sie sich gerade nur an Sosthenes? So bleibt die Möglichkeit, daß die Juden selber ihren eignen Synagogenvorsteher Sosthenes durchgeprügelt haben. Aber warum? Dies sagt der allzu gleichgiltige Erzähler wieder nicht. Da nun 1. Kor. 1, 1 ein Sosthenes in der Nähe des Paulus ist, so liegt die Annahme nahe, er sei dieser ehemalige Synagogenvorsteher, der Nachfolger des abgefallenen Krispus, der wegen seiner Hinneigung zum Christentum die Sache seiner Leute nicht geschickt oder energisch genug vertreten hätte. Darum ließen die Juden ihre Wut an ihm aus, was ihn dann vollends der neuen Religion in die Arme getrieben haben würde. Wie dürftig ist der Bericht auch darin, daß er nicht erzählt, wie Paulus nun von den Juden los und ungeschädigt nach Hause gekommen ist! Warum wurde er nicht geprügelt? Weil er römischer Bürger war? So hätte Sosthenes für ihn gelitten?

11. Jedenfalls scheint aber dieser Vorfall das Bleiben des Paulus untunlich gemacht zu haben; nach einiger Zeit reiste er ab, in Begleitung von Aquilas und Priszilla[1]. Sein Reiseziel war Syrien, d. h. zunächst Antiochia,

1. Bei dieser Gelegenheit wird etwas Merkwürdiges erzählt: Paulus habe sich in Kenchreae das Haupt scheeren lassen, weil er ein Gelübde hatte (18, 18); allerdings könnten die Worte zur Not auch auf Aquilas gehen, aber was hätte es für einen Sinn, von diesem nur gerade diese Einzelheit zu erzählen? Es ist dies eine der ganz vereinzelten Erinnerungen des Reisegefährten, die uns kostbar sein müßte, wenn wir sie nur verstünden. Man denkt an das Nasiräatsgelübde; aber hierbei fand die Haarschur am Ende der dreißig Tage im Tempel statt (4. Mos. 6, 5. 18; Apg. 21, 24. 26). Wenn es sich also um das Nasiräat handelte, so könnte das Scheeren nur den Sinn haben: von heute an soll dreißig Tage lang kein Scheermesser auf mein Haupt kommen; alles Haar was wächst, soll beim Opfer fallen. Aber es mag auch andere Gelübde gegeben haben, die dem Nasiräat verwandt waren. Wenn Josephus von den Nasiräern sagt (b. j. II, 15, 1 § 313): die an einer Krankheit leiden oder in andern Nöten sind, pflegen ein Gelübde zu tun, dreißig Tage lang, bis sie die Opfer leisten, sich des Weins zu enthalten und sich zu scheeren — so ist das mindestens ungenau ausgedrückt. Oder ist hier ein andrer Brauch eingemischt, den wir nicht kennen? — Jedenfalls lehrt die Stelle, daß Paulus es mit seiner Stellung zum Gesetze vereinigen konnte, ein Gelübde auf sich zu nehmen, natürlich nicht um in irgend einer Weise sich die Hilfe oder Gnade Gottes damit zu verdienen oder weil es irgendwie gesetzlich vorgeschrieben wäre, sondern ganz freiwillig, sei es daß eine

aber wie es scheint, auch Jerusalem. Denn die Eile, mit der er den Besuch in Ephesus abbricht, hat nur Sinn, wenn er zu einem bestimmten Termin, also doch wohl zu einem Feste sein Ziel erreichen will, und eben dies sagt die Lesart des cod. D: „Ich muß das kommende Fest unbedingt in Jerusalem zubringen". Ob dies eine reine Vermutung eines Schreibers ist oder eine wirkliche Überlieferung, wird man nie feststellen können, zumal da uns die ganze folgende Reise ein Rätsel ist.

Mit fliegender Kürze wird sie in einem Satze erzählt (18, 21 f.): „Er fuhr von Ephesus ab und, als er in Caesarea angekommen war, ging er hinauf und begrüßte die Gemeinde, dann zog er nach Antiochia hinunter". Hier wissen wir nicht einmal sicher, ob die „Gemeinde" die von Caesarea oder von Jerusalem ist; beides ist sprachlich möglich, und, wenn jene Lesart in V. 21 alt ist, muß es Jerusalem sein. Aber damit wird uns nur ein schweres Problem gestellt. Denn von diesem Aufenthalt in Jerusalem ist sonst jede Kunde erloschen, und die spätere Erzählung Apg. 21, 18 ff. macht ganz den Eindruck, als ob Paulus seit Apg. 15, 1–4 nicht dort gewesen ist. Auch der Besuch in Antiochia erweckt Bedenken, denn mit der dortigen Gemeinde scheint er doch gebrochen zu haben. Oder hat er sich inzwischen versöhnt, wollte er sich versöhnen? Das Rätselhafteste aber ist die völlige Inhaltlosigkeit der Reise. Man kann sie damit erklären, daß der Begleiter, dem wir die andern Reiseberichte verdanken, nicht dabei, sondern in Ephesus geblieben war. Aber irgend etwas hätte er wohl darüber in Erfahrung bringen können. Nahe liegt die Annahme, daß von dieser Reise unerfreuliche Dinge zu erzählen gewesen wären, und daß der Verfasser daher den Bericht bis zu völliger Leerheit verkürzt hätte. Wie er den Kampf um die Galatischen Gemeinden nirgends erwähnt hat, so wird er auch die Ereignisse in Jerusalem und Antiochia verschwiegen haben. Nehmen wir einmal versuchsweise an, daß Paulus, durch die Galatischen Wirren aufs Tiefste erregt, nach Absendung des Galaterbriefs sich auf diese eilige Reise begeben hat, um sich in Jerusalem zu beklagen und dort festzustellen, wer an dem Treiben seiner Gegner Schuld sei, insbesondere um bei den Uraposteln Schutz zu suchen. Denn, wie Gal. 2, 7–10 zeigt, stand er damals noch auf dem Standpunkt, daß die „Säulen" es mit jenem Vertrag in Jerusalem ernst und ehrlich gemeint haben; er glaubt sie auf seiner Seite zu haben, trotz der Spuren von Gereiztheit, die man in dem dreimal wiederholten ironischen Stichwort „die Maßgebenden" (2, 3. 6. 9) finden

---

Askese damit verbunden war (Verzicht auf Bad und Haarpflege), sei es daß er ein bestimmtes Vorhaben damit bekräftigen wollte: nicht eher wolle er sein Haupt wieder scheeren, ehe nicht dies oder das geschehen sei. Man könnte hiermit die Lesart des cod. D zu 18, 21 in Verbindung bringen: Ich muß das kommende Fest unbedingt in Jerusalem zubringen. Es drängt ihn dorthin, und er will sich gewissermaßen zwingen, so schnell wie möglich hinzugelangen. Wenn es sich um das Nasiräat handelt, so würde dies besagen: ich muß in dreißig Tagen dort sein, um das Opfer zu bringen und das Haar wieder zu scheeren. In diesem Fall aber wird die ganze Notiz verdächtig; denn es entsteht eine auffällige Parallele zu 21, 24–26, wo Paulus bei der letzten Jerusalem-Reise ebenfalls an einem Nasiräat (allerdings andrer Leute) beteiligt ist. Kurz – wir stehen vor einem Rätsel, das man freilich sehr bequem beseitigen kann, wenn man annimmt, der Verfasser der Apostelgeschichte habe die Notiz erfunden, um die Gesetzestreue des Paulus leuchten zu lassen. Diese Lösung ist zu billig.

kann. Aber diese Empfindlichkeit richtet sich mehr gegen seine Gegner, die das Stichwort gegen ihn ausgespielt haben, als gegen die Apostel selber; auch die harten Worte über Kephas in Antiochien erklären sich leicht daraus, daß man jenen Vorfall als eine Niederlage des Paulus ausgelegt hatte. Im übrigen redet er 1, 17. 19, auch 1. Kor. 9, 5; 15, 5–11, ganz ruhig und objektiv von den Urapostеln. Er wird sie auch in Jerusalem im wesentlichen noch auf seiner Seite und den damaligen Abmachungen treu erfunden haben, wenn auch über die Tischgemeinschaftsfrage eine Einigung noch nicht zu erzielen war. Aber eben durch diesen Besuch des Paulus und durch das, was er von seinen judaistischen Gegnern erzählte, wird sich von neuem die Notwendigkeit ergeben haben, diese Frage einmal prinzipiell zu klären und sich mit der schroffsten judaistischen Partei auseinanderzusetzen. Dieser Aufgabe dienen die Verhandlungen über das Apostel-Dekret, die wir also um diese Zeit ansetzen, nach der Abreise des Paulus zur dritten Missions-Reise. Den Silas wird er zurückgelassen haben, ob auf Grund von Meinungsverschiedenheiten, oder als seinen Stellvertreter – wissen wir nicht. Bemerkenswert ist aber, daß Silas im Apostelschreiben als Abgesandter der Urgemeinde erscheint und daß er 1. Petr. 5, 12 in der Gefolgschaft des Petrus erwähnt wird. Namentlich das Letztere setzt[1] voraus, daß er in späterer Zeit nicht mehr ein Gefährte des Paulus sondern des Petrus gewesen ist.

12. Wir müssen uns nun, ehe wir den Weg des Paulus weiter verfolgen, eine Weile wieder der Urgemeinde zuwenden[2].

---

1. Auch bei völliger Unechtheit des 1. Petrus-Briefes. Gerade in diesem Falle muß der Verfasser eine Tradition gekannt haben, die ihn veranlaßte, den ehemaligen Paulus-Genossen von ihm zu trennen und auf Seite des Petrus erscheinen zu lassen.

2. Wir besitzen in der Apostelgeschichte eine Erzählungsreihe, die zwar von vielen Kritikern als apokryph bei Seite geschoben wird, aber nach unserer Meinung so wertvolles Material enthält, daß wir sie nicht unverwertet lassen dürfen. Sie stammt nach unserer Überzeugung aus der judenchristlich-palästinensischen Quelle (B). Es handelt sich um folgende Stücke:

a. Die Reise des Petrus durch Judäa (9, 31–43) und die Bekehrung des Cornelius (10, 1–11, 18).

b. Die Hinrichtung des Jakobus Zebedäi, die Errettung des Petrus aus dem Gefängnis und der Tod des Herodes Agrippa I (Kap. 12).

c. Der Bericht über das Apostel-Dekret (15, 5–11. 13–33).

Es ist nun leicht zu erkennen, daß diese Stücke vom Herausgeber der Apostelgeschichte in falscher Reihenfolge angeordnet sind; denn nach 12, 17 ist Petrus von Jerusalem fortgegangen – „an einen andern Ort", wie der Verfasser mit einem Verlegenheitsausdruck sagt; in Kap. 15 ist er aber wieder in Jerusalem, ohne daß seine Rückkehr erzählt wäre. Andrerseits versteht man die Worte 9, 31 „die Gemeinde nun in ganz Judäa und Galiläa hatte Frieden" nur, wenn man an den soeben erfolgten Tod des Agrippa denkt, der über diese Gebiete König war. Man muß a und b umstellen, so daß die Reise des Petrus die Folge jener Verfolgung in Kap. 12 ist. Dann schließen die Verhandlungen über das Apostel-Dekret zwanglos an die Bekehrung des Cornelius an (insbesondere 15, 5 an 11, 17). Allerdings muß zwischen diesen Ereignissen eine nicht unerhebliche Zeit liegen. Denn die Apostelzusammenkunft (Gal. 2, 1 ff. Apg. 15, 1–4. 5) muß nach der Hinrichtung des Jakobus (i. J. 43/44) fallen, weil Jakobus der Sohn des Zebedäus im Galaterbrief neben seinem Bruder Johannes nicht mehr erwähnt wird. Er wäre aber sicherlich mit zu den „Säulen" gerechnet worden und hätte mit gehandelt, wenn er damals noch am Leben gewesen wäre. Mithin muß die Apostelzusammenkunft zwischen b, a und c liegen.

Wir haben die Entwicklung seit der Ermordung des Stephanus und der Flucht der Hellenisten mit ihren bedeutsamen Folgen aus den Augen verloren und wissen für die nächste Zeit so gut wie nichts über sie zu sagen. Die Absetzung des Pilatus, den Vitellius im J. 36 zur Verantwortung nach Rom schickte (Jos. ant. 18, 4, 2) werden die Christen mit Genugtuung erlebt haben. Ebenso werden sie mit Grauen und Zittern teilgenommen haben an der Angst ihres Volkes, als Gaius Caligula (37–41) im Winter 39/40 den Befehl erließ, daß seine Bildsäule im Tempel von Jerusalem aufgestellt werden sollte. Kein Zweifel, daß die Christen diesen Angriff auf die religiösen Gefühle der Juden gerade so empfunden haben werden, wie diese selbst. Damals wurden die Augen auf die Prophetie des Daniel gelenkt, der kurz vor dem Ende eine grauenvolle Entweihung des Tempels geweissagt hatte (9, 27; 11, 31; 12, 11). Sie schien sich jetzt erfüllen zu sollen; eine ungeheure Aufregung wird auch bei den Christen entstanden sein, denn nun war ja das Ende offenbar ganz nahe. Da griff Gott ein – am 24. Januar 41 starb Caligula, und sein wahnwitziger Plan, durch das kluge Zögern des Legaten von Syrien P. Petronius künstlich in der Ausführung verzögert, war vereitelt[1]. Die Erfüllung der Weissagung Daniels war noch einmal aufgeschoben. Aber man vergaß sie nicht wieder, und seitdem steht in der christlichen Zukunftserwartung fest, daß, wenn der „Greuel der Entweihung" im Tempel erscheinen wird, das Ende kommt (Mk. 13, 14; 2. Thess. 2, 3f.). Dann sollen die Christen Judäa verlassen und, wie einst die Makkabäer zur Zeit des Antiochus Epiphanes, in die Berge fliehen.

Eine der ersten Regierungstaten des neuen Kaisers Claudius (41–55) war die Ernennung des Königs Herodes Agrippa I, der bisher nur die ehemalige Tetrarchie des Philippus (seit 37) und die des Herodes Antipas (seit 40) besessen hatte, auch zum Herrscher von Judäa und Samaria, so daß jetzt seit dem Tode Herodes d. Gr. zum ersten Mal wieder dessen ganzes Reich in einer Hand vereinigt war. Nach einer sehr bunten und weltlichen Vergangenheit, in der Schulden und Flucht vor den Gläubigern eine große Rolle spielen[2], trat er in Palästina als ein frommer und gesetzestreuer Jude auf; beim Antritt seiner Regierung brachte er Dankopfer dar und bestritt für eine große Anzahl Nasiräer die Kosten zur Erfüllung ihres Gelübdes[3]. Er lebte dauernd in Jerusalem und führte ein strenggesetzliches Leben; „kein Tag verging ihm ohne das gesetzliche Opfer"[4]. In jeder Weise suchte er sich beim Volke populär zu machen. Damit hängt es auch zusammen, daß er gegen die Christengemeinde vorging, den Zebedaiden Jakobus mit dem Schwerte hinrichten ließ und Petrus ins Gefängnis warf, aus dem er in wunderbarer Weise, wie die Überlieferung erzählt, gerettet wurde; er mußte aber Jerusalem heimlich verlassen (12, 17). Warum die Verfolgung gerade den Jakobus traf, und warum er mit dem Schwerte hingerichtet wird statt etwa durch Steinigung, wissen wir nicht. Jedenfalls hätte Agrippa nicht ihn herausgegriffen, wenn er nicht eine führende Persönlichkeit gewesen wäre. Nach der Überlieferung, die Mk. 10, 39f. vorliegt, war damit eine

1. Jos. ant. XVIII, 8.
2. Sehr ausführlich erzählt bei Josephus ant. XVIII, 5. 6.
3. Jos. ant. XIX, 6, 1 § 293.
4. Jos. ant. XIX, 7, 3 § 331.

Weissagung Jesu erfüllt, die sich allerdings auch auf seinen Bruder Johannes bezog. Dieser aber ist damals noch verschont geblieben; er lebt noch zur Zeit der Apostelzusammenkunft. Nach dem Tode des Jakobus und dem Weggang des Petrus blieb (12, 17) die Leitung der Gemeinde unbestritten in der Hand des Herrenbruders Jakobus, und damit scheint die konservative Richtung in der Urgemeinde die Oberhand bekommen zu haben.

Die Apostelgeschichte berichtet (in dem Abschnitt a) von der Reise des Petrus in die Gemeinden von Lydda und Joppe und seinen dortigen Krankenheilungen, um sich dann in der Erzählung von Cornelius mächtig zu verbreitern. Diese ausführlich und nicht ohne Anmut erzählte Geschichte kann nicht erst von dem späten heidenchristlichen Verfasser der Apostelgeschichte herrühren, denn der Erzähler zeigt nicht nur im Stil sondern auch in der Auffassung viel Jüdisches[1]. Vor allem ist ihm der Gedanke der Heidenmission oder gar der Gleichberechtigung der Heiden und des zwanglosen Verkehrs mit ihnen nichts weniger als selbstverständlich; er hat volles Verständnis dafür, wie schwer dem Petrus der Schritt werden mußte, in ein heidnisches Haus zu gehen; es wird ein visionäres Erlebnis aufgeboten, um ihn dazu zu bestimmen; seine Anschauung bleibt doch die, daß die Heiden an sich unrein sind, wenn sie nicht durch eine besondere Veranstaltung Gottes, die Verleihung des Geistes, für rein erklärt werden (10, 15; 15, 9), und er ist erstaunt, daß auch auf die Heiden die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen wird (10, 45). Man fühlt dem Erzähler an, wie neu und wie wenig selbstverständlich ihm das ist. Gewiß ist die Erzählung konzipiert zu einer Zeit, als Petrus noch manchen Heiden bekehrt hatte, aber unser Erzähler ist weit entfernt, ihn zum Heidenmissionar von Berufswegen stempeln zu wollen. Das Erlebnis bleibt zunächst eine Ausnahme, und, wenn auch 11, 18 die allgemeine Folgerung gezogen wird, daß „Gott auch den Heiden Buße zum Leben verliehen hat", so kann man doch nicht sagen, daß hiermit Petrus etwa dem Paulus gleichgestellt sei oder daß er als der Begründer der Heidenmission charakterisiert würde. Dieser Schein wird erst erweckt durch die Anordnung, die der Herausgeber den Quellenstoffen gegeben hat. Indem er die Cornelius-Geschichte zwischen die Bekehrung des Saul (9, 1 ff.) und die Entstehung der Antiochenischen Gemeinde (11, 19 ff.) geschoben hat, will er allerdings die Vorstellung erwecken, daß die Heidenmission aus der Urgemeinde organisch hervorgewachsen sei. Er tut das nicht, um das Verdienst des Paulus zu schmälern, sondern um die völlige Übereinstimmung der Urapostel mit Paulus zu zeigen und um den Entwicklungsgang der Mission von Jerusalem nach Rom als unter dem Einflusse göttlicher Leitung stehend darzustellen. Er hat damit die geschichtliche Bedeutung der Cornelius-Geschichte übertrieben. Aber ist sie darum ganz zu verwerfen?

Man mag das Einzelne preisgeben, aber man wird den Grundgedanken, daß Kephas der Heidenmission günstiger gegenüberstand als die übrige Urgemeinde, und daß er sich wegen seiner freieren Haltung vor ihr verteidigen mußte (11, 1 ff.), nicht unwahrscheinlich finden, wenn wir sehen, wie er sich später in Antiochia verhalten hat. Gerade die dortigen Vorgänge zeigen, daß

1. Vgl. meinen Aufsatz über das Judenchristentum in der Apostelgeschichte. Studien u. Kritiken 1893, S. 480–540.

er einem Manne wie Paulus von vornherein mehr entgegengekommen sein wird als Jakobus, und vielleicht ist es nicht zu kühn, ihm den vorherrschenden Einfluß bei der Apostelzusammenkunft zuzuschreiben. Er wird vor den andern dem Paulus die Rechte der Gemeinschaft dargeboten haben.

Leider haben wir aus unsrer judenchristlichen Quelle keinen Bericht über diese Apostelzusammenkunft[1]; dies ist ein großer Mangel. Wir wüßten gerne, wie sich die jerusalemischen Verhandlungen vom Standpunkte jerusalemischen Judenchristentums aus angesehen haben. Wahrscheinlich würden sie in dem soeben vermuteten günstigen Sinne des Petrus dargestellt worden sein.

Nach dem Bruch in Antiochia war die Streitfrage wieder aufgerollt, und in den Kämpfen um die galatische Gemeinde war er scharf entbrannt. In dem Quellenbericht c haben wir eine Darstellung von Verhandlungen über diesen Gegenstand. Wichtig ist, daß der Anstoß zu neuen Verhandlungen von einigen früheren Pharisäern ausging (15, 5) — ein Zeichen, daß ein Teil der ursprünglich antipharisäischen Jüngerschaft Jesu mehr und mehr unter den Einfluß der strengeren jüdischen Richtung geriet. Sie erneuern die Forderung der Beschneidung; es ist aber bedeutsam, daß nunmehr noch eingefügt wird, man solle den Heiden befehlen, das Gesetz des Mose zu halten. Denn in Antiochia hatte sich eben gezeigt, daß es gerade auf das dauernde Leben nach dem Gesetz ankam, wenn ein Zusammenleben mit ihnen möglich sein sollte. Dies war eine immerhin neue Fragestellung, zu der es bei dem ersten Apostelkonvent noch garnicht gekommen war. Die beiden Reden des Petrus und Jakobus mögen ihnen von dem Erzähler frei in den Mund gelegt worden sein; sie entsprechen aber insofern der Sachlage, als auch in dem Ergebnis der Verhandlungen den Heidenchristen weder die Beschneidung noch das ganze übrige Gesetz auferlegt worden ist. Die extrem-judaistische Partei ist also auch diesmal nicht durchgedrungen, und wieder werden wir dem Petrus das Verdienst darum zuschreiben dürfen. Nicht nur seine Erfahrungen mit Cornelius sondern auch seine Beobachtungen in Antiochia werden ihn überzeugt haben, daß die Auferlegung des ganzen Gesetzes eine Unmöglichkeit und ein Hindernis der Ausbreitung des Evangeliums sei. Diese war eben auch für die Urgemeinde schon eine wichtige Angelegenheit geworden (vgl. 15, 21).

Das schließliche Ergebnis ist das sogen. Apostel-Dekret (15, 23–29). Was es besagt, ist schon mehrfach angedeutet worden. Es will eine Grundlage für das Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen schaffen. Um dies zu ermöglichen, werden diesen die vier Forderungen auferlegt, sich zu enthalten vom Götzenopferfleisch, vom Blutgenuß, von Erstücktem und von Unzucht. Hiermit sind diejenigen Dinge bezeichnet, die auch sonst[2] dem Judentum als die ärgsten Greuel der Heiden galten und im gewöhnlichen täglichen Verkehr am leichtesten Unreinheit übertragen konnten.

1. Es sei denn, daß sich 9, 26–30 die Reste eines solchen erhalten hätten (S. 146f.).

2. Das Verbot, Blut zu essen, wird schon dem Noah und seinen Söhnen gegeben; der Ausdruck lautet: Nur Fleisch im Blute der Seele (des Lebens *πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς*) sollt ihr nicht essen (1. Mose 9, 4). Buch d. Jubiläen (Kautzsch II, S. 50) 6, 7: Und nur das Fleisch, das [noch] mit seiner Seele, [das ist] mit [seinem] Blute [verbunden] ist, dürft ihr nicht essen. 6, 10 Und Noah und seine Söhne schwuren, kein Blut zu essen. 7, 28

Das Verbot der Unzucht bedarf keiner Erläuterung weiter; interessant ist nur, daß man auch von einem gläubig gewordenen Heiden noch Unzucht für möglich hält, und daß man darin Recht hatte, zeigt der 1. Korintherbrief: Paulus kämpft hier ziemlich erfolglos gegen die laxe heidnische Sitte. Es sind also wirklich vom Standpunkt der Judenchristen aus sehr wesentliche Dinge, die gefordert wurden. Aber es ist doch nur eine sehr begrenzte Auswahl[1] aus der Fülle der Gesetzesbestimmungen, welche die Judenchristen für sich als verbindlich erachteten. Daß unter den Speisegeboten gerade die drei genannten ausgewählt wurden, hat seinen guten praktischen Grund. Wenn nämlich Fleisch von verbotenen Tieren auf den Tisch kam, so war jeder Judenchrist in der Lage, sich davor zu hüten; er brauchte ja nicht davon zu essen. Jene drei Verbote beziehen sich aber nicht auf die Auswahl des Fleisches, sondern auf die Herkunft und Zubereitungsart, und die konnte man den Gerichten, die auf die Tafel kamen, nicht ohne weiteres ansehen. Wenn von heidenchristlicher Seite Fleisch mitgebracht wurde, das aus einem Tempel stammte, also vom Opferakt her mit den Dämonen in Verbindung stand, so lief der judenchristliche Tischgenosse Gefahr, dämonisch infiziert zu werden. Für einen im Judentum Erzogenen war das ein Gegenstand des Grauens. Diese Scheu dürfen wir uns nicht als formalistische Pedanterie denken, sondern als ein fast körperliches Widerstreben. Die gefürchtete Unreinheit wird nicht als eine ideelle Schuld betrachtet, sondern sie wird sinnlich empfunden als ein am Körper

---

heißt es: Und jeder, der Menschenblut vergießt, und jeder, der von irgend etwas von Fleisch und Blut ißt, sie alle werden von der Erde vertilgt. Das Blut-Essen wird also als Verzehrung von etwas Lebendigem mit dem Morde auf eine Stufe gestellt, wie eine Art Kannibalismus. Man sieht, wie tief das Grauen eingewurzelt ist. Weil das Verbot des Blut-Essens von den Söhnen Noahs beschworen ist, gilt es der Idee nach für die ganze Menschheit, nicht nur für die Juden. In demselben Jubiläenbuch gibt 21, 5f. Abraham dem Isaak die Weisung: Du aber, mein Sohn, beachte sein Gebot und seine Ordnung und sein Gericht und gehe nicht hinter den Unreinen und den Schnitzbildern und hinter den Gußbildern her. Und eßt garkein Blut von Tieren und Vieh und allen Vögeln, die am Himmel fliegen. Hier kommt das Verbot des Götzendienstes (die Unreinen sind die Götzen) hinzu, dazu 20, 3 das Verbot der Hurerei. Was das Essen von Götzenopferfleisch für den Juden bedeutet, und in welchem Maße es verpönt ist, kann man aus dem Mischna-Traktat Abodah sarah (Götzendienst) lernen (Liebig, ausgew. Mischnatraktate Nr. 4, Kap. II § 3): Fleisch, das für den Götzendienst erst verwendet werden soll, ist erlaubt; kommt es (vom Opfer) zurück, ist es verboten, weil das Totenopfer ist. „Die Schläuche und Krüge der Heiden und der in ihnen gesammelte Wein eines Israeliten sind verboten, und zwar betrifft ihr Verbot (auch jeden) Nutzen, (den man davon haben könnte)" — denn es könnte ja Libations-Wein in diesen Gebinden und Krügen gewesen sein. So sind ferner verboten Kerne und Schalen von Beeren der Heiden (andere Weise sagen: nur frisch sind sie verboten, trocken sind sie erlaubt), Salzlake und Käse (weil sie die Milch zu Käse gerinnen lassen im Magen eines für den Götzendienst bestimmten Kalbes) usw.

1. Die Festsetzung dieser „Minimalforderungen" hat eine gewisse Analogie in den sogen. „noachischen Geboten", den „sieben Geboten der Kinder Noahs", d. h. den Forderungen Gottes, die an die ganze Menschheit, nicht nur an die Juden gestellt worden sind, und deren Erfüllung nach jüdischer Anordnung auch von den Heiden erwartet werden muß, die dauernd im Lande Israel wohnen. Es sind folgende: 1) „Gerichte, d. h. Gehorsam gegen dieselben; 2) Lästerung des Namens (Gottes); 3) Götzendienst; 4) Aufdeckung der Blöße, d. h. Unzucht; 5) Blutvergießen; 6) Raub; 7) Blutgenuß, vgl. Schürer, III⁴, 178f.

und im Körper haftender Makel, den man durch Waschungen und andere Vorrichtungen wieder loswerden kann. Ekelhaft war einem Juden der Gedanke, Ersticktes zu essen, d. h. Tiere, denen man blos den Hals umgedreht hatte, statt sie zu „schächten" und ordentlich ausbluten zu lassen. Man hatte dabei die Empfindung, etwas noch Lebendiges zu verzehren. „Ersticktes" und „Blut" ist also im Wesentlichen identisch. Wenn aber beides nebeneinander genannt wird, so ist bei Blut noch an etwas Besonderes zu denken, nämlich an Speisen, zu denen geronnenes Blut verwandt worden war, Farcengerichte, Blutwurst, „Schwarzsauer"[1]. So konnte der Judenchrist also leicht in die Lage kommen, etwas ihm Widerliches oder Anstößiges zu genießen, ohne daß er es merkte. Die Forderung an die Heidenchristen war also schließlich eine Art Vertrauenssache, und das Apostel-dekret schob den Heidenchristen diese Liebespflicht ins Gewissen. Dagegen verzichtet das Dekret darauf, ihnen andere Speisegebote oder Reinigungsvorschriften, wie das Händewaschen vor der Mahlzeit, aufzuerlegen: die daraus folgenden Unreinheiten gelten offenbar nicht für ansteckend, die jüdischen Christen können ja persönlich tun, was sie für nötig halten. Auch der Sabbat wird den Heidenchristen nicht auferlegt, den man wenigstens in Palästina doch noch hielt unter den judenchristlichen Brüdern (vgl. Mtth. 24, 20).

Es ist also wirklich nur ein Minimum, das von den Heidenchristen verlangt wird. Die geschichtliche Bedeutung des Dekrets besteht eigentlich mehr in der Bindung der Judenchristen. Denn unter diesen Bedingungen verpflichteten sie sich, weitere Ansprüche fallen zu lassen und unbefangen mit den unbeschnittenen Brüdern zu verkehren. So bedeutet das Dekret eine Korrektur des rückläufigen Verhaltens des Petrus und Barnabas — man darf wohl sagen: eine nachträgliche Selbst-Korrektur und eine energische Abweisung der extrem-pharisäischen Partei. In letzter Linie wirkt hier der Erfolg des Paulus bei der ersten Zusammenkunft noch nach: die Heidenchristen bleiben in vollem Maße als christliche Brüder anerkannt.

Man sollte denken, daß sogar Paulus keinen Grund gehabt hätte, dieser Anordnung zu widerstreben, und insofern wäre es sogar geschichtlich möglich, daß er dabei mitgewirkt hätte. Aber er ist garnicht in die Lage gekommen, es zu können. Denn bei der ersten Zusammenkunft stand die Regelung der Tischgemeinschaft noch nicht in Frage, und bei der zweiten war er nicht zugegegen (21, 25). Ja, das Dekret hat ihn überhaupt nicht mehr erreicht, denn als Judas und Silas damit nach Antiochia kamen, war er nicht mehr dort und hatte alle Beziehungen zu der Gemeinde abgebrochen. Die Jerusalemer haben sich auch wohl gehütet, ihm und seinen Gemeinden das Dekret aufzuerlegen:

1. Weil man diesen Unterschied nicht verstand, hat man häufig das „Erstickte" als Doublette zu „Blut" im Texte ausgelassen.

2. Sehr bezeichnend ist die Begründung, die Apg. 15, 21 gegeben wird: „denn Mose hat seit alten Zeiten in allen Städten Verkündiger, da er allsabbatlich in den Synagogen gelesen wird" — hier wird die Rücksicht auf die Juden der Diaspora als Grund angegeben. An sich haben ja die Heidenchristen keinen Anlaß, ihre Empfindungen zu schonen. Der Gedanke ist wohl: man soll sie nicht von vornherein vom Evangelium abschrecken dadurch, daß jene Greuel in der Gemeinde geduldet werden. Aber noch etwas anderes spielt hinein: die Judenchristen würden in den Augen ihrer jüdischen Brüder als Abtrünnige dastehen, wenn sie mit heidnischen Leuten verkehren, die solches tun.

es lautet nur auf die Gemeinden von Antiochia, Syrien und Cilicien; vielleicht dürfen wir noch Cypern hinzufügen. Aber Lystra und Derbe, das Pisidische Antiochia sind nicht genannt. Und in Korinth hat das Dekret, wie wir sehen werden, nicht gegolten, obwohl es dem Paulus dort hätte sehr von Nutzen sein können.

Später hat es seinen Geltungsbereich mächtig ausgedehnt (S. 194) und der Verfasser der Apostelgeschichte bezweifelt nicht mehr, daß es für die ganze Kirche gilt (16, 4).

Interessant ist, wie man es im zweiten Jahrhundert umgeformt hat, um es als Grundsatz der ganzen Kirche bestehen lassen zu können. Das Judenchristentum mit seiner Lehre war in der großen Kirche ausgestorben, daher hatte das Verbot von Blut und Ersticktem seine Bedeutung verloren. Daher ließ man (nach der Überlieferung der westlichen Kirche: cod. D., Irenäus, Tertullian) das Erstickte fallen, verstand das Blutverbot als Mordverbot und fügte die allgemeine sittliche Forderung hinzu: „und was ihr nicht wollt, daß euch geschieht, das tut auch andern nicht an". Man hat also das Zeremonial-Gesetz ins Ethische umgedeutet — abgesehen vom Verbot des Götzenopferfleisch-Essens, das als Verbot der Beteiligung am Götzendienst seinen ursprünglichen Sinn behielt.

13. Der Beginn der sogen. 3. Missions-Reise ist in derselben flüchtigen und sprunghaften Weise geschildert (18, 23), wie die vorhergehende Orient-Reise (18, 22): „und nachdem er einige Zeit dort (in Antiochia) zugebracht hatte, zog er wieder aus und durchzog nacheinander das zu Galatia gehörige Gebiet (*τὴν Γαλατικὴν χώραν*) und Phrygien, indem er alle Jünger stärkte". Wieder ist hier die Frage, was mit dem „Galatischen Land" gemeint ist; die Anhänger der nordgalatischen Hypothese denken an die Landschaft Galatien. Diese Auffassung ist nun hier geographisch ganz besonders wenig überzeugend. Mit einem Sprunge würde uns der Erzähler demnach vom syrischen Antiochien mitten in das Herz von Klein-Asien versetzen; dann wäre Paulus in großem Bogen wieder gen Südwesten nach Ephesus gezogen — eine seltsame Route! Der Weg nach Ephesus — dorthin will er doch nach 18, 21, und dorthin kommt er doch 19, 1[1] — führt vielmehr durch die Gebiete von Lykaonien, Pisidien und Phrygien d. h. über die Gemeinden der ersten Missions-Reise, über „die Gemeinden Galatias"; der Ausdruck „Galatisches Land" oder besser: „das zur Provinz Galatia gehörige Gebiet" bedeutet eben diese eines sonstigen Sammelnamens entbehrenden Gebiete. Nun also hat er auch persönlich die ihm schon halb entfremdeten Gemeinden wieder gewinnen können.

Sein Ziel ist Ephesus, die Hauptstadt der proconsularischen Provinz Asia[2]; hier hat er zwei ein viertel Jahre lang gewirkt, also noch länger als in Korinth; dies ist nach Antiochia und Korinth seine dritte große Station. Gegründet hat Paulus die dortige Gemeinde nicht; seine erste kurze Predigt in der Synagoge (18, 19) hat wohl schwerlich größeren Erfolg gehabt. Aber

1. Sehr merkwürdig ist die Lesart des cod. D. zu 19, 2: „Da Paulus nach seinem eigenen Willen nach Jerusalem gehen wollte, befahl ihm der Geist nach Asien zurückzukehren" . . Wir wissen nicht, was wir davon halten sollen.

2. Vgl. meinen Artikel „Kleinasien" in Herzogs RE² X, sowie „Forschungen in Ephesos", veröffentlicht vom Österreich. Archäolog. Institut. Wien 1906. 1913.

Aquilas und Priszilla haben das Werk aufgenommen; in erster Linie sollte wohl Priszilla genannt werden, denn sie steht meist voran (18, 18. 26; Röm. 16, 3[1]). Daß sie nur um des Missionszweckes willen nach Ephesus übergesiedelt wären, kann man nicht beweisen, sie können sehr wohl geschäftliche Gründe gehabt haben, ihren Wohnsitz zu verlegen; vielleicht war aber auch seit der Gallio-Revolte ihres Bleibens in Korinth nicht mehr. Selbstverständlich werden sie sich in erster Linie ihren jüdischen Volksgenossen gewidmet haben.

Wieder hören wir aus dieser Zeit nur eine anekdotische Episode, die uns aber viel zu denken gibt: die Gewinnung des Apollos (18, 24–28). Wie wir soeben in dem befreundeten Ehepaar zwei Gehilfen des Paulus kennen gelernt haben, die auch ohne ihn das Missionswerk weiter getrieben haben, so begegnet uns in Apollos ein ganz selbständiger Juden-Missionar, der mit Paulus oder den Urapostеln garnichts zu tun hat: er war ein geborener alexandrinischer Jude, ein Mann von rhetorischer (und philosophischer) Bildung, mit reicher Schriftgelehrsamkeit (doch wohl im Stile der alexandrinischen Schule) ausgestattet, etwa wie der Verfasser des Hebräerbriefs. Er hatte Belehrung über „den Weg des Herrn" empfangen, – und „vom Geiste entflammt" redete er, d. h. er war ein pneumatischer Prediger oder Prophet wie Paulus oder Silas, und „brachte die Lehre von Jesus (*τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*) genau und richtig" . . . so wird er uns geschildert, d. h. er war ein Christ, der den Geist Gottes hatte, er kannte „den Weg des Herrn", d. h. er verkündigte die Lehre Jesu und er lehrte auch die äußern Tatsachen des Lebens Jesu (Lk. 24, 19) genau, so daß in dieser Beziehung nichts zu fehlen schien, und dennoch kannte er „den Weg Gottes" noch nicht genau genug, wie wir V. 26 hören. Es fehlte ihm nämlich eins: „er kannte nur die Taufe des Johannes", nicht aber, wie wir hinzudenken sollen, „die Taufe auf den Namen Christi". Man sollte nun erwarten, daß eben diese Taufe an ihm nachgeholt würde (wie 19, 5 bei den Johannes-Jüngern). Dürfen wir sie ohne weiteres in die genauere Kenntnis des Weges Gottes, die er durch Priszilla und Aquila erfuhr, einbegriffen denken? Und ist es nur Nachlässigkeit des Erzählers, daß sie nicht erwähnt ist? Wir werden diese Frage wohl bejahen müssen, schon wegen der folgenden Szene 19, 5: auf den Vollzug der Taufe ist die Episode angelegt. Aber nicht blos um den Vollzug des Ritus kann es sich gehandelt haben, sonst hätte der Verfasser dies Einzige und Wichtigste nicht weglassen können; sehr wesentlich war dabei die genauere Belehrung über den „Weg Gottes". Was ist damit gemeint? Wir sind hier auf Schlüsse und Vermutungen angewiesen, aber es scheint doch: die Voraussetzung der Taufe auf den Namen Jesu und das Unterscheidende von der Johannes-Taufe war der Glaube an Jesus, die Christus-Verehrung, die in den heidenchristlichen Gemeinden des Paulus das Herzstück der neuen Religion bildete: dies fehlte noch bei ihm. Dürfen wir nun weiter gehen und sagen: er wußte von der Predigt des Täufers und Jesu, er kannte sie beide als Propheten der letzten Stunde und Verkünder des Reiches Gottes und der Buße, er predigte feurig wie sie die Nähe des Gerichts und das Ideal einer neuen Gerechtigkeit, er wußte auch

1. Außerdem wird wohl noch der eine der Begleiter des Paulus dort zurückgeblieben sein (s. S. 231).

wohl vom Tode des Täufers und vom Tode Jesu, vielleicht sogar von seiner Auferstehung; aber der Glaube, daß Jesus der Messias sei, lag ihm noch fern? Dies Letztere scheint sich doch daraus zu ergeben, daß der Inhalt seiner Predigt nach der Belehrung durch das Ehepaar mit den Worten angegeben wird: er bewies durch die Schriften, daß Jesus der Messias sei. Was für ein Christentum war denn dies aber? Ein Messianismus ohne den Glauben an den gekommenen Messias, ein Schüler des Täufers und Jesu (wahrscheinlich doch ein indirekter) aus der Zeit vor dem Tode Jesu, einer „der auf das Reich Gottes wartete", wie Joseph von Arimathäa (Mk. 15, 43)? Darin liegt weiter, daß ihm erst recht die besondere Form des paulinischen Christentums, die Lehre vom Opfertod, vom Sterben und Auferstehen mit Christus, die Mystik der Taufe und des Geistesempfangs noch fehlte. Und diese Form der neuen Religion, eine Art Vor- oder Parallel-Stufe zu dem Glauben der Urgemeinde, hätte sich nach Alexandria verbreitet und nach Ephesus, wo wir 19, 1–7 noch andere „Johannes-Jünger" dieser Art antreffen? Wir setzen lauter Fragezeichen, da wir eine sichere Antwort nicht geben können[1]. Jedenfalls lehrt uns diese Notiz, wie außerordentlich wenig wir wissen von den verschiedenen Formen messianischer Bewegung und Propaganda, die seit den Tagen des Täufers von Palästina ausgegangen sind. Ganz zufällig nur eröffnet sich dieser Blick auf einen Nebenweg — was würden wir noch alles wissen können, wenn unsere Quellen reicher wären, wenn z. B. eine Alexandrinische Quelle sich auftäte!

Dieser Apollos nun war ein sehr wertvoller Gewinn für die Gemeinde. Aber er blieb nicht in Ephesus, sondern ging nach Korinth[2], wo er das Werk des Paulus, allerdings in erster Linie in der Synagoge, fortsetzte[3].

---

1. Nur eins können wir sagen, daß die Deutuug, welche diese Stelle jüngst durch B. W. Smith, der vorchristliche Jesus S. 1ff., erfahren hat, falsch ist. Er versteht die Worte „das von Jesus" von einer „vorchristlichen" Verehrung dieses gestorbenen und auferstanden Gottes Jesus, von einem Mysterienkult. Aber abgesehen davon, daß die Worte dies nicht bedeuten (Lk. 24, 19) und nicht zu bedeuten brauchen — gerade diese Seite der Sache hat dem Apollos noch gefehlt.

2. Wir haben hier eine doppelte Überlieferung: nach dem gewöhnlichen Text war es des Apollos Wille nach Achaja zu gehen, und die Ephesinischen Brüder gaben ihm ein Empfehlungsschreiben mit. Nach der Lesart des cod. D. hätten einige korinthische Christen, die sich in Ephesus gerade aufhielten, ihn gebeten, mit ihnen in ihre Vaterstadt zu gehen; er hätte eingewilligt und von den Ephesern ein Empfehlungsschreiben mitbekommen.

3. Unmittelbar neben die Apollos-Episode rückt der Erzähler das Zusammentreffen des Paulus mit den Johannes-Jüngern 19, 1–6. Dies Stück ist sehr merkwürdig erzählt. Unmittelbar nach seiner Ankunft — auf alle Fälle ist die Episode hier zeitlich zu weit vorgerückt — fragt er einige Jünger, gänzlich unvermittelt, daher wenig überzeugend, ob sie auch, als sie gläubig wurden, den heiligen Geist empfangen hätten. Sie anworten, ebenso erstaunlich: nein, wir haben nicht einmal gehört, ob es einen heiligen Geist gibt! Aber sie sind doch Juden und leben in nächster Nähe von Christen; wie ist solche Unkenntnis möglich? Die ganze Anknüpfung des Gespräches ist künstlich und wenig einleuchtend. Daß dann die Johannes-Jünger blos darauf hin daß sie hören, Johannes habe zum Glauben an den nach ihm kommenden Jesus ermahnt, sich taufen lassen und den Geist mit Zungenrede und Prophetie empfangen, ist ebenfalls wenig überzeugend. Daß der Geist durch Handauflegung und durch die Taufe vermittelt wird, entspricht nicht der ältesten, sondern der spätern kirchlichen Auffassung des Verfassers der Apostelgeschichte (8, 15ff). Er wird für diese Erzählung verantwortlich sein; wie er aber dazu gekommen ist, können wir nicht sagen. Der wirkliche Quellenbericht beginnt erst mit 19, 8.

Als Paulus aus den „oberen Gebieten", das Maeander-Tal herab, in Ephesus anlangte, begann er wie in Korinth mit der Synagogenpredigt; hier scheint er aber mehr Erfolg gehabt zu haben als dort, denn diese Wirksamkeit dauerte drei Monate lang (19, 8); dann erst, „als einige sich verhärteten und den ‚Weg' vor der Menge lästerten, sonderte er die Jünger ab". Diese ganz konkrete Notiz ist eine wichtige Erweiterung unserer Kenntnisse seiner Missionsmethode. Aus ihr ist zu schließen, daß der Apostel, wohl dank der Vorarbeit des Aquilas und der Priszilla, eine ziemliche Weile der Hoffnung sich hingegeben hat, es werde gelingen, die ganze Judenschaft der Stadt mit ihrem Anhang von Proselyten für das Evangelium zu gewinnen. Darum hat man zunächst darauf verzichtet, die Gläubiggewordenen aus der Synagogengemeinschaft loszulösen und zu einer selbständigen organisierten Gemeinde zusammenzufassen. Hat es ferner etwas zu besagen, daß Paulus nach 19, 8 die Juden „vom Reiche Gottes" zu überzeugen suchte? Hat er sich etwa hier mit einer Vorbereitungs-Predigt begnügt und den Kern-Inhalt seines Evangeliums zurückgestellt? Wir müssen so fragen, aber die Antwort wird doch verneinend ausfallen; auch sonst (z. B. 28, 23. 31) wird das Reich Gottes als Gegenstand der Predigt angegeben, allerdings neben der Predigt von Jesus. Aber diese liegt doch wohl schon in den Worten „er redete mit Freimut und Zuversicht" (das ist die eigentliche christliche Parrhesia 1. Thess. 2, 2). Ferner ist nun bemerkenswert, daß nicht die Juden in der Gesamtheit sich verhärten und sich ungläubig verhalten (wie in Korinth 18, 6), sondern nur Einige, die sich zu Schmähungen gegen die neue Lehre (das ist der „Weg") hinreißen lassen. Darauf sammelte Paulus „die Jünger", die also wirklich gläubig geworden waren, aus Juden und Proselyten (so dürfen wir ergänzen) und organisierte sie, d. h. zunächst: sie kamen fortan in einem von der Synagoge gesonderten Lokal zusammen. Auch hier wie in Korinth wird uns das Haus genannt: es war die Redehalle oder das Auditorium eines gewissen Tyrannos. Dies war wohl nicht der Erbauer, nach dem die betr. Säulenhalle oder das betr. Haus genannt wurde, sondern es war ein Rhetor, der sonst in diesem Raume seine Vorträge zu halten pflegte. Dankbar benutzen wir die konkrete Notiz des cod. D., daß Paulus hier täglich von der 5. bis zur 10. Stunde (d. h. von 11 Uhr Vormittags bis 4 Uhr Nachmittags? oder des Abends von 5 – 10) sich mit seinen Hörern unterredete, seine „Besprechungen" hielt; für diese Stunden hatte er den Raum dem Tyrannos abgemietet. Zwei Jahre lang lehrte er hier, „so daß alle Bewohner Asiens das Wort des Herrn hörten, Juden sowohl wie Hellenen". Noch einmal wird der jüdische Bestandteil der Gemeinde hervorgehoben, der aber hier nicht so unbedeutend gewesen sein wird wie anderswo. Seltsam übertrieben ist der Ausdruck „alle Bewohner Asiens", als ob die ganze Bevölkerung der Provinz hier zusammen geströmt wäre. Aber man darf ihm entnehmen, daß auch auswärtige Hörer da waren, und daß sie ihrerseits das Wort weitertrugen, so daß in der Provinz Asia auch außerhalb von Ephesus Gemeinden sich gründeten. Z. B. finden wir Apg. 20, 1 – 12 Christen in Troas; ferner wird in dieser Zeit das Evangelium auch in die drei phrygischen Städte Kolossae, Laodizea, Hierapolis (Kol. 2, 1; 4, 13) gedrungen sein. Wir kennen aus Kol. 1, 7; 4, 12 den Missionar dieses Gebietes mit Namen: Epaphras. Daß auch Paulus außerhalb von Ephesus in

der Provinz Asien gepredigt hat (2. Kor. 2, 12), werden wir noch hören (Apg. 19, 26).

Abgesehen von dieser sehr allgemeinen Schilderung des ephesinischen Aufenthalts befriedigt der Erzähler unsere Wißbegierde nur in sehr geringem Maße. Er hat Raum für jene unter dem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte ja sehr interessante Schilderung der Wundertaten des Paulus (19, 11f.), seiner Überwindung der jüdischen Zauberer und der Vernichtung der Zauberbücher (19, 13–20), aber in andern wichtigen Dingen läßt er uns im Stich, wie wir nach den Briefen des Apostels feststellen können. Er hat schwerwiegende Erlebnisse übergangen, und was er erzählt, fordert die Kritik heraus. Daß er uns nichts von der Korrespondenz des Paulus mit der korinthischen Gemeinde erzählt, werden wir ihm freilich nicht zum Vorwurf machen dürfen; derartiges zu berichten, liegt wirklich außerhalb seines Plans und Stils, und es ist kindlich, von ihm den dokumentarischen Beleg für die Echtheit der Korintherbriefe zu fordern. Schwerer wiegt schon der Umstand, daß er uns nichts von einer Reise des Paulus nach Korinth berichtet, die irgend wann zwischen die beiden korinthischen Aufenthalte (18, 18 und 20, 2f.) fallen muß, da doch jener dritte Besuch, den Paulus 2. Kor. 13, 1 plant, mit Ap. 20, 2f. zusammenfallen muß. Da nun vor dem ephesinischen Aufenthalt (etwa 19, 1) eine korinthische Reise nicht gut einzuschieben ist, so muß sie in die ephesinische Zeit fallen.

Eine wohl durch Verkürzung entstandene Undeutlichkeit liegt 19, 21f. vor. Paulus sendet Timotheus und Erastos als Schrittmacher voraus nach Mazedonien, „er aber verzog eine Zeitlang in Asia". Wegen der folgenden Demetrius-Erzählung versteht man Asia hier als Ephesus: er blieb noch in Ephesus. Es ist aber recht fraglich, ob dies richtig ist. Asien kann hier auch recht wohl die Provinz sein. Wir kommen darauf zurück.

Die Demetrius-Geschichte (19, 23–40), so ausgezeichnet sie erzählt ist – fast jeder Satz ist zeitgeschichtlich interessant und läßt sich durch Inschriften und Schriftstellerzeugnisse erläutern[1] – und so glaubwürdig der Vorgang an sich ist, ist doch wenig geeignet, diejenigen Daten zu decken, die wir aus den Paulus-Briefen für diese Zeit entnehmen müssen. Nämlich Paulus selber erzählt folgendes: er habe in Asia eine schwere Not durchgemacht, bei der er sogar am Leben verzagt habe, er hatte schon mit dem Leben abgeschlossen (2. Kor. 1, 8). Ferner erwähnt er Röm. 16, 4, daß Priszilla und Aquilas für sein Leben ihren „Hals dargeboten" haben, d. h. sie haben durch ihr tapferes und aufopferungsvolles Eintreten ihn vom Tode errettet. Dies Ereignis wird doch wohl in Ephesus stattgefunden haben. Hier wird man auch das Gefängnis suchen müssen, das Andronikos und Junias mit Paulus geteilt haben (Röm. 16, 7). Die Rede in Milet erwähnt (20, 19) „Nachstellungen der Juden" und Apg. 21, 27 erwähnt fanatische jüdische Gegner des Paulus aus Asia = Ephesus – Kap. 19 aber läßt von jüdischen Nachstellungen nicht viel merken. Schließlich, Ephesus war die Stätte jenes rätselhaften „Tierkampfes" 1. Kor. 15, 32. Was ist damit gemeint? Hätte Paulus wirklich den Tierkampf in der Arena durchgemacht (ad bestias, ad leones), so wäre er schwerlich mit dem Leben davongekommen. Darum hat man sich bemüht, das Wort bildlich zu deuten, vom Kampf mit

1. Vgl. meinen Artikel „Kleinasien" in Herzogs RE[3] X, 544f.

bösen Menschen oder mit dem „Tier" der Offenbarung des Johannes, mit der römischen Obrigkeit. Eine bildliche Fassung aber ist bei einem so zweifellosen terminus technicus unstatthaft, und der römische Bürger Paulus war weit entfernt von der Stimmung, die römische Staatsgewalt als das Tier der Endzeit zu betrachten. So bleibt nur eine Erklärung noch übrig: Paulus hat soeben (15, 30f.) gesagt: wenn Tote nicht auferstehen, warum begebe ich mich dann stündlich in Todesgefahr? — Sterben hätte ja keinen Zweck und Nutzen für mich! Er faßt also seinen Tod nur hypothetisch ins Auge. Ebenso ist nun auch V. 32 hypothetisch zu verstehen, und zwar vom irrealen Fall: „Wenn es nach Menschenwillen gegangen wäre und ich hätte mit den Bestien kämpfen müssen — was hätte es mir für Nutzen gebracht?" Sprachlich ist gegen die Fassung nichts einzuwenden[1], und sachlich ist es das, was zu erwarten ist: Paulus muß sehr nahe am Tode gewesen sein — als er schließlich noch davon kam. Auf welche Weise er gerettet wurde, ob durch Geltendmachung seines römischen Bürgerrechts[2] oder durch das Eintreten des Aquilas und der Priszilla — wissen wir natürlich nicht.

Von allen diesen Dingen, von der Gefangensetzung, der drohenden Verurteilung zur Arena, vom Eintreten der Freunde, von Nachstellungen der Juden sagt die Apostelgeschichte nichts, und die Demetrius-Geschichte ist dafür ein ganz unzureichender Ersatz. Denn die Gefahr für Paulus war dabei nicht groß. Er ist garnicht ins Theater vor die aufgeregte Volksversammlung gekommen, sondern in der Verborgenheit geblieben (19, 30). Einige der Asiarchen, d. h. der Mitglieder des Provinziallandtages[3], die mit dem Kaiser-Kultus in engster Beziehung standen, sandten zu ihm und beschworen ihn, sich nicht in das Theater zu begeben (19, 31). Er hatte also sehr einflußreiche Freunde. Von Verhaftung ist keine Rede, vom Einschreiten des Prokonsuls ebenfalls nicht, erst recht nicht vom Tierkampf. Es fehlen alle die Züge, die in den Briefen vorkommen. Hier ist also eine wichtige Lücke in der Apostelgeschichte. Warum hat der Erzähler das alles weggelassen? Wir wissen es nicht; vielleicht, weil bei dieser Gelegenheit der römische Beamte nicht so rücksichtsvoll und schonend für Paulus eingetreten war, wie es der römerfreundlichen Tendenz des ganzen Werkes entsprochen hätte, vielleicht, weil der Erzähler eine schmutzige Bestechungsgeschichte hätte erzählen müssen — Aquilas wird wohl seine Bürgschaft in barem Gelde haben hinterlegen müssen — kurz, es fehlt eben etwas Wesentliches.

Vielleicht kann man noch erkennen, wo die Erzählung vom „Tierkampf" und der Befreiung einst gestanden hat, nämlich vor 19, 21. Wenn es hier pathetisch heißt: „als diese Dinge sich vollendet hatten", so erwartet man, daß vorher eine bedeutsame Einzelgeschichte, nicht aber eine Zustandsschilderung wie 19, 20 gestanden habe, zumal da das „Wachstum des Wortes" naturgemäß keine „Vollendung" hat. Noch weniger paßt die Zauberer-Geschichte vor diesen Schluß. Der Sinn muß sein, daß die Wirksamkeit des Apostels in irgend einer markanten Weise ihren Schluß erreicht hat. Damit ist allerdings weiter gegegeben, daß nunmehr das Verlassen von Ephesus folgen muß, und daß wir

1. Vgl. meinen Kommentar zum 1. Korintherbrief z. 1. Kor. 15, 32.

2. Denn römische Bürger durften nicht ad bestias verurteilt werden, vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 15, 32.

3. Vgl. meinen Artikel „Kleinasien" Herzogs RE[3] X, 538f.

allen Grund haben die Worte: „er verweilte eine Zeitlang in Asien" auf die Provinz zu deuten. Freilich nicht mehr im heutigen Text, in dem die folgende Demetrius-Geschichte wieder in Ephesus spielt. Aber hier ist wiederum etwas nicht in Ordnung: die ganz unbestimmte chronologische Angabe „eine gewisse Zeit" (V. 22) und die ebenso unbestimmte „um jene Zeit" (V. 23[1]) sind namentlich nach den sehr genauen Angaben (V. 8: drei Monate, V. 10: zwei Jahre) auffallend, und lassen entweder auf ein Nichtwissen der Quelle oder auf eine zusammenziehende Verkürzung des Redaktors schließen. In diese Zeit werden wir nun die Reise nach Korinth zu setzen haben, die freilich von der Quelle kaum erzählt gewesen sein wird, nach der Rückkehr von dieser „Zwischenreise" und vor 20, 1 mag dann die Demetrius-Episode anzusetzen sein[2].

Daß ein Aufenthalt des Paulus in der Provinz Asia angenommen werden muß, die ja in ihren vielen großen Städten viele geeignete Missions-Felder für ihn bot, folgt außer aus dem Worte des Demetrius noch aus den Korintherbriefen. Nach 1. Kor. 16, 8f. schreibt Paulus in Ephesus, wo er noch bis Pfingsten bleiben will, weil er dort eine gesegnete Wirksamkeit hat, aber er hat auch viele Widersacher. Wir nehmen an, daß dies kurz vor jener Lebensgefahr, nicht lange vor dem Aufbruch aus Ephesus geschrieben ist. Dagegen redet 1. Kor. 15, 22 von dem Tierkampfe „in Ephesus", als von einer vergangenen Sache. Wenn man einem ganz Unbefangenen diese Stelle vorlegte mit der Frage, wo sie geschrieben sei, so würde er sagen: das ist nicht zu erkennen, aber wahrscheinlich nicht in Ephesus, denn wäre er noch dort, so hätte er keinen Anlaß, hier[3] den Ort zu erwähnen. Die Ortsangabe in Verbindung mit dem Präteritum (ἐθηριομάχησα) läßt darauf schließen, daß er nicht mehr in Ephesus ist, sondern

---

1. χρόνον τινά und κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον.

2. Man könnte freilich auch auf den Gedanken kommen, daß die Demetrius-Geschichte ursprünglich an eine spätere Stelle gehörte, nämlich 20, 15f., wo heute die merkwürdige Übergehung von Ephesus und das Hinbestellen (πέμψας μετεκαλέσατο 21, 17) der Ältesten nach Milet erzählt wird. In Wirklichkeit wäre Paulus auf der Jerusalem-Reise noch einmal in Ephesus erschienen mit seinen „Reisegenossen" (19, 29; 20, 4). Auf das Gerücht davon wäre der Tumult entstanden, Paulus aber hätte sich in der Verborgenheit gehalten und nur zum Abschied die „Jünger" zu sich hinbestellt" (μεταπεμψάμενος 20, 1). Nach Wellhausen (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1907, S. 15ff.) hat der Verfasser hier eine Erzählung von einer Judenhetze benutzt, die ursprünglich mit Paulus garnichts zu tun hatte. „Der Schilderer ist weder Jude noch Christ, sondern ein unbefangener und überlegener Beobachter, ein bischen schelmisch aber ganz sine ira et studio. Lukas hat die fertige Beschreibung übernommen und sie für seine Zwecke passend verändert, jedoch so wenig durchgreifend, daß überall noch die Vorlage durchschaut". Wenn diese kühne Hypothese sich bewahrheiten sollte, so wäre die Demetrius-Episode vollends nur ein Lückenbüßer für die viel ernstere Lebensgefahr, in der Paulus geschwebt hatte. Ich kann nun freilich nicht finden, daß Wellhausen dem Erzähler gerecht wird. Aus V. 33 erkennt man, daß auch in diesem Falle die Juden hinter den Kulissen am Werke sind. Sie schieben den Juden Alexander vor, der die durch die Handwerker geschürte Erregung benutzen will, um gegen die Apostel zu wirken; die Masse aber mißversteht sein Auftreten, hält ihn für einen Verteidiger, und so schlägt der Vorgang in höchst lächerlicher Weise zu Ungunsten der Juden aus.

3. Anders liegt die Sache 1. Kor. 16, 8, wo Ephesus den Gegensatz zu Korinth oder Mazedonien bildet.

etwa an einem andern Orte der Provinz[1]. Daraus folgt für mich, daß 15, 32 und 16, 8 nicht demselben Schriftstück angehören können.

14. Wir kommen damit zu der Korrespondenz des Paulus mit der Korinther-Gemeinde, die uns in den zwei Korintherbriefen erhalten ist. So unendlich reich diese Quelle ist, so verwickelt sind die Probleme, die sie uns stellt. Vorweg sei hier das Eingeständnis gemacht: ich kann mich nicht überzeugen, daß die Reste der Korrespondenz des Paulus uns in diesen zwei Briefen in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind. Diese weichen in Aufbau und Anordnung so stark von dem gewöhnlichen Typus der Paulus-Briefe ab und enthalten in sich so viele Schwierigkeiten, sind in Stimmung und Inhalt so wenig einheitlich, daß sich mir immer mehr die Überzeugung aufdrängt, die altkirchliche Überlieferung habe in diesen beiden umfänglichen Aktenstücken die Reste von mehr als zwei Briefen zusammengestellt, die in verschiedenen Stadien des Streites entstanden sind. Daß Paulus vor 1. Kor. 5, 9 noch einen anderen Brief geschrieben hat, sagt er selbst, und daß der Brief, den er 2. Kor. 2, 4 als in großer Herzensbedrängnis unter vielen Tränen geschrieben charakterisiert, nicht schlechtweg mit unserm 1. Korintherbrief gleich gesetzt werden kann, ist die Überzeugung vieler Forscher. Es sind nun viele Hypothesen aufgestellt worden, die darauf hinauslaufen, die beiden verlorenen Briefe, den „vorkanonischen" (1. Kor. 5, 9) und den „Zwischenbrief" (2. Kor. 2, 4) in Stücken unserer beiden Briefe wiederzufinden. Am verbreitetsten ist die Annahme, daß der „Vierkapitelbrief" (2. Kor. 10–13) mit jenem „Zwischenbriefe" identisch sei. Aber keine dieser Hypothesen hat bisher allgemeine Zustimmung erringen können. Es wird vielleicht niemals möglich sein, den Inhalt der beiden Briefe in allgemein überzeugender Weise auf jene vier Schreiben des Paulus aufzuteilen, ebenso wie es nie möglich sein wird zu beweisen, daß die zwei kanonischen Briefe wirklich in dieser Disposition von Paulus geschrieben sind. Besonders im Rahmen dieser Darstellung müssen wir auf die ausführliche Begründung unserer literarischen Ansicht über die Quellen verzichten[2]. Es kann hier nur der Versuch gemacht werden, die Ereignisse so zu erzählen und zu gruppieren, wie sie sich am wahrscheinlichsten auseinander entwickeln.

Während der Abwesenheit des Paulus von Korinth hat sich die Gemeinde offenbar sehr lebhaft weiter entwickelt; wir beobachten, wie die neuen Anschauungen mit den alten in heftigem Kampfe liegen; das Evangelium wirkt als ein Sauerteig, der Gährung hervorruft. Das Alte will nicht so leicht absterben, und das Neue kann nur durchdringen, indem es eigentümliche Bindungen und Mischungen eingeht; die neuen Ideen verschieben sich, Mißverständnisse und Zweifel, Meinungsverschiedenheiten und persönliche Reibungen, Spaltungen und Cliquen entstehen; das alles macht ein Eingreifen des Paulus notwendig.

Zur ersten Gruppe der Ereignisse gehören: der erste Brief des Paulus

1. In meinem Kommentar zu 1. Kor. 16, 5 habe ich Mazedonien vermutet; aber dies bietet ganz neue Schwierigkeiten; ich habe damals die Angabe Apg. 19, 22 nicht genügend erwogen.

2. Ich verweise auf meinen Kommentar zu den Korintherbriefen; der zum ersten ist 1910 erschienen, der zum zweiten wird hoffentlich bald erscheinen können; die literarkritischen Probleme werde ich ausführlicher in einer besonderen Schrift erörtern.

(1. Kor. 5, 9), das Antwortschreiben der Gemeinde (1. Kor. 7, 1), die Antwort des Paulus im 1. Korintherbrief (z. B. Kap. 5. 7. 8. 12).

In dem ersten Briefe, den Paulus nach Korinth geschrieben hat, stand, wie er selbst sagt (1. Kor. 5, 9), die rigorose Forderung, die Gemeinde solle „den Verkehr abbrechen mit den Unzüchtigen, Habgierigen, Räubern und Götzendienern". Sie scheint ziemlich allgemein gelautet zu haben, insbesondere hat er sich wohl nicht klar darüber ausgesprochen, ob er damit Heiden oder nur christliche Brüder meine, bei denen sich solche Sünden finden. Wir kennen den Anlaß nicht, der ihm diese energische Forderung nahe gelegt hat. Hat man ihm auf der Reise in Jerusalem und Antiochia den Vorwurf gemacht, daß es in seinen Gemeinden zu lax zugehe? Hat er durch die Beobachtungen in den galatischen Gemeinden die Erkenntnis gewonnen, daß die völlige Gesetzesfreiheit der Heidenchristen nur bestehen könne, wenn man die sittliche Zucht verschärfte? Hat er Botschaft aus Korinth über grobe Mißstände erhalten? Wir würden auf diese Fragen besser antworten können, wenn wir den „vorkanonischen" Brief noch besäßen. Aber vielleicht besitzen wir noch Reste von ihm?

Man hat z. B. den Abschnitt 2. Kor. 6, 14 – 7, 1 als Fragment aus diesem Briefe aufgefaßt. In der Tat ist hier in rigoroser Weise der Bruch mit allem Heidentum gefordert. Freilich ist zugleich so deutlich ausgesprochen, daß es eben das Heidentum ist, mit dem Christen nichts mehr zu tun haben sollen, daß Paulus diesen Brief kaum so interpretieren könnte, wie es 1. Kor. 5, 11 geschieht: er habe nur den Bruch mit christlichen Brüdern gefordert, die solches tun. Aber wir werden auf dies Argument nicht zu viel Gewicht legen dürfen; denn das Mißverständnis hätte ja nicht entstehen können, wenn Paulus sich so klar ausgedrückt hätte, wie er nachträglich meint, daß er es getan habe. In der Tat würden diese gewaltigen Worte gut als Inhalt für jenen ersten Brief passen, z. B.:

Welches Bündnis besteht zwischen dem Tempel Gottes und den Götzen?
Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes! . . .
Deshalb zieht aus ihrer Mitte aus
Und sondert euch von ihnen ab, spricht der Herr,
Und rührt Unreines nicht an!

Aber freilich, der Brief muß noch mehr enthalten haben, als jene neun Verse (6, 14 – 7, 1). Und uns scheint, daß wir ihn noch vervollständigen können. Wir lesen nämlich 1. Kor. 10, 1 – 23 eine Warnung vor Götzendienst und Unzucht (s. besonders V. 7. 8), d. h. vor Beteiligung an heidnischen Götzenopfermahlzeiten, die erheblich strenger ist, als die parallelen Abschnitte in Kap. 8 und 10, 24 – 11, 1. Wenn irgendwo ein Rest jenes älteren Briefes erhalten ist, so würde das hier der Fall sein. Aber auch abgesehen von dieser literarischen Möglichkeit, das 10. Kapitel (1 – 23) ist ein Dokument einer rigoroseren Auffassung dieser Dinge, das in mannigfacher Weise zu denken gibt. Es wird hier entwickelt, daß die Beteiligung an heidnischen Opfermahlzeiten für Christen, auch für solche, die fest zu stehen glauben, große sittliche und religiöse Versuchungen einschließt (10, 12f.) und, was das Auffallendste ist, Paulus verbietet jene Teilnahme, weil die Betreffenden dadurch in eine so innige Gemeinschaft

mit den Dämonen kommen, daß daneben ihr Verhältnis zu ihrem himmlischen Herrn nicht mehr aufrecht zu erhalten ist (10, 21):

Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen,
Ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilhaben und am Tische der Dämonen!

Hiermit kommt Paulus dem Standpunkt jüdischer Dämonenfurcht sehr nahe. Gewiß — für ihn sind die heidnischen Götzen keine Götter mehr, sondern Dämonen, aber diese sind doch da und sind mächtig und nehmen nur allzu leicht unbewehrte und unachtsame Brüder in Beschlag; wie groß ist die Gefahr! Ja, er scheut sich nicht, diejenigen Christen, die an den Festen ihrer Volksgenossen, ihrer Familie, ihrer Vereine ganz unbefangen und harmlos teilnehmen zu dürfen glauben, geradezu „Götzendiener" zu nennen (10, 8). Klingt das nicht wie ein Nachhall jüdischer, judenchristlicher Vorwürfe? Und geht Paulus hier nicht über die Linie jener freien Aufklärung und zuversichtlichen Heilsgewißheit hinaus, die er doch sonst inne zu halten weiß? Ist er nicht hier in jene Ängstlichkeit zurückgewichen, die er sonst einen Mangel an „Glauben" (Röm. 14, 2. 22) nennen würde. Gewiß, er hat immer (auch noch Röm. 14) ein tiefes Verständnis für den unsicheren Standpunkt der „Schwachen im Glauben" (Röm. 14, 1) behalten, aber ist er nicht hier selber „schwach im Glauben"? Wir können die Vorstellung nicht überwinden, daß Paulus hier jüdischen oder judenchristlichen Bedenken einen größeren Einfluß eingeräumt hat, als er es zu anderen Zeiten für richtig hielt. Und darum scheint unsere Vermutung etwas für sich zu haben, daß das Stück 1. Kor. 10, 1—24 zu einer Zeit geschrieben ist, da er noch stark unter dem Eindruck stand, man müsse, um den judenchristlichen Brüdern entgegenzukommen, die Zügel der Disziplin schärfer anziehen und den allzu harmlosen und unbedenklichen Verkehr mit den heidenchristlichen Volksgenossen zurückdämmen, besonders aber die Teilnahme an Göttermahlzeiten ein für alle Mal verbieten. Jedenfalls hat er nicht immer so gedacht, und wer den 1. Korintherbrief für eine Einheit hält, muß annehmen, daß er von Kapitel zu Kapitel in seinem Urteil geschwankt habe, denn in Kap. 8 und 10, 24—11, 1 lautet sein Urteil wesentlich anders.

Wir sehen nun, daß ihm von Korinth aus — in einem Briefe, der 7, 1 erwähnt ist — entgegengehalten wurde, was er fordere, sei unmöglich. Man könne nicht den Verkehr mit den Volksgenossen so einschränken und abbrechen, daß man jeden Sünder, insbesondere jeden Götzendiener und Unzüchtigen wie die Pest meide, sonst „müßte man ja aus der Welt gehen". Paulus muß das zugeben (5, 10) und sagt, er habe in seinem früheren Briefe auch nur gemeint, man solle den Verkehr mit einem christlichen Bruder meiden, der ein Unzüchtiger oder sonst ein grober Sünder oder ein Götzendiener sei. Er hält damit aufrecht, daß für einen Christen diese Dinge schlechthin verboten sind, und daß eine Übertretung die Ausschließung aus der Gemeinde, mindestens aber die Meidung jedes Verkehrs zur Folge haben müsse (5, 11). Wir lassen dahingestellt, ob Paulus sich wirklich in diesem Sinne ausgedrückt und ob er wirklich damals schon diese Unterscheidung so scharf gedacht habe. Die Stelle macht den Eindruck des Einlenkens.

Ein sachliches Einlenken liegt jedenfalls vor in den Abschnitten Kap. 8 und 10, 24—11, 1. Hier geht er auf die Argumente ein, die in Korinth ihm

entgegengehalten werden. Man hat gesagt: wie kannst du unsere Freiheit einschränken wollen; wir alle haben doch „Erkenntnis" (γνῶσις), wir wissen doch, daß es „keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott, außer dem Einen" — so klingen ihm die Grundgedanken seiner eigenen Predigt wieder entgegen. Gewiß, auch er steht auf diesem Standpunkt, und er hat ihn immer vertreten (10, 19): jene sogenannten Götter und Herren sind für uns nicht mehr vorhanden, für uns gibt es nur noch den einen Gott den Vater und den einen Herrn Jesus Christus, darin habt ihr ganz Recht; wer so in der Gnosis fest und stark ist, wer sich von keiner Dämonenfurcht innerlich erschüttern läßt und in der Kraft der Freiheit und des Gewissens alle Versuchung überwinden kann, der kann an sich ungefährdet auch ein Opfermahl im Heidentempel mitmachen (8, 10). Paulus stellt sich hier im Prinzip auf den Standpunkt der Freien und Starken mit dem kräftigen Gewissen, die ihre Überzeugung (Röm. 14, 14) auch durchhalten können. Aber — fügt er hinzu: nicht alle haben solche Erkenntnis (8, 7), es gibt immer noch Glieder in der Gemeinde, die trotz ihres Gottesglaubens sich des Denkens an die alten Götter und der Furcht vor ihnen nicht entwöhnen können[1] und die, wenn sie Opferspeise genießen, dabei doch das Gefühl haben, sie äßen sie dem Gotte zu Ehren und verbänden sich dadurch mit ihm, und so wird ihr schwaches unsicheres Gewissen befleckt (8, 7). Gewiß wiederholt er noch einmal: „auf Speise kommt es nicht an vor Gottes Gericht"[2], aber nehmt euch in Acht, daß eure „Freiheit" nicht den „Schwachen" zum Anstoß werde. Denn wenn einer dich im Vollbesitz deiner „Erkenntnis" im Götzenhause zu Tische liegen sieht, ist da nicht Gefahr vorhanden, daß sein Gewissen, das ja noch schwach und unsicher ist, „erbaut" werde — wie ihr sagt (verführt werde — wie ich meine) —, daß er nun auch Götzenopferfleisch zu essen wagt, aber mit schlechtem Gewissen: es ist ihm Sünde, und sein Gewissen wird verwundet, und so geht er zu Grunde — dein Bruder, um dessen willen Christus gestorben ist! (8, 9—11). Es scheint, daß in jenem Gemeindeschreiben (7, 1) jene Freien das große Wort geführt und ziemlich abschätzig und lieblos über die Schwachen sich geäußert haben. Ihr ironisches Wort, man müsse zu ihrer „Erbauung" ein ermutigendes Beispiel geben, erweckt keine sehr gute Vorstellung von ihrer Rücksichtnahme auf die schwachen Brüder. So muß Paulus die Schwachen in Schutz nehmen. Er tut es in seiner Weise, von den höchsten Gesichtspunkten aus. In diesem scheinbar trivialen Konflikt der Pflichten, ob man im Tempel mit feiern darf oder nicht, ob man im gastlichen Hause des Heiden ein Stück Fleisch, das aus dem Tempel kommt, essen darf oder nicht (10, 24—11, 1), weil da einige Brüder sind, die Anstoß nehmen könnten oder es wirklich tun, in diesem Konflikt

1. Die Übersetzung „Gewöhnung" gibt nicht ganz den Sinn des griechischen Wortes (συνηθείᾳ τοῦ εἰδώλου) wieder; Paulus will sagen: die innere Lebensgemeinschaft mit den alten Göttern ist bei ihnen noch nicht völlig gelöst, sie haben noch immer einen gewissen Verkehr mit ihnen, sei es auch nur, daß sie fühlen, wie jene sie umschweben und sie wieder in ihre Gewalt bringen möchten.

2. Eine andere Erklärung (Reitzenstein, Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1912, S. 18ff.): „Opfer-Speise bringt uns mit dem Gotte nicht in innere Gemeinschaft", wie die Heiden und wie die Schwachen immer noch glauben. So viel für diese Deutung spricht — ich zweifle, ob τῷ θεῷ hier von dem heidnischen Gotte gebraucht sein kann, statt von dem einen Gott der Christen.

steht Größeres auf dem Spiel, es ist der Konflikt zwischen „Erkenntnis" und Liebe (8, 1–3). Man muß fühlen, was für jene Freien das Wort „Gnosis" bedeutet: Geistigkeit und Freiheit, Erleuchtung, Offenbarung, Gottähnlichkeit, das Höchste, was ein Hellenist sich denken kann. – Paulus hat alles Verständnis dafür – er selbst hat ja Gnosis und weiß, wie beseligend sie ist, aber die Liebe ist das Höchste: Gnosis ohne Liebe ist nichts (13, 1–3); Gnosis vergeht, Liebe besteht (13, 9–13); wenn ich durch mein Essen meinen Bruder in Versuchung führe, will ich nimmermehr Fleisch essen! (8, 13). Und nun zeigt er an seinem Beispiele, wie er auf sein Apostelrecht der Verpflegung Verzicht geleistet hat um des Evangeliums willen (Kap. 9); er zeigt, was es heißt: nicht den eigenen Vorteil suchen sondern den der Andern (10, 33).

Wahrlich, dies alles klingt anders, als die rigorosen Forderungen in 10, 1–23; Paulus rechnet sich zu den Freien, zu denen, die Erkenntnis haben; er weiß, daß es einen Verzicht bedeutet, sich zu den Schwachen herabzulassen, ein Opfer – von Gefahr für die Seelen der Freien ist hier garnicht mehr die Rede. Seinen innersten Standpunkt zur Sache freilich braucht er darum nicht verändert zu haben; er kann immer noch die Furcht haben, daß mancher der stolzen Freigeister in der Versuchung schließlich fallen und den Dämonen ein Raub werden würde. Für ihn ist Beides Wahrheit, der rigorose und der sich akkommodierende Standpunkt, und es ist jedesmal ein äußerer Anlaß, der ihn zum Frontwechsel zwingt; das eine Mal empfindet er als Jude mit seinen judenchristlichen Volksgenossen, das andere Mal denkt er sich ganz in die freieren Gemüter seiner korinthischen Heidenchristen hinein. In seiner Persönlichkeit läßt sich diese Verschiedenheit der Stimmung und Haltung gut neben einander denken literarisch ist sie sehr schwer in einem Schriftstück denkbar.

In dem früheren Briefe stand wohl auch schon die Formel 10, 23:

Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist förderlich,
Alles ist erlaubt, aber nicht alles erbaut[1].

„Alles ist erlaubt" – das ist so recht die Parole der „Freien" (ἐξουσία 8, 9); sie ist in Korinth auch auf das andere sittliche Problem angewandt worden, auf die Unzucht; in diesem Zusammenhang kehren jene Worte in leichter Abwandlung wieder (6, 12). Die natürliche Lax heit, die den Hellenen auf dem sexuellen Gebiet nahe liegt, scheint in Korinth gegenüber den strengen Anforderungen des Evangeliums auch prinzipiell gerechtfertigt worden zu sein. Es begegnet hier ein auch bei dem Kyniker Diogenes[2] vorkommendes Argument (6, 13), daß die geschlechtlichen Verrichtungen gerade wie Essen und Trinken und Verdauung (die Dinge der Demeter und der Aphrodite) natürliche Vorgänge seien, die den inneren Menschen in keiner Weise berühren; ein „Freier", der aus dem Geiste handelt, kann es in dieser Beziehung halten wie er will, ohne befürchten zu müssen, dadurch irgendwie geschädigt oder befleckt zu werden. Paulus (6, 12–20) akzeptiert jene Freiheitsparole, aber mit einem Wortspiele wendet er sie in stoischem Sinne um: gewiß „alles steht mir frei – aber mein Ich soll seine Freiheit nicht verlieren bei irgend etwas, ich habe Gewalt über alle Dinge

1. Sollte nicht das ironische Stichwort der Freien, man müsse das Gewissen der Schwachen „erbauen", ein Nachklang dieser Formel des 1. Briefes sein?

2. Diogenes Laërtius VI, 69; s. m. Kommentar z. 1. Kor. 6, 13.

— aber ich werde mich nicht von irgend etwas vergewaltigen lassen" — er stellt die wahre sittliche Freiheit, die ihren Willen in der Gewalt behält und den Adel der Persönlichkeit nicht in den Schmutz fallen läßt, höher, als die formale Freiheit dessen, der alles Gesetz und alle Vorurteile abgeworfen hat. Und was jenes scheinbar so hochgeistige Argument anlangt — es ist nicht wahr, daß Unzucht etwas rein Körperliches sei; nicht nur die untergeordneten Organe des Körpers, nein der ganze Leib als Form und Gestalt der Persönlichkeit, die Persönlichkeit selber, die zum ewigen Leben berufen ist, diese Einheit aus Körper und Geist, ist dabei beteiligt, und dieser Leib, diese Persönlichkeit gehört bei den Christen nicht mehr sich selbst sondern dem erhöhten Herrn an; dieser wird verunehrt, wenn er in die enge leibliche Gemeinschaft mit der Dirne tritt; darum „fliehet die Unzucht", geht auch der Versuchung dazu aus dem Wege (vgl. 10, 14)! Dieser Abschnitt bildet eine vollkommene Parallele zu dem über den Götzendienst (10, 1—23); nicht nur der ernste, strenge Ton des Ganzen, vor allem auch das tief religiöse Argument, daß die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn entweiht wird durch Beteiligung an Götzenopfer und Unzucht, stimmt überein. Wir weisen daher auch 6, 12—20 versuchsweise dem ersten Briefe zu.

Auf diese Ausführungen scheint der Brief der Korinther geantwortet zu haben (7, 1), der den Aposteln Einwendungen und Bedenken wegen der Ehe vorlegt. Aus den Worten des Paulus, daß die leibliche Gemeinschaft mit der Dirne sich nicht mit der Gemeinschaft des Christen mit seinem Herrn vereinigen lasse, konnte auch gefolgert werden, daß der Christ nicht in der Ehe leben oder wenigstens die eheliche Gemeinschaft nicht vollziehen dürfe. Diese Anwendung lag um so näher, als Paulus (6, 17) das uralte Schöpfungswort, daß „die Zwei ein Fleisch sind" herangezogen hatte. Jedenfalls gab es, wie wir aus Kap. 7 hören, eine Richtung, die in diesem Sinne die asketische Forderung aufstellte, daß der Christ ein Weib nicht berühren dürfe, und entweder die Scheidung oder wenigstens die innere Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft für erforderlich hielt, ganz besonders im Falle der gemischten Ehen, und im übrigen die Jungfräulichkeit oder das Institut der geistlichen Verlöbnisse oder jungfräulichen Ehen empfahl. Auf diese Frage antwortet Paulus in einem ausgeführten, alle Einzelfragen sorgfältig erörternden Traktat über die Ehe. Wir folgen ihm hier nicht in die Einzelheiten, erwähnen nur die beiden tragenden Grundgedanken. Im Prinzip steht er hier auf Seiten der asketischen Richtung, in diesem Punkte hat er mit den Libertinisten nicht die geringste Gemeinschaft: es ist unter allen Umständen das beste, ehelos zu bleiben (7, 1. 7. 8. 26. 32ff. 37. 40), nicht nur um der bevorstehenden Not der Zeit willen (V. 26), die der Eheloſe leichter ertragen wird (V. 28), als der Verheiratete, vor allem aus religiösen Gründen, denn Ehegatten können nicht die „innige, gesammelte Hingabe an den Herrn" (V. 35)[1] aufbringen, die nun einmal für den Christen das Ideal ist, wenn sie auch ver-

1. So versuche ich das *ἀπερισπάστως εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ* das „unabgezogene Verweilen beim Herrn" zu übersetzen; man denkt an Maria, die ruhig und gesammelt zu Jesu Füßen „saß", während Martha sich durch die Mühen des Haushaltes „abziehen" ließ Luk. 10, 38—42, vgl. meinen Kommentar z. 1. Kor. 7, 35. Hier ist die Parallele Diod. 40, 2, 7 hinzuzufügen: . . *ἵνα* (die Priester) *λαμβάνοντες ἀξιολογωτέρας προσόδους ἀπερίσπαστοι συνεχῶς προσεδρεύωσι ταῖς τοῦ θεοῦ τιμαῖς.*

suchen sollen, „ihre Frauen zu haben als hätten sie sie nicht" (V. 29). Aber Paulus weiß wohl, daß dies nicht von allen verlangt werden kann, da nicht jeder die Gabe (das Charisma) der Enthaltsamkeit hat, wie er selber (V. 7). Und erzwungene Enthaltsamkeit, gewaltsam unterdrückte Sinnlichkeit in der Ehe führt in noch größere Versuchung (V. 5) und zu Verletzungen der Ehrbarkeit (V. 35), die ebenso wenig geduldet werden dürfen. So redet er denn, aus praktischer und menschlicher Einsicht, einem gesunden Eheleben das Wort, wenn er es auch hier (weniger tief als 1. Thess. 4, 4 f.) nur als einen Schutzwall gegen die Unzucht betrachtet (V. 2–5). Ganz entschieden aber untersagt er die Scheidung der Ehe, die doch in einem Wort des Herrn verboten ist (V. 10 f. 39); im Falle der gemischten Ehe soll die Lösung keinesfalls von dem christlichen Teil ausgehen, auf den heidnischen Teil aber soll kein Zwang ausgeübt werden (V. 12–16); eine neue Ehe aber soll nur „noch im Herrn" geschlossen werden (V. 39). Großen Raum nimmt die Erörterung der „geistlichen Verlöbnisse" oder „jungfräulichen Ehen" ein (V. 25–28. 36–38); auch hier ist er weitherzig und praktisch genug, alles Gezwungene und Überstiegene zu widerraten, und in dem Falle, daß sich dies heikle Verhältnis so oder so nicht durchführen läßt, die Heirat (unter einander oder mit andern) zu befürworten, so ideal er sonst die freigewählte Jungfräulichkeit findet[1]. Im übrigen vertritt er den Standpunkt, daß die Christen überhaupt ihren Stand nicht ändern sollen, in dem die Berufung sie getroffen hat (V. 17–24); denn der Gedanke bei der Berufung ist ja eben, daß die Christen so, wie sie sind, dem Reiche Gottes entgegenharren sollen.

So sehen wir den Apostel sich abmühen, in den schwierigen sittlichen und religiösen Problemen, die für die übergetretenen Heiden entstanden, im Rahmen der großen Grundforderung der Reinheit und Heiligkeit praktische, elastische, individuelle Lösungen zu geben, er arbeitet in seiner ganz unsystematischen Weise einer ausgeglichenen christlichen Ethik und einem statutarischen Kirchenrecht vor.

Außerdem beschäftigen ihn Fragen der christlichen Sitte, besonders die Ordnung der Gemeinde-Versammlungen. Der Abschnitt 11, 2–16 beginnt so, wie in einem ersten Brief nach langer Trennung. „Ich lobe euch, daß ihr in allen Stücken meiner gedenkt und an den überlieferten Lehren festhaltet, wie ich sie euch überliefert habe." Dies klingt nicht so, als ob 10 Kapitel hindurch Zurechtweisungen, z. T. heftiger Tadel, Warnungen und Belehrungen vorhergegangen wären, sondern wie der Anfang eines Briefes. Wir nehmen daher versuchsweise an, daß 11, 2–34 das erste größere Stück des ersten Briefes nach der Trennung war.

Der erste Gegenstand betrifft die Entschleierung der Frauen (11, 2–16); Paulus wehrt sich mit Argumenten, die uns z. T. sehr dunkel und sonderbar erscheinen[2], gegen das sehr freie, für seine Empfindung schamlose Auftreten der Frauen in der Gemeindeversammlung, bei Gebet und Prophetie. Er steht in diesem Punkte wieder auf Seiten des jüdischen Gefühls und spricht aus der Seele derer, die in dem Eindringen zweifelhafter Elemente in die Gemeinde eine Gefahr sehen, er bekämpft hier wie in den Abschnitten 10, 1–23; 6, 12–20

1. Vgl. meinen Kommentar z. den betr. Stellen.
2. Vgl. meinen Kommentar und SchrNT. z. d. St.

diejenigen, die in der christlichen Religion einen Anlaß zu allerhand Emancipationen erblicken. So paßt dieser Abschnitt sehr gut zu dem vorauszusetzenden Charakter des ersten Briefes. Sodann geht er zu den Gemeindeversammlungen als solchen über (11, 17–34). Ganz allgemein sagt Paulus, er könne nicht loben, daß diese Zusammenkünfte nicht zur Förderung der Gemeinde dienen, sondern zum Gegenteil (11, 17); insbesondere höre er, daß bei den Versammlungen Spaltungen hervorträten, und er habe Anlaß, einen Teil dieses Gerüchtes zu glauben; denn derartige Dinge lägen in der Natur der Sache, sie seien sogar notwendig, damit die Tüchtigen sich bewähren. Mit dieser sehr kurzen Beleuchtung der Sache können wir nun nicht viel anfangen. Klar ist nur, daß Paulus diese Spaltungen nichts weniger als tragisch nimmt, das Schlimme, was er davon hört, will er einstweilen nicht glauben. Daraus folgt, daß es sich hier entweder nicht um dieselben Parteiungen handelt, die er in dem Abschnitt 1, 10–4, 21 so bitter ernst ansieht, oder daß er, wenn es dieselben sind, bisher nur unvollkommen über sie unterrichtet war. Das „ich höre" (11, 17) kann kaum identisch sein mit der Nachricht, die er durch die Leute der Chloe erhielt (1, 11). Aus diesem Grunde betrachten wir – immer nur versuchsweise – das Stück 11, 17–34 als einen Abschnitt des ersten Briefes.

Ausführlich äußert er sich über die gemeinsamen Mahlzeiten, die von den Korinthern so gehalten werden, daß es nicht möglich ist, sie zu einem Gedächtnismahl des Herrn zu gestalten. Statt gemeinsam die Feier mit dem Brotbrechen zu beginnen und mit dem Herumreichen des Bechers zu schließen und so den Tod des Herrn zu verkündigen, genießt jeder für sich die mitgebrachten Speisen, ohne der Armen, die auch daran teilhaben sollten, zu gedenken, und entweiht das Mahl durch Lieblosigkeit und profane Stimmung. Noch andere Mißstände müssen vorgekommen sein, die Paulus zu ordnen verspricht, wenn er kommt.

Wenn er nun trotzdem in Kap. 12 und 14 fortfährt, über die Gemeindeversammlungen zu schreiben, so wird schon hierdurch der Eindruck erweckt, daß 11, 34 und 12, 1 ursprünglich nicht zusammengehören. Der Anfang aber von 12, 1 „Was die Geistbegabten betrifft" hat dieselbe Form, wie 7, 1; 8, 1, wo Paulus auf Themata eingeht, die ihm durch das Gemeindeschreiben gestellt sind. So werden wir auch Kap. 12 und 14 dem zweiten Briefe belassen. Über den interessanten Inhalt dieser Kapitel werden wir später noch zu reden haben; hier kommt für uns die für die Geschichte der Kirche hochbedeutsame Tatsache in Betracht, daß Paulus, der selbst ein „Enthusiast" und Ekstatiker war (14, 18), dem Übermaß und der Zügellosigkeit der Ekstatiker und der übermäßigen Wertschätzung gerade der wunderbarsten aber auch unfruchtbarsten Gabe des Zungenredens mit aller Wucht seiner ethischen Persönlichkeit sich entgegenstemmt. Er fordert, daß die Förderung und Erbauung der Gemeinde, nicht das Sichausleben des religiösen Gefühlsdranges als die Hauptsache betrachtet werde, er verlangt Ordnung, Anstand und Zucht in den Versammlungen (14, 40), „denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung sondern des Friedens" (14, 37)! Er hat die Gefahr gefühlt, die in diesem undisziplinierten Enthusiasmus lag, und er hat das Seine getan, um ihn einzudämmen.

Den lehrhaften Stücken des 1. Korintherbriefes, wie wir sie bisher betrachtet

haben, gesellt sich auch das 15. Kapitel zu, eine Diatribe gegen einige Leugner der Totenauferstehung, die in Korinth aufgetreten sind. Wir werden bei andrer Gelegenheit ihren Inhalt, sowohl die hier waltende theologische Denkmethode wie den Gedankenstoff erörtern; nur darauf sei hier kurz hingewiesen, daß 15, 32 ff. die bekämpfte Richtung auf eine praktisch-materialistische Gesinnung zurückgeführt wird, die wenigstens von einigen Gemeindegliedern vertreten worden ist: sie haben keine Ahnung von Gott! Ob dieser Ausdruck (ἀγνωσία) auf einen etwa von ihm vertretenen Anspruch zielt, daß sie die wahre Gnosis hätten? Es ist möglich – dann würde der Abschnitt mit Kap. 8 innerlich zusammengehören.

Was wir bisher von den Gegenständen, die Paulus mit den Korinthern verhandelt, kennen gelernt haben, waren ethische und religiöse Probleme, praktische und lehrhafte Fragen, die denn auch im wesentlichen in ruhigem Tone behandelt werden. Einen Grad lebhafter scheinen mir die dem ersten Briefe zugewiesenen Stücke zu sein (11, 2 – 34; 10, 1 – 23; 6, 12 – 20); dagegen die des Antwortschreibens sind ganz überwiegend ruhig. Kap. 7. 15. 12. 14 haben gradezu den Charakter wohlüberlegter, systematisch durchgedachter Abhandlungen, Kap. 13 ist ein in guter Stunde entstandenes rednerisches Meisterwerk, die Abhandlung über das Götzenopfer Kap. 8; 10, 24 – 11, 1 ist zwar eine recht lebhafte Diatribe, aber von Erregung und Leidenschaftlichkeit durchaus frei. Nur ganz geringe Spuren persönlicher Empfindlichkeit (7, 40; 15, 8 ff.) lassen sich beobachten. Kap. 9 ist lebhafter und persönlicher gehalten – aber auch hier fehlt es an Spuren persönlicher Gereiztheit, von ganz leisen Akzenten abgesehen (9, 2 f.).

Einen erheblich andern Charakter hat die Partie 1, 10 – 6, 11, die wir natürlich der Zeit des zweiten Briefes zuweisen müssen, da 5, 9 schon auf den 1. Brief zurückblickt. Hier handelt es sich zunächst um die Parteiungen, von denen Paulus – nicht durch den Brief 7, 1 – durch die Leute der Chloe (1, 11) erfahren hat, und, da diese Spaltungen auch eine Spitze gegen Paulus haben, um eine sehr persönliche Angelegenheit, die er mit steigender, im 4. Kapitel mit allerhöchster Erregung behandelt.

Den Anstoß zu der ganzen Bewegung hat offenbar das Auftreten des Apollos in Korinth gegeben. Er hat wieder in der Synagoge gepredigt (Apg. 18, 28); das ist sehr bemerkenswert: nachdem das Verhältnis zur Judenschaft durch Paulus zerrissen war, hat Apollos es wieder anzuknüpfen vermocht; er hat auf dem Boden, der dem Paulus unfruchtbar blieb, wieder ernten dürfen. Das muß seinen Grund in der Eigenart der Predigt des Apollos gehabt haben. Seine Verkündigung hat der Gemeinde eine Anzahl neuer Mitglieder zugeführt (3, 5), die aber Wert darauf legten, im Gegensatz zu dem Stamm der Gemeinde sich als seine Jünger zu bezeichnen, worauf dann die von Paulus Bekehrten genötigt waren, ihrerseits ihr Verhältnis zu Paulus zu betonen. Und zwar müssen diese Parolen: ich bin des Paulus, ich des Apollos Jünger (3, 4) einen fast religiösen Charakter gehabt haben, denn Paulus sagt: ihr tut ja so, als ob Paulus (oder Apollos) für euch gekreuzigt, als ob ihr auf ihre Namen getauft wäret (1, 13)! Da nun Paulus dem Apollos keinerlei fundamentale Abweichungen in der Lehre vorzuwerfen hat, sondern in der Sache ganz mit ihm einig ist (3, 5 ff.), so muß es die Form, die Art der Verkündigung gewesen sein, durch die Apollos den Juden wieder nahe zu kommen und seinen Verehrern das Evan-

gelium so zu erschließen vermochte, daß sie den Eindruck hatten: hier ist etwas Anderes, Höheres als bei Paulus! Der Grund dieser Anziehungskraft war die „Weisheit" des Apollos, denn Paulus sucht sich zu rechtfertigen, wenn er bei seiner Verkündigung auf „Weisheit" verzichtet hat (1, 17 – 3, 2). Was haben wir uns unter dieser „Weisheit" vorzustellen?

Während Paulus das Wort vom Kreuze Christi als ein Paradoxon hinstellte, das auf die Hellenen als eine Torheit, auf die Juden wie ein Skandalon wirken mußte (1, 23), ohne rationale Begründung (1, 17; 2, 4), d. h. ohne die Hörer durch Deduktionen zu zwingen, die neue Lehre als vernunftgemäß anzunehmen, muß Apollos es verstanden haben, nicht nur durch die rednerische Form stärker zu wirken, sondern auch den Inhalt der Verkündigung als eine Art Gnosis anziehend zu machen. Ein Mittel hierzu wird ihm die alexandrinische Methode des Schriftbeweises gewesen sein: nicht blos der Nachweis, daß die ausdrücklichen Weissagungen der Schrift in Christus erfüllt seien – den hat Paulus auch beherrscht (1. Kor. 15, 3 f.; 2. Kor. 1, 20) –, sondern jene Gnosis, die in Worten und Ereignissen des A. T. überall verhüllte Vorandeutungen und Vorausdarstellungen Christi und seines Werkes zu finden vermag, vermöge des alle Türen öffnenden Schlüssels der allegorischen Exegese. Auch Paulus hat sie geübt (1. Kor. 9, 9; 10, 5; Gal. 4, 21 – 31), sie spielt aber bei ihm nicht entfernt die Rolle, wie etwa im Hebräerbrief. An ihm können wir uns klar machen, welcher Art die Schriftweisheit des Apollos gewesen sein mag, man denke z. B. an das Melchisedek-Mysterium (Hebr. 7). Vielleicht läßt sich auch aus der Schilderung der „Aufgeblähten" (4, 8) etwas für die Charakteristik der Anhänger des Apollos beziehen. In ihrem Erkenntnisrausch fühlen sie sich nicht nur über andre erhaben (4, 6), sie haben die Empfindung, schon ganz am Ziel zu sein, sie sind „gesättigt", sagt Paulus, „reich geworden, schon zur Königsherrschaft gelangt" – nach der *wir* uns noch sehnen müssen. Man könnte sich denken, daß in der Weisheit, die Apollos predigte, die Aufforderung lag, in der mystischen Gottesschau die Seligkeit vorweg zu nehmen. Vielleicht spielt Paulus darauf an, wenn er 8, 2 f. zu den „Gnostikern" sagt: wenn einer wähnt, etwas „erkannt" zu haben (einen Grad der Gnosis erreicht zu haben), der hat noch nicht die wahre Gnosis, wie sie sein muß. Wenn aber einer Gott liebt, der hat Gott wahrhaft erkannt – nein, der ist *von Gott erkannt worden*[1]. Wenn dies mit Rücksicht auf die Apolliner gesagt wäre, so würde die „Weisheit" des Apollos auch hinter jenen starkgeistigen Verteidigern der „Freiheit" des Opferfleisch-Essens stehen. Ob etwa auch hinter den Auferstehungsleugnern, so daß sie von Apollos angeleitet wären, die Auferstehung als eine geistige zu verstehen, die bei der Taufe und Wiedergeburt schon geschehen sei? Dies ist nicht wahrscheinlich, sonst könnte Paulus den Apollos nicht als einen vollkommenen Gesinnungsgenossen behandeln. Wir müssen überhaupt sehr vorsichtig sein, wenn wir unsere Kenntnis der Apollos-Gruppe aus den Kapiteln von 7 an zu erweitern versuchen; denn es fehlt hier an deutlichen Anspielungen auf die Parteien so gut wie ganz (einzige Ausnahmen etwa 7, 40; 9, 2 f. 5).

1. Diese überraschende Umbiegung ins Passivum ist dem Paulus eigentümlich 13, 12; Gal. 4, 9 (vgl. auch Mtth. 11); im Vordersatz sollte man den Text erwarten: Wenn einer liebt (ohne das Objekt: Gott), wenn einer Liebe hat.

So wenig wir also über die geistige Stimmung oder die Anschauungen der Apollos-Anhänger sagen können — so ist doch klar, daß Paulus ihnen vorwirft, sie legten auf die Persönlichkeit ihres Lehrers zu viel Gewicht: er ist doch auch nur ein Diener, durch den sie gläubig geworden sind (3, 5), ein Mitarbeiter Gottes (3, 9), er ist nur ein Mensch (3, 21), und ihr Prahlen und Rühmen ist in Wahrheit ein unwürdiges sich Selbstwegwerfen (3, 21–23)[1]; damit wechselt der Vorwurf der unerlaubten Überhebung (4, 6 f.): sie tun schließlich, als hätten sie es sich selbst zu verdanken, daß sie es so herrlich weit gebracht haben. Aber in dem allen hören wir keinen Ton des Vorwurfs gegen Apollos selber, im Gegenteil: er erkennt ihn völlig als Mitarbeiter an, und in 3, 5–9 (4, 6) schildert er seine Arbeit als eine durchaus einwandfreie. Ein andrer Ton erklingt freilich in 3, 10–17. Aber eben darum können wir diese Worte mit ihrer ernsten drohenden Verwarnung gegen den, der auf des Paulus Grunde weiterbaut, nicht auf Apollos beziehen. Nach einer gewissen Zeit ist Apollos wieder nach Ephesus zurückgekehrt; er ist 1. Kor. 16, 12 in der Nähe des Paulus und steht offenbar aufs Beste mit ihm. Er scheint an der Herausbildung und Verschärfung des Parteiwesens unschuldig gewesen zu sein.

Wir wenden uns zu der dritten Parole, die 1, 12 erwähnt: Einige sagen: ich bin des Kephas (Jünger). Auf wen und auf was für eine Richtung zielen diese Worte? Man hat vielfach angenommen, Kephas selber sei in Korinth gewesen, habe dort gepredigt und einen Anhang gewonnen. Aber die Stelle, aus der man dies schließt, 9, 5, beweist es nicht. Nicht nur ist es nicht ausdrücklich gesagt, sondern man müßte mit demselben Recht annehmen, daß auch „die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Barnabas" in Korinth gewesen wären. Daß Kephas besonders hervorgehoben wird (ebenso 15, 4), hängt damit zusammen, daß seine Person — eben von der Kephas-Gruppe — dem Paulus gegenüber stark in den Vordergrund gerückt worden ist. Es müssen Leute sein, die den Kephas nicht nur persönlich gekannt haben, sondern ihm ihr Christentum verdanken; es waren also Judenchristen aus Judäa; ihnen gilt offenbar jenes drohende aramäische Maranatha 16, 22. Dies ergibt sich auch aus 2. Kor. 11, 22, wonach die dort geschilderten Gegner des Paulus nicht nur als Israeliten, sondern insbesondre und in erster Linie als Hebräer, d. h. aramäisch redende Juden bezeichnet wurden; sie scheinen sich dessen im Gegensatz zu dem Hellenisten Paulus gerühmt zu haben; es gehört das zu den „fleischlichen", natürlichen Vorzügen, deren sie sich rühmen. Sie haben nach 2. Kor. 3, 1 Empfehlungsbriefe vorgezeigt, höchst wahrscheinlich doch von Jerusalem aus, womit nicht gesagt ist, daß ein oder daß alle Urapostel für alles, was sie gegen Paulus unternommen haben, verantwortlich zu machen sind. In einem Punkte sind sie sicher über das, was die Urapostel in Jerusalem dem Paulus zugestanden haben, hinausgegangen, indem sie ihn nicht als Apostel gelten lassen wollen. Schon in der Nennung nach Kephas liegt — in einer von Paulus gestifteten Gemeinde — eine Art Herabsetzung des Paulus; ja, dieser deutet 1. Kor. 9, 2 an, daß er ihnen überhaupt nicht als Apostel gilt (vgl. auch 1. Kor. 15, 8 ff.). Im übrigen ist über ihre besonderen Lehren und Behauptungen aus dem

1. S. meinen Kommentar z. d. St.: der Gedanke der Selbstwegwerfung liegt unausgesprochen zwischen 3, 21 a und b.

1. Korintherbrief nur soviel zu entnehmen, daß Paulus ihre Wirksamkeit als bedenklich für die Gemeinde ansieht. Wir müssen nicht nur die Worte 3, 16. 17, in denen sie als Zerstörer oder Schänder des Tempels Gottes erscheinen, auf sie beziehen, sondern auch die Sätze 3, 9b–15. Der schroffe Wechsel des Bildes (vom Ackerfeld zum Hausbau 3, 9), die Betonung, daß er, Paulus, das Fundament gelegt habe, das nun nicht mehr zu ändern sei, der warnende Ton: „jeder sehe zu, wie er weiterbaut!" und die Drohung mit dem Gericht – das alles fällt so völlig aus der Stimmung von 3, 5–8 heraus, daß wir für dies zweite Stück eine andre Adresse annehmen müssen. Auf wen es gemünzt ist, lehrt die Tatsache, daß am Schluß des Kapitels (V. 22) alle drei: Paulus, Apollos, Kephas erwähnt werden, während am Anfange (3, 4f.) nur Paulus und Apollos gegenübergestellt wurden. Aber was ist der Grund so ernster Besorgnisse? Es kann wohl kein Zweifel sein, daß Paulus von ihnen ein „andres Evangelium" erwartet (2. Kor. 11, 4); ihre Art der Mission und Lehre ist es in letzter Linie, die ihm Befürchtungen einflößt. Freilich ist etwas Näheres nicht zu erkennen, offenbar weil sie ihre letzten Absichten zu verschleiern verstanden haben. Aber wenn Paulus sie 2. Kor. 11, 15 ironisch „Diener der Gerechtigkeit" nennt, so steckt dahinter das ganze „Gesetzlichkeitsprogramm". Freilich die Forderung der Beschneidung haben sie sicher nicht erhoben, denn die Art wie Paulus 1. Kor. 7, 18 von der Möglichkeit, daß ein Christ sich beschneiden lassen möchte, redet, zeigt, daß diese Frage in Korinth nicht Gegenstand ernsten Kampfes war; er könnte sie nicht so ruhig und so nebenbei behandeln, wenn sie noch eine sein Evangelium bedrohende Prinzipienfrage gewesen wäre. Auch von der Auferlegung des übrigen Gesetzes ist nirgends die Rede, nicht einmal bei der Opferfleischfrage. Ohnehin ist ja kaum anzunehmen, daß man damals noch im Namen des Kephas weitgehende gesetzliche Forderungen an die Heidenchristen stellen konnte, nachdem er dem Paulus in Jerusalem die Beschneidungsfreiheit zugestanden und auch später noch die extremen judaistischen Forderungen abgelehnt hatte (S. 200. 204. 235). Auch die Forderungen des Aposteldekrets können die Kephas-Leute nicht geltend gemacht haben, denn Paulus behandelt die Fragen des Opferfleischessens und der Unzucht ohne jede Rücksicht auf sie; das Dekret kann noch garnicht in seinem Gesichtskreis liegen. Wir müssen also anerkennen, daß der sachliche Gegensatz der Kephas-Leute in dem persönlichen enthalten ist. Wenn sie sein Apostolat bezweifelten oder bestritten im Gegensatz zu dem des Kephas (9, 2), so ist hierbei die persönliche Jüngerschaft der Hauptunterschied, der Paulus nur die himmlische Berufung entgegenzusetzen hatte. Sie werden also gesagt haben, daß nur einer, der Jesus persönlich gehört und gekannt habe (2. Kor. 5, 16), oder einer, der von Augenzeugen des Lebens Jesu bekehrt sei, ein Apostel heißen dürfe, die angebliche Berufung des Paulus aber sei nicht gleichwertig, sie verhalte sich zum wahren Apostolat, wie eine „Frühgeburt" zur richtigen und normalen (1. Kor. 15, 8). Für Paulus bedeutet dies nun insofern auch einen schweren sachlichen Gegensatz, als damit auf Leben und Lehre des irdischen Jesus, auf das Menschliche und Nationale an ihm, auf den jüdischen Messias mehr Gewicht gelegt wird, als auf den dem Fleisch entrückten, überjüdischen, der ganzen Menschheit geschenkten Sohn Gottes. Diese jüdische Verengung des Evangeliums wird ihm auch sachlich bedenklich gewesen sein, aber

dies kommt erst im 2. Korintherbrief wirklich zur Aussprache, im ersten tritt nur das Persönliche hervor.

Die Schwierigkeit der Beurteilung der Kephas-Gruppe ist nun auch darin begründet, daß sie nicht neben der Apollos-Gruppe scharf gesondert hervortritt. Nachdem Paulus 3, 5–9 und 3, 10–17 über die Führer gesprochen hat, faßt er wieder beide zusammen unter ein Urteil, und dies dauert an bis 4, 13. Es ist, als ob ihm hier beide Gruppen zu einer widerspenstigen, unbotmäßigen, hochmütig feindseligen Masse zusammenträten. Sogar der Weisheitsdünkel, den wir doch nur bei den Apollinern erwarten, wird 3, 18–20 in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ausbruch gegen die Führer der Kephas-Gruppe gestraft. Die Lösung des Problems wird darin liegen, daß die palästinischen Zuwandrer den schon bestehenden Gegensatz der Apolliner gegen Paulus benutzt, verschärft, vergiftet haben. Sie haben die Apollos-Gruppe zu scharfer Stellungnahme, zu hochmütiger Aufgeblasenheit gegen Paulus aufgehetzt, indem sie ihr den Zweifel an des Paulus Apostolat eingeimpft haben. Ja, sie haben, wie es scheint, durchgesetzt, daß man gefordert hat, Paulus möge das Recht seines Apostolats in öffentlicher Gemeindeversammlung nachweisen; es solle eine förmliche Untersuchung gegen ihn veranstaltet werden (4, 3; 9, 3). Daß die Gemeinde sich von jenen Einzelnen zu solchem Mißtrauen hat hinreißen lassen, daß die Apollos-Partei mit ihrer aufgeblasenen Weisheits-Stimmung die Oberhand gewonnen hat, das hat ihn aufs Tiefste verwundet, dagegen wendet sich der bittre, von heißem Schmerz und nur mühsam unterdrückter Empörung durchglühte Abschnitt (4, 6–13). Noch glaubt er durch warme Liebesworte die Gemeinde im ganzen wiedergewinnen zu können (4, 14–16), noch hält er für möglich, mit Sanftmut und dem Geiste der Liebe auskommen zu können – oder soll er wirklich den Stock brauchen? (4, 21). Aber jene Einzelnen, die sogar hochmütig behaupten, er werde überhaupt nicht zu kommen wagen, sind und bleiben seine Gegner, mit ihnen wird er kämpfen müssen, dann wird sich zeigen, ob göttliche Kraft hinter ihren großen Worten steht (4, 18 ff.). Von ihnen sagt er: sie haben den Herrn Jesus nicht lieb! Darum Fluch über sie, der Herr wird sie richten! (16, 22).

Es trifft sich gut für ihn, daß die von Selbstgefühl und Hochmut gegen ihn geschwollene Gemeinde sich gerade jetzt schwere Blößen gegeben hat: sie läßt den Blutschänder (Kap. 5) gewähren, statt vor Trauer und Scham über solchen Makel zu vergehen und ihn auszustoßen; sie erniedrigt sich so weit, daß ihre Mitglieder unter einander Prozesse um Mein und Dein haben, und das vor heidnischen Gerichten! (6, 1–11). Welche Schande für eine Gemeinde, die zur Teilnahme an Gottes Weltgericht berufen ist, wie kläglich, daß unter Brüdern solche Dinge vorkommen, die doch seit der Taufe ein für alle mal abgewaschen sein sollten!

Wir haben bisher kein Wort über die vierte Parole gesagt: „ich bin Christi" – oder über die sogenannte Christus-Partei, und wir brauchten auch garnichts zu sagen, ohne daß eine Lücke entstünde, denn diese vielgequälte, rätselhafte „Christus-Partei" hat nie existiert, ihre angebliche Parole hat ursprünglich nicht zum Text gehört[1]. Dies ist schon rein sprachlich-logisch zu erkennen: wenn eine

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 1, 12.

Partei allein sich auf Christus berufen, ihn für sich allein in Anspruch genommen hätte, könnte Paulus nicht fortfahren: ist denn Christus zerteilt? Er macht allen den Vorwurf, daß sie den einen Christus zerreißen. Gäbe es eine Christus-Partei, er müßte sagen: wie könnt ihr Christus allein beanspruchen, er gehört uns allen! Dies tut er aber nicht, dagegen lautet sein letztes Argument (3, 23): Wie könnt ihr sagen: ich bin des Paulus, des Apollos, des Kephas — ihr seid ja Christi! Derselbe Gedanke liegt auch in 1, 13: Ist denn Paulus (Apollos, Kephas) für euch gekreuzigt? — nein, ihr solltet alle sagen: ich bin Christi! Seid ihr auf des Paulus (Apollos', Kephas') Namen getauft — nein, ihr seid Christi! Hier hat überall die Sonder-Parole „ich bin Christi" keinen Platz — sie ist die Glosse eines Lesers (vielleicht nach 2. Kor. 10, 7). Ebenso ist im 1. Korinther-Brief für eine Christus-Partei kein Raum, nirgends ist eine Spur von ihr, nie bezieht sich Paulus auf sie. Daher hat die Forschung ihr zwar viele höchst fragwürdige Charakteristiken geben können, aber keinen Charakter, es gibt viele Hypothesen über sie, aber keine Beweise. Am überzeugendsten ist noch immer die Annahme, daß sie der Kephas-Gruppe nahe steht, ja so nahe steht sie ihr, daß sie mit ihr verschmilzt; die schattenhafte Christus-Partei, das sind jene Kephas-Leute, die sich unter anderm auch dessen rühmen, daß sie Christi Diener oder Apostel sind (2. Kor. 10, 7). Wir brauchen uns dabei jetzt nicht aufzuhalten.

Wir haben nunmehr bis zu einem gewissen Punkte die innere Lage zwischen Paulus und der Gemeinde betrachtet und haben dabei gewissermaßen drei Stufen des Prozesses beobachtet:

A. Die rigorosen Forderungen betr. Götzendienst, Unzucht; die Erörterung über die Entschleierung der Frauen und die Gemeindemahlzeiten (10, 1—23; 6, 12—20; 11, 2—34; 16, 7? 8f. 20b?

B 1. Die lebhaften Ausführungen über Ehe, Opferfleisch-Essen, Verzicht des Paulus, Gnadengaben, Auferstehung (7; 8; 9; 10, 24—11, 1; 12; 13; 14; 15; 16, 1—6 (7?). 16—19?).

B 2. Die Ausführungen über die Parteiungen, den Blutschänder, das Prozessieren vor heidnischen Gerichten (1, 1—9; 1, 10—6, 11; 16, 10—14; 22—24(?).

B 1 und B 2 gehören zeitlich insofern zusammen, als sie nach dem ersten Briefe entstanden sind; ob sie aber in einem Zuge geschrieben sind, erscheint zweifelhaft, da sie in Ton und Stimmung zu verschieden sind. Die Annahme empfiehlt sich, daß B 1 als Antwort auf den Brief der Gemeinde (7, 1) schon geschrieben war, als Paulus durch die Leute der Chloe nähere Nachrichten über die Parteiungen empfing (1, 11) und er darauf hin B 2 verfaßte. Möglicherweise hat er B 1 als eine Darstellung seiner „Wege" d. h. „Lehren in Christo" schon dem Timotheus mitgegeben, als er ihn 4, 17 nach Korinth entsandte.

Auch wer diese Verteilung der Stoffe auf zwei oder drei Briefe nicht überzeugend findet, wird doch wohl anerkennen müssen, daß in jenen drei Gruppen verschiedene Seiten oder Stimmungslagen der Verhandlung vorliegen, und dies ist das Wichtige.

Wir hören nichts über die Wirkung des zweiten Briefes (B 1 und 2), auch nichts über die Erfolge und die Rückkehr des Timotheus. Da aber Paulus seiner Aufnahme mit einiger Sorge entgegensieht (16, 10f.: sehet zu, daß er ohne

Furcht bei euch sein kann — niemand soll ihn verachten) und da er ihn später nicht mehr zu Sendungen nach Korinth verwandt hat, so dürfen wir vielleicht annehmen, daß er nicht allzuglücklich in Korinth abgeschnitten hat. Seine Rückkehr, auf die Paulus mit den Brüdern (Stephanas und Genossen? 16, 10 f.) gewartet hat, wird ihm den letzten Anstoß zu der schon mehrfach angekündigten Reise nach Korinth gegeben haben. Er durfte um so weniger damit zögern, als seine Gegner schon gehöhnt hatten (4, 18), er werde es nicht wagen zu kommen. In dem zweiten Briefe hat er seine den Korinthern schon bekannte[1] Absicht zu kommen folgendermaßen näher bestimmt: er will von Asien über Mazedonien reisen (Apg. 19, 21), dort will er nur durchreisen, ohne sich länger aufzuhalten, dagegen in Korinth will er vielleicht länger bleiben, ja sogar vielleicht überwintern (16, 1—6). Er ist noch unsicher, wohin dann die Reise weiter gehen soll (16, 6), vielleicht, wenn der Ertrag der Kollekte angemessen groß ist, nach Jerusalem, um die Sammlung dorthin zu bringen.

Wir haben allen Grund anzunehmen, daß Paulus seinen Plan wirklich ausgeführt hat, denn nicht nur setzt 2. Kor. 12, 14; 13, 1 (zum dritten Mal komme ich jetzt) einen zweiten Besuch in Korinth voraus (die sogen. „Zwischenreise") — Paulus erwähnt ihn geradezu 2. Kor. 2, 2 als einen unter sehr betrübenden Umständen verlaufenen; er hat damals eine Demütigung erfahren (2. Kor. 12, 21), die trotz aller Bemühungen, die erfahrene Kränkung (2. Kor. 7, 12) zu überwinden (2. Kor. 2, 10) oder als nicht geschehen anzusehen (2. Kor. 2, 5), vernehmlich genug noch lange in seiner Seele nachzittert. Wir wissen nicht genau, was geschehen ist, wohl aber ist zu erkennen, daß eine bestimmte Persönlichkeit an dieser Kränkung in hervorragender Weise beteiligt war (2. Kor. 7, 12; 2, 5); in der Weise des Paulus, die man auch im Galaterbrief beobachtet, wird sie nur sehr unbestimmt bezeichnet (2. Kor. 2, 5—8: ein gewisser, der Betreffende, „er"). Man hat vermutet, daß es der Blutschänder gewesen wäre (1. Kor. 5, 1), den Paulus aus der Gemeinde ausgestoßen wissen wollte; er hätte sich frech dem Apostel widersetzt und ihn gröblich beleidigt. Aber es ist schwer denkbar, daß Paulus diesen Fall, wie er es 2. Kor. 2, 5—11 tut, als einen rein persönlichen behandelt hätte, der mit Rüge und Verzeihung aus der Welt geschafft werden könnte; selbst wenn er auf die Ausstoßung verzichtet hätte, so mußte doch das die Gemeinde schändende Verbrechen in irgend einer Weise und sei es auch nur durch Aufhebung des blutschänderischen Verhältnisses gesühnt werden. Es ist auch undenkbar, daß die Gemeinde sich von einem solchen Manne so hätte beherrschen lassen, daß sie sich an seiner Kränkung des Apostels moralisch mitschuldig gemacht hätte. Nein — es muß jemand anders gewesen sein, und keine Annahme liegt näher, als ihn unter den übermütig Aufgeblähten zu suchen, deren Hohn und Unbotmäßigkeit schon 1. Kor. 4, 18 von Paulus mit Bitterkeit erwähnt wird: einer der Führer der Gegenpartei. Immerhin mag die Beleidigung im Zusammenhang mit dem laxen, unsittlichen Treiben einer Gruppe in der Gemeinde gestanden haben, denn Paulus befürchtet 2. Kor. 12, 21 eine neue Demütigung durch die, die früher gesündigt und nicht Buße getan haben, wegen

1. 16, 2 heißt es nur: „wenn ich komme", seine Absicht ist also in Korinth schon bekannt, sie muß im 1. Briefe schon mitgeteilt sein (11, 34 und etwa 16, 7. 8? s. meinen Kommentar z. St.).

der Unreinheit und Unzucht und Liederlichkeit, die sie verübt haben. Wir sehen jetzt, daß jene theoretische Rechtfertigung der Unzucht, mit der Paulus schon im (ersten) Briefe (A: 6, 12–20) zu kämpfen hatte, einen sehr ernsten praktischen Hintergrund hatte, daß wirklich eine ganze Clique von Libertinisten vorhanden war, und wir verstehen jetzt die Ausdrücke in 1. Kor. 5, 9ff.; 6, 9–11 (B). Diese Gesellschaft hat sich schon lange gegen das rigorose Verhalten des Paulus aufgebäumt (1. Kor. 15, 33f.; 5, 9ff.), ohne daß der bessere Teil der Gemeinde den Verkehr mit ihnen abgebrochen hat. Sie sind es, die den Gegensatz der Kephas-Leute gegen den Apostolat des Paulus und die Stimmung der Apolliner gegen ihn benutzen und die Gemeinde aus Antipathien und Parteigegensätzen zur offenen Revolution geführt haben; es ist ein schlechtes Zeichen für die Kephas-Leute, daß sie aus Haß gegen Paulus mit jenen ein Bündnis gemacht haben; nun verstehen wir, wie Paulus sie, „die Diener der Gerechtigkeit", als Satans-Apostel (2. Kor. 11, 13ff.) hinstellen kann. Die Macht dieser Clique und ihrer Führer über die Gemeinde ist unbeschränkt, sie halten sie in Knechtschaft, saugen sie aus, nehmen ganz von ihr Besitz, terrorisieren sie (2. Kor. 11, 20). Und als nun Paulus kam und die Bestrafung und Ausstoßung der Sünder forderte, da hat ihm einer von ihnen (ob einer von den Kephas-Leuten oder einer von den Sündern?) freche Beleidigungen ins Gesicht geschleudert, ohne daß ihm jemand ins Wort gefallen ist. Und Paulus? Er scheint wie gelähmt gewesen zu sein: nicht sowohl die Unbill jenes Einzelnen, sondern der Abfall der Gemeinde (2. Kor. 7, 9. 11. 12) hat ihn so furchtbar getroffen, daß er auf Entgegnung und Genugtuung, auf Strafe (2. Kor. 13, 2) verzichtet hat: mit matten Worten und ohne persönliche Haltung[1] hat er das Kampffeld geräumt, er hat eine schwere Demütigung (2. Kor. 12, 21), eine tiefe Niederlage erlitten, umso auffallender und beschämender, als er mit hohen, drohenden Worten Untersuchung und Gericht angekündigt hatte (1. Kor. 4, 19–21). So war jener „Gerichtstag" (1. Kor. 4, 3; 9, 3) übel genug für ihn abgelaufen, und wir können verstehen, wie man ihm höhnend nachrief: ja, seine Briefe sind wuchtig und gewaltig, sein persönliches Auftreten aber schwächlich und seine Rede verächtlich! Abwesend hat er den großen Mut, Aug in Auge ist er „schüchtern"[2] (2. Kor. 10, 10. 1). Paulus selber hat uns durch seine Andeutungen diesen unerfreulichen Beitrag zu seiner Biographie geliefert, er hat sich nicht geschont; aber wir dürfen sagen: diese Szene gereicht ihm nicht zu Unehre; wer gegenüber der offenbaren Gemeinheit verstummt, und wem die Untreue und der Undank den Mund schließt, dem mag an „Persönlichkeit" und „Auftreten" viel fehlen, er erweist sich als die feinere und edlere Natur. Bei diesem Besuch hat er denn auch alles erfahren, was man sonst gegen ihn auf dem Herzen hatte: er dürfe sich nicht einen Apostel oder Diener Christi nennen (2. Kor. 10, 7; 11, 23); er sagt zwar, er habe den Herrn ge-

1. Vielleicht ist auch 2. Kor. 5, 13 (εἴτε ἐξέστημεν) hierauf zu beziehen: er war außer sich geraten, wie ein „Verrückter" hat er sich geberdet – sagen die Gegner –, ohne daß er doch die Kraft und Klarheit gehabt hätte, seine Gegner niederzukämpfen.

2. So möchte ich ταπεινός übersetzen. Es ist der echt griechisch empfundene Ausdruck für das nicht von dem hohen Selbstbewußtsein des Freien zeugende unsichere und nicht energische Benehmen eines Mannes der niederen Stände, der in der Stunde des Kampfes nicht mit Straffheit und Hoheit aufzutreten imstande ist.

sehen (1. Kor. 9, 1), er redet von „Offenbarungen des Herrn und Visionen" (2. Kor. 12, 1), aber das sind unkontrolierbare, wohl gar krankhafte (2. Kor. 4, 7) Ekstasen (2. Kor. 5, 13)[1], auf die man nichts geben kann. Wie anders jene jüdischen „Apostel" (2. Kor. 11, 5), die den Herrn „dem Fleische nach" gekannt haben (2. Kor. 5, 13. 16), den wirklichen Jesus (2. Kor. 11, 4). Man sieht ja: er hat nicht einmal den Mut, auf sein Apostelrecht zu pochen und den Unterhalt von der Gemeinde zu fordern, wie jene es ungescheut, ja allzu rücksichtslos (2. Kor. 11, 20) tun (2. Kor. 11, 7–12; 12, 13–15), so wenig Vertrauen hat er zu seiner Gemeinde! Aber er wird sich wohl auf andre Weise schadlos gehalten haben; da ist jene Kollekte – wie viel mag wohl davon in seine Tasche fließen (2. Kor. 12, 16–18)! Recht menschlich, recht fleischlich (*κατὰ σάρκα*) geht es bei ihm zu (2. Kor. 10, 2f.; 1, 12), der so viel vom Geiste redet. Aber seht ihn euch doch an – hat ihn nicht Gott gezeichnet? So krank und elend sieht kein begnadeter Apostel des Herrn aus (2. Kor. 4, 7–18); jene Anfälle (2. Kor. 12, 7 ff.), von denen man erzählt, sind sie nicht das Zeichen des Gerichts über diesen Betrüger (2. Kor. 2, 17), der das Wort Gottes verfälscht (2. Kor. 4, 2) und die Menschen mit dunklen, unverständlichen Worten (2. Kor. 4, 3) zu fangen und zu beschwatzen sucht (2. Kor. 5, 11; vgl. Gal. 1, 10), statt der Offenbarung des alten Bundes ihre Ehre zu geben, die doch schon durch den Glanz auf des Moses Antlitz (2. Kor. 3, 7 ff.) als unvergleichlich herrlich erwiesen ist? Er ist kein wahrhafter Israelit, er ist ein Hellenist, ein halber Heide (2. Kor. 11, 22), darum versteht er von Jesus und seiner Botschaft nichts, er weiß nichts von der wahren Gerechtigkeit (2. Kor. 11, 15), wie sie im Gesetz geschrieben steht (2. Kor. 3, 6). So etwa sah das Zerrbild aus, das wir aus den Anspielungen und Entgegnungen des Paulus im 2. Korintherbrief uns zusammensetzen müssen. Dies war der Apostel, den man der Gemeinde vorgemalt hatte, und sie hatte sich einschüchtern und fangen lassen (2. Kor. 11, 20). Das war die schmerzliche Erkenntnis, die Paulus bei jenem trüben Besuch gewonnen hatte.

Er wird sehr bald wieder abgereist sein. Ob er den Landweg gewählt hat oder den Seeweg, steht dahin; jedenfalls hat er auch in dem ersteren Falle seine Absicht und sein Versprechen nicht wahr gemacht (2. Kor. 1, 15), alsbald nach Korinth zurückzukehren, sondern ist weitergeeilt nach Asien. In diese Zeit der fluchtartigen Abwesenheit von Korinth, als man seine Rückkehr dort vergeblich erwartete (2. Kor. 1, 23; 2, 1) hat er statt dessen (doch wohl schon in Asien) jenen Brief verfaßt, noch ganz unter dem Eindruck der erlittenen Kränkung, aus „großer Not und Herzensbedrängnis, unter vielen Tränen" (2. Kor. 2, 4), mit der Absicht, die abgefallene Gemeinde zur Buße zu treiben (7, 9); dabei konnte er nicht umhin, ihr bittere, verletzende Dinge zu sagen (7, 8; 2, 4). Diesen Brief wird er so schnell wie möglich nach Korinth gesandt haben, nach der gewöhnlichen Meinung durch Titus, der ihm dann später die Antwort gebracht hat. Aber gesagt ist das nirgends; es erscheint sogar durch 2. Kor. 7, 15 ausgeschlossen. Denn „Furcht und Zittern" wird die unbotmäßige Gemeinde nicht schon vor dem Überbringer eines Briefes empfunden haben, noch ehe sie diesen

1. Wenn es wirklich erlaubt ist, den Aorist *ἐξέστημεν* hierauf zu beziehen (s. S. 260, Anm. 1.).

gelesen hatte. Nein — die gehorsame Aufnahme des Titus war die Folge davon, daß sie vor kurzem den strafenden Brief des Paulus erhalten hatten; er hatte seine Wirkung bereits getan, dies konnte Titus dann feststellen. Auf irgend eine Weise erhielt Titus den Auftrag, dem Paulus von dem Erfolge seines Schreibens eine Meldung zu bringen. In höchster Spannung erwartete Paulus ihn in Asien, reiste ihm entgegen bis nach Troas (2. Kor. 2, 12. 13), und als er ihn hier noch nicht eingetroffen fand, weiter nach Mazedonien (7, 5), bis endlich Titus kam — mit guter Botschaft. Er meldete, jener Brief habe die gewünschte Wirkung erzielt, die Gemeinde habe dem Beleidiger eine ernste Rüge zu teil werden lassen, so daß dieser betroffen und zerknirscht sein Unrecht eingestanden hat. Man ließ durch Titus anfragen, ob der Apostel noch eine weitergehende Genugtuung verlange (2. Kor. 2, 6 ff.). Die Gemeinde hat sich nicht genug tun können, dem Apostel ihre Beflissenheit, den Wunsch sich zu rechtfertigen, ihren Unwillen, ihren Schrecken, ihre Sehnsucht, ihren Eifer, ihren Wunsch ihn zu versöhnen zu zeigen; in jedem Punkte hat sie den Beweis liefern wollen, daß sie mit dem Handel nichts zu tun hat (2. Kor. 7, 11), sie ist vom Abfall zum Gehorsam zurückgekehrt. So ist Paulus getröstet, voll Freude und guter Zuversicht zu ihnen: „ich freue mich, daß ich in jedem Punkte gutes Mutes euretwegen sein kann" (2. Kor. 7, 16). In solcher Gemütsverfassung ist der Brief geschrieben, der den Bericht über diese Dinge enthält (2, 4 – 13; 7, 5 – 16), nach dem Wiedersehen mit Titus in Mazedonien. Die Stimmung wäre ganz wolkenlos, wenn nicht auf korinthischer Seite noch ein Rest von Zweifel übrig geblieben wäre: sie sind zwar schon zum richtigen Urteil über den Apostel zurückgekehrt, daß er ihr Stolz ist — aber erst zum Teil, und Paulus hofft, daß er nun auch noch den Rest ihres Mißtrauens überwinden werde (2. Kor. 1, 13 f.). Es scheint immer noch ein wenig die Meinung zu herrschen, daß er in weltlicher Schlauheit mit ihnen handle statt in voller Lauterkeit, und daß er hinter den Worten seiner Briefe hinterhaltige Meinungen verstecke (2. Kor. 1, 12 f.). Insbesondere ist da noch ein Punkt zu klären, der leider für uns trotz der Erklärung des Paulus immer noch nicht ganz klar wird; Paulus hat ein Versprechen, zu kommen, nicht gehalten und muß sich deshalb ausführlich rechtfertigen (1, 15 – 2, 3). Aus seinen Worten müssen wir entnehmen, daß die Korinther statt jenes tränenvollen „Zwischenbriefs" (2, 3 f.) ihn selbst wieder zu sehen erwarteten, aber er ist nicht gekommen, statt dessen hat er jenen Brief geschickt. Und er hatte doch zu kommen versprochen! Ja, sagt Paulus, ich wollte es[1], und habe auch nicht leichtfertig mein Wort gebrochen, sondern —

1. Die Worte über den Reiseplan 2. Kor. 1, 15 f. gehören zu den schwierigsten und umstrittensten der Korinther-Briefe; namentlich ist ihr Verhältnis zu dem andern Reiseplan 1. Kor. 16, 1 – 6 unklar. Dort hat er versprochen, er werde nach kurzer Durchreise durch Mazedonien nach Korinth kommen, bei ihnen vielleicht länger bleiben oder gar überwintern, dann sollen sie ihn entsenden, wohin er etwa reisen will, vielleicht nach Jerusalem.

2. Kor. 1, 15 f. sagt er, er habe — zu einer Zeit, als er noch voller Vertrauen zur Gemeinde war (vgl. V. 14) — zuerst nach Korinth kommen und über Korinth nach Mazedonien gehen, dann zu ihnen zurückkehren und von ihnen nach Judäa entsandt werden wollen.

Dieser Plan (II) weicht von dem andern (I) in folgenden Punkten ab:

ich rufe den Herrn zum Zeugen an – weil ich euch schonen wollte (1, 23); denn wenn ich gekommen wäre, hätte ich euch und mich bitterlich betrüben müssen. Dies hat nur Sinn, wenn man erwartete, Paulus werde unmittelbar nach jenem betrübenden Besuch wieder zurückkehren und alles ins Reine bringen; darauf hatte der bessere Teil der Gemeinde wohl nur gewartet, um ihn zu versöhnen, und nun war er ausgeblieben; das hat auch auf seine Anhänger einen schlechten Eindruck gemacht, und dann kam statt seiner der böse Brief! Paulus empfindet sehr stark, daß er die Gemeinde enttäuscht hat, und gibt sich große Mühe sich zu rechtfertigen. Damit ist dann aber auch das letzte Mißverständnis aus dem Wege geräumt.

So bildet denn dies Schreiben nach der Rückkehr des Titus den harmonischen Abschluß der tieferregenden Kämpfe: Paulus hat die Herrschaft seiner Gegner in Korinth gebrochen und die Gemeinde wiedergewonnen. Näheres freilich erfahren wir über die Wiederherstellung der Verhältnisse in Korinth nirgends. Wir müssen aber annehmen, daß die judaistischen Gegner seines Apostolats zum Schweigen gebracht und daß die hochmütig-unbotmäßige Stimmung eines Teils der Gemeinde aufgehört hat, denn sonst hätte Paulus schwerlich nach seiner Ankunft in Korinth sich dort drei Monate aufgehalten (Apg. 20, 2f.); es muß doch dort inzwischen für ihn erträglich geworden sein, und es ist ihm gelungen, namentlich die ihn so sehr beschäftigende Kollekten-Angelegenheit zu einem erfreulichen Abschluß zu bringen (Röm. 15, 28).

Wir müssen aber, ehe wir die Ereignisse weiter verfolgen, noch einmal zu den beiden letzten Briefen des Paulus zurückkehren, dem tränenvollen „Zwischen-

1) In I erscheint Mazedonien nur als Durchgangsstation, Korinth aber als Ziel, in II ist Korinth zunächst nur Durchgang, Mazedonien das erste Ziel und dann Korinth das zweite.

2) In I wird Jerusalem nur als mögliches Ziel ins Auge gefaßt, in II als sicheres.

Wegen dieser Abweichungen wird vielfach angenommen, daß II und I nichts mit einander zu tun haben können, sondern daß I längst erledigt war und II ein in ganz andre Zeit fallender Plan ist. Die Differenzen sind zuzugeben, nicht aber die Folgerung. Gewiß, wenn Paulus 2. Kor. 1, 15f. von demselben Plan redet wie 1. Kor. 16, 1–6, so hat er ihn ungenau wiedergegeben, mindestens in dem Punkte, daß er behauptet, er habe zuerst (zur See) nach Korinth, dann nach Mazedonien gehen wollen, während I die umgekehrte Route enthält. Aber die Frage, auf welche Weise er nach Korinth kommen soll, ist ein ganz untergeordneter Punkt, auf den weder für Paulus noch für die Korinther irgend etwas ankommt. Paulus hat – nach der Rückkehr des Timotheus mit den schlimmen Nachrichten – statt des längern Landweges den kürzern Seeweg gewählt, um so schnell wie möglich hinzukommen. So war der Plan in diesem Punkte geändert, und, als er 2. Kor. 1, 15f. schrieb, hat er an diese ganz unwesentliche Änderung nicht mehr gedacht, sondern redet von dem Plane im Lichte seiner teilweise schon erfolgten Ausführung. Worauf es ihm und den Korinthern ankommt, ist lediglich, daß nicht Mazedonien sein eigentliches Ziel sein durfte, sondern daß er von dort aus, nachdem er dort die Kollekten-Angelegenheit erledigt hat, nach Korinth kommen wollte; dort sollte die Sammlung feierlich zum Abschluß gebracht und dann, eben von Korinth aus, gewissermaßen als dem Vorort der Gemeinden, nach Jerusalem gesandt werden. Und nun hat er, wie es scheint, das alles aufgegeben und ist nicht wieder zurückgekehrt! Also nach seiner Darstellung 2. Kor. 1, 15f. hat er zwar den ersten Punkt des Programmes (Korinth), aber nicht den zweiten (Rückkehr nach Korinth) erledigt. Dunkel bleiben bei jeder Erklärung die Worte „damit ihr eine zweite Gnade empfinget".

brief" (C) und dem allerletzten aus Mazedonien nach der Rückkehr des Titus (D). Nach der Überlieferung wäre der letzte (D) unser 2. Korinther-Brief und der Zwischenbrief (C) wäre uns verloren. Aber es ist schon vielfach erkannt worden, daß der zweite Korinther-Brief keineswegs durchweg von jener erfreuten und zuversichtlichen Stimmung Zeugnis ablegt, die wir z. B. in Kap. 7 beobachten; in ganz überwiegenden Teilen ist er kein Dokument des Friedens, sondern des erbittertsten Kampfes. Ganz besonders gilt dies von den vier letzten Kapiteln (10 – 13). Man braucht nur einige Sätze neben einander zu stellen:

10, 6: wir sind bereit, jeden Ungehorsam zu strafen, wenn erst euer Gehorsam völlig hergestellt ist; und dagegen:

7, 15: Titus erinnert sich eures Gehorsams, wie ihr ihn mit Furcht und Zittern aufgenommen habt. Oder:

12, 21: ich fürchte, daß, wenn ich komme, Gott mich noch einmal demütigen wird und ich viele betrüben muß;

12, 20: ich fürchte, daß ich, wenn ich komme, euch nicht so finde, wie ich möchte, und daß ihr mich nicht so findet, wie ihr möchtet; und dagegen:

7, 16: ich freue mich, daß ich in jedem Punkte guter Zuversicht euretwegen sein kann.

Man wird leicht erkennen, daß die Lage beidemal eine verschiedene ist, und daß die Stellen aus Kap. 10 und 12 ein früheres Stadium darstellen, als die aus Kap. 7.

Aber auch sonst ist die Haltung der vier letzten Kapitel so erregt, der Ton so scharf und bitter, wie in keinem anderen Briefe des Apostels. Wie er hier die bösen Worte seiner Gegner über sein schwächliches Auftreten mit bitterer Selbstironie wiederholt (10, 1. 10), wie er das Wort „sich einbilden" oder „denken, wähnen" wie einen vergifteten Pfeil hin und her wendet (10, 2. 4. 7. 10. 11; 11, 5; 12, 6 – auch 3, 5), wie er sich gegen die schimpflichsten Verdächtigungen verteidigt (10, 3f.; 12, 16ff.), wie er notgedrungen und höchst widerwillig sich auf einen Vergleich mit den „Überaposteln" (11, 5; 12, 11) einläßt (11, 22ff.), ja sogar von dem Heiligtum seiner Seele den Schleier zu heben sich gedrungen fühlt (12, 1 – 10), wie er seinen Gegnern die bittersten Worte sagt (11, 13 – 15. 19. 20), wie er der Gemeinde droht (10, 5f.; 13, 10) – das alles ist von so heißem Zorn und Schmerz durchglüht, daß man nicht begreift, wie diese Kapitel mit dem harmonisch-freudigen 7. Kapitel jemals einen und denselben Brief gebildet haben sollen. Darum ist schon längst die Hypothese aufgestellt worden, daß wir in dem „Vierkapitelbrief" (Kap. 10 – 13) eben jenen angeblich verlorenen „Zwischenbrief" noch besitzen. Wir müssen uns dieser Annahme anschließen, allerdings mit einer wesentlichen Ergänzung.

Es gibt noch andere Partieen im 2. Korintherbrief, die nicht minder den Eindruck machen, auf der Höhe des Kampfes, vor dem Friedensschluß geschrieben zu sein, nämlich das Stück 2, 14 – 6, 13; 7, 2 – 4. Auch hier haben wir gleich am Anfang den Seitenhieb gegen die vielen, die das Wort Gottes unlauter verfälschen (2, 17) und auf ihre Empfehlungsbriefe (3, 1); die Berufung auf seine, des Apostels, Erfolge (3, 2f. vgl. 10, 14ff.); die große Rechtfertigung des Apostolats des „Geistes" gegenüber dem Amte des alten Bundes, das die Judaisten führen (3, 4 – 4, 6); die erschütternden Worte über die Leiden des Apostels

(4, 7 – 18). Der Abschnitt 5, 11 – 15 soll den Korinthern einen Anhalt geben, sich des Apostels zu rühmen gegen die, welche sich ihrer Beziehungen zu Jesus rühmen. Vor allem ist 6, 1 – 3[1]; 7, 2 – 4 eine rührende, flehende Beschwörung der Korinther, ihm ihr Herz wieder aufzutun (7, 11ff.): „Unser Mund hat sich aufgetan, Korinther, unser Herz ist weit geworden. Mein Inneres ist nicht „zu eng" für euch, ihr seid „eng" in euren Herzen! So vergeltet nun Gleiches mit Gleichem, werdet auch ihr „weit"! Gewährt uns Raum in euren Herzen! Wir haben niemandem Unrecht getan, niemanden verdorben, niemanden übervorteilt. Ich sage das nicht, um euch zu richten. Ich habe es ja schon gesagt: ihr seid uns im Herzen verbunden für Leben und Sterben. Ich habe große Zuversicht zu euch, groß ist mein Stolz auf euch, ich bin voll Trost, ich bin überreich an Freude in all unserer Trübsal."

Die letzten Worte klingen freudig und zuversichtlich, aber man fühlt es ihnen an: er hat sie sich gewaltsam abgerungen, er nimmt in kühnem Vertrauen das vorweg, um was er noch ringen und bitten, ja fast betteln muß.

Wir müssen die berühmte Vierkapitelbrief-Hypothese erweitern und sagen: zu dem „Zwischenbriefe" (C) gehören nicht nur Kap. 10 – 13, sondern auch das große Mittelstück (2, 14 – 7, 4). Und der allerletzte Brief (D) besteht aus den Stücken 1, 3 – 2, 13; 7, 5 – 16. Der Beweis für diese letztere Annahme liegt darin, daß die erregte Erzählung von dem Warten auf Titus gerade an dem spannendsten Punkt abgebrochen wird (2, 13), um genau an dieser Stelle erst im 7. Kapitel (V. 5) wieder aufgenommen zu werden. Diese Zerreißung von so eng Zusammengehörigem ist unerhört und literarisch unerträglich; die beiden Stellen aber 2, 13 und 7, 5 passen genau auf einander, wie die Bruchstellen eines Ringes. So erscheint die Annahme zwingend, daß wir 7, 5 die ursprüngliche Fortsetzung des Berichtes 1, 12 – 2, 13 haben, und daß das, was dazwischen liegt 2, 14 – 7, 4, nicht damit zusammen gehört, sondern zu dem früheren Briefe C, dem sogen. „Zwischenbrief".

Dieser „Zwischenbrief" ist das persönlichste und daher schwierigste Schriftstück, das wir aus der Feder des Paulus besitzen. Weil er hier fortgesetzt mit Anspielungen arbeitet, die wir nur schwer verstehen können, weil die ganze Erörterung eingestellt ist auf Behauptungen der Gegner, die wir genauer nicht kennen, weil die Erregung den Stil des Schriftstellers z. T. ungünstig beeinflußt, ist die Erklärung und vollends eine deutsche Übersetzung dieses Briefes mit den äußersten Schwierigkeiten belastet. Auch muß man fragen, ob der Brief uns noch vollständig[2] und ob sein Text uns unversehrt erhalten ist. Je inniger man aber in die intensiv gefühlten und konzentriert ausgesprochenen Erörterungen eindringt, um so wunderbarer erscheint uns die Persönlichkeit in ihrem tiefen Leid und ihrem festen Glauben, in ihrer Demut vor Gott und ihrem Stolz vor Menschen. Das in Gott verankerte Selbstgefühl des beleidigten Apostels reckt sich hoch auf gegen Verdacht und Schmähung, daher das fortgesetzte sich Verteidigen, sich Rühmen, sich selbst Empfehlen; ihm ist das peinlich genug

1. Der Abschnitt 6, 14 – 7, 1 ist schon lange als nicht hierher gehörig erkannt worden, siehe S. 246.

2. So scheint der Anfang zu fehlen: 2, 14 setzt ganz unvermittelt und zusammenhanglos ein.

(12, 19; 3, 1; 5, 12), aber man hat ihn gezwungen, wie ein Narr zu prahlen (12, 11; 11, 11. 16. 19. 21. 23). Er weiß, es hat keinen Nutzen (12, 1), aber da jene sich der Vorzüge ihrer Abstammung und ihrer natürlichen Beziehungen rühmen (11, 18; 5, 12), so muß er es wohl auch tun. Wenn sie sich ihres Judentums rühmen — das kann er auch (11, 22); wenn sie sich rühmen, Christus dem Fleische nach gekannt zu haben (5, 16) — das könnte er auch, er will es aber nicht; denn alles, was diesem früheren Leben im Fleische angehört, liegt hinter ihm, er ist eine neue Kreatur geworden, das Alte ist vergangen (5, 17). Handelt es sich aber um seine Arbeit und um den Erfolg, so will er es mit jedem aufnehmen, sogar mit den Uraposteln (vgl. 1. Kor. 15, 8f.) — er hat mehr gearbeitet, als sie alle —, wie viel mehr mit jenen, die mit ihren Erfolgen auf fremdem Arbeitsgebiet, auf schon bereitetem Boden, wo „die Sache schon gemacht ist" (10, 16), prahlen. Sein bester Empfehlungsbrief ist die von ihm gegründete Gemeinde, den alle Welt gelesen hat (3, 2f.), daß er von Jerusalem aus so weit nach dem Westen vorgedrungen ist (10, 13). Er darf und will sich seiner vielen Mühe und Arbeit rühmen (11, 23. 27), seiner Nachtwachen (6, 5; 11, 27), seiner Liebe und Sorge für die Gemeinde (11, 28f.), seiner unermüdlichen Geduld (6, 4; 12, 12), vor allem aber seiner ungezählten Leiden und Gefahren, die recht eigentlich das Zeichen eines echten Dieners Christi sind (12, 12; 6, 4f.; 11, 23. 27). Ja, gerade das, was seinen Gegnern zu rohem Hohn Anlaß gab, seine körperliche Schwachheit und Elendigkeit ist ihm Gegenstand stolzen Selbstbewußtseins, und wenn es schon einmal gilt, sich zu rühmen, so will er sich gerade dieser Erscheinungen seiner Schwachheit rühmen (11, 30). Wenn man höhnisch fragt (vgl. 1. Kor. 4, 19f.): wo ist denn bei dir die „Kraft", an der man Gottes Herrschaft, an der man den in dir angeblich mächtigen Christus erkennen kann (2. Kor. 13, 3f.), so antwortet er: gerade in meiner Schwachheit wirkt sich seine Kraft aus; wenn ich schwach bin, bin ich stark (12, 9. 10). Darum hat sich Gott ein so zerbrechliches Gefäß auserwählt, um den Schatz seiner Offenbarung hineinzusenken, damit in seinen Werken nicht menschliches Tun sondern göttliche Kraft das Überwiegende sei (4, 7), darum muß er wie ein Sterbender durch die Länder ziehen, damit das himmlische Leben Jesu an seinem todgeweihten Körper zur Erscheinung komme und in seine Gemeinde hinüberwirke (4, 10—12):

als die Sterbenden und siehe wir leben,
als die Gestraften und doch nicht Getöteten,
als die Traurigen, doch allezeit fröhlich,
als die Bettler, die doch viele reich machen,
als die da nichts haben und die doch alles besitzen! (6, 10)

So bleibt seinem Rühmen und Prahlen aller Verdacht der Eitelkeit fern, denn es ist im Grunde nur der Herr und sein Wirken, dessen er sich rühmt, er ist es, der ihn empfiehlt (10, 17f.), seine „Befähigung", die man ihm streitig macht, stammt von Gott (3, 5). Er vergleicht sich nicht mit den andern, die „sich selbst empfehlen", sondern mißt sich an sich selbst — nicht in eitler Selbstbespiegelung — sondern an dem Maßstab, den ihm Gott gegeben d. h. an dem Auftrag, den er ihm auf die Seele gelegt hat (10, 12. 13); er reckt sich nicht hinaus über sein natürliches Maß, wie ein aufgeblasener Narr, sondern

hält sich an den Erfolg, den ihm Gott gegeben hat (10, 14). Wenn ihm nun von den Gegnern das Recht abgesprochen wird, sich einen Apostel oder einen Diener Christi zu nennen, so weiß er sehr wohl, was es heißt „zu sich selbst das Vertrauen zu haben, Christi (Diener) zu sein" (10, 7); solches Selbstvertrauen ist in Wahrheit ein demütiges Bewußtsein Gott gegenüber (3, 4); aber gerade darum sollte — wie er zart und doch eindringlich sagt — jeder, der solch erhabenes Bewußtsein hat, doppelt vorsichtig sein, jemandem anders das Recht dazu abzusprechen: „wer da meint, daß er zu sich das Vertrauen haben darf, sich Christi (Diener) zu nennen, der soll von sich aus schließen[1], daß gerade so, wie er es wagen darf, sich nach Christus zu nennen, auch jemand wie Paulus wohl das Recht haben kann zu gleichem Selbstbewußtsein" (10, 7). Wer so seiner Berufung gewiß ist, aus tiefster religiöser Überzeugung und ohne menschliche Eitelkeit, der hat auch das Recht, sich gegen Verdächtigung aller Art zu wehren, von seiner Lauterkeit zu reden, die ja „von Gott" stammt und in Christus begründet ist (2, 17)[2], der darf sagen: „Gott sind wir offenbar" und daß wir „die Menschen nicht mit List zu überreden suchen" (5, 11; 4, 2; 2, 17), der kann von sich sagen (6, 9):

als die Verführer, und doch wahrhaftig,
als die Verkannten, und doch wohlbekannt (bei Gott).

Wenn die Kephas-Leute ihre persönlichen Beziehungen oder die der Urapostel zu Jesus rühmen (5, 12. 16), während Paulus sich nur auf seine Visionen und die himmlischen Offenbarungen des Herrn berufen kann, so ist er in der schwierigen Lage, hierfür einen objektiven Beweis nicht geben zu können; er muß also schon, wenn auch mit äußerstem Widerstreben, auf diese hohen Erlebnisse zu sprechen kommen; er tut es aber (12, 1 – 4), indem er wie von Erlebnissen eines anderen spricht; von dem will er rühmen, nicht von sich, und, um den dennoch möglichen Eindruck aufzuheben, als prahle er mit diesen Dingen, kommt er sofort auf die Plagen des Satans-Engels zu sprechen, die mit diesen überschwänglichen Dingen verbunden sind (12, 7 – 9).

Wichtig ist, daß er von Kephas und den Uraposteln nicht redet, denn jene „Überapostel" (11, 5; 12, 11) sind die korinthischen Gegner. Das kann verschiedene Gründe haben; entweder er war nicht sicher, wie weit seine Gegner von jenen autorisiert waren, oder er hält es für völlig ausgeschlossen, daß sie sich mit Recht auf sie berufen. Aber gerade im letzten Falle hätte er sich doch wohl auf seine Anerkennung in Jerusalem beziehen müssen. Man hat doch den Eindruck, daß dies eben das eigentliche Verbitternde an dem Kampfe war, daß er nicht wußte, ob er nicht in den Sendlingen aus Judäa, die sich als Schüler des Kephas geberden und Empfehlungsbriefe vorzeigen, in Wahrheit einen neuen Vorstoß der Urapostel zu sehen habe. Das kann ihn aber nicht abhalten, diese Leute nach Verdienst zu behandeln, da er sie als gemeine Verleumder kennen gelernt hat. Wenn er sie Satans-Diener, falsche Apostel und hinterlistige Arbeiter nennt (11, 13 – 15), so mischt sich in die persönliche Abwehr auch der sachliche Gegensatz. Dieser wird freilich nur indirekt, nur gewissermaßen verhüllt behandelt.

1. Es ist ἀφ' ἑαυτοῦ zu lesen.
2. Die Worte „vor Gott" (κατέναντι θεοῦ) müssen als Glosse ausgeschieden werden.

Immerhin sagt er gerade heraus, er fürchte eine Verführung der Gemeinde zur Untreue gegen Christus (11, 3). Schärfer kann er die Tätigkeit der Männer nicht angreifen; wir erinnern uns auch des Vorwurfs der Tempelschändung oder Zerstörung (1. Kor. 3, 17). Aber was eigentlich mit „dem andern Jesus, dem andern Geist, dem andern Evangelium" gemeint ist (11, 4), das diese „Diener der Gerechtigkeit" (11, 15) verkündigen, darüber spricht er sich nicht direkter und näher aus. Nur so viel ist zu erkennen, daß er sich ihnen gegenüber als Träger des Amtes fühlt, welches dem neuen Bunde des Geistes nicht des Buchstabens entspricht (3, 6); und jene erinnern ihn an Moses, der eine Decke auf sein Antlitz legte, um dem Volke die Vergänglichkeit des alten Bundes zu verhüllen. So machen auch sie es: sie verschweigen ihren Hörern, daß der alte Bund durch Christus aufgehoben ist (3, 14). Er hat nichts zu verheimlichen und zu verhüllen, weil er den verklärten Herrn, der der Geist ist, verkündigt (3, 17f.), eine völlig neue Offenbarung, so neu, wie die neue Schöpfung (5, 17) gegenüber der alten (4, 6), so erhaben wie der Himmelsglanz auf dem Antlitze Christi gegenüber dem schwindenden Glanz auf dem Antlitz des Mose (4, 6 und 3, 7–11). In diesen Worten liegt ein hohes Gefühl der Überlegenheit über jene, aber einer Bekämpfung ihrer jüdischen Velleitäten würdigt er sie nicht; die Fundamente seines Werkes scheinen ihm doch nicht bedroht zu sein.

Ganz in den Hintergrund tritt in diesem Zwischenbrief die Apollos-Gruppe und die Gnostiker des 1. Korintherbriefes, und nur am Schluß (12, 20f.) wird klar, daß seine Gegner die Menge der Sünder in der Gemeinde hinter sich haben. Kein Wort fällt auch über den Beleidiger, woraus doch wohl folgt, daß er als Organ der Judaisten zu betrachten ist.

So versuchen wir die Partieen 2. Kor. 2, 14–7, 5; 10–13 als den tränenvollen und aus Herzensbedrängnis geschriebenen Zwischenbrief zu verstehen. Wir haben aber noch ein Bedenken zu erledigen.

Gegen die „Vierkapitelbrief-Hypothese" ist ein scheinbar sehr schlagender Einwand erhoben worden: 2. Kor. 12, 17f. blickt Paulus zurück auf die entweder gleichzeitige oder schon vorangegangene Entsendung des Titus und „des Bruders" in Sachen der Kollektenangelegenheit, d. h. auf Kap. 8, wo diese Entsendung eben gerade stattfindet. Folglich könnten Kap. 10–13 nicht früher geschrieben sein als Kap. 8, sondern gleichzeitig oder später. Dies Argument ist in der Tat gewichtig, aber nur so lange, als eben die Einheitlichkeit des 2. Korinther-Briefes als unantastbar gilt. Ist man aber zu der Überzeugung gekommen, daß Kap. 7 und Kap. 10–13 nicht demselben Schreiben angehören können, so wird man vollends gegen die Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit der Kapp. 8 und 9 sehr kritisch gestimmt werden, und schon im 18. Jahrhundert sind in dieser Richtung Bedenken erhoben worden[1]. Es ist leicht zu sehen, daß 9, 1 von der Kollekte so zu reden beginnt, als sei vorher davon noch keine Rede gewesen; Kap. 8 kann also nicht vorhergegangen sein, sondern Kap. 9 wird sich an Kap. 7 anschließen, und Kap. 8 ist ein ganz selbständiges (am Schlusse verstümmeltes) Stück. Es ist ein Empfehlungsschreiben für Titus und zwei ungenannte Brüder an die Gemeinde in Korinth. Es muß verfaßt sein

1. S. Schmiedel im Hand-Kommentar Exc. z. 2. Kor. 9, 14.

vor dem Konflikt des Paulus mit der Gemeinde. Denn er rühmt 8, 7 den Reichtum der Gemeinde an Glauben und Redegaben und allem Eifer und an Liebe zu Paulus in einer so unbefangenen Weise, wie es weder während des Kampfes noch nach seiner Beilegung mehr möglich war, etwa in der Tonart von 1. Kor. 1, 4–9 (B 1 oder B 2). Die Entsendung des Titus muß erfolgt sein vor der Rückkehr des Timotheus mit den schlimmen Nachrichten, vermutlich auch noch vor dem Eintreffen der Leute der Chloe (1. Kor. 1, 11) mit den Mitteilungen über das Parteiwesen. Daß das Schreiben in Mazedonien verfaßt wäre, folgt aus 8, 2 durchaus nicht. Paulus kann auch in Asien von der Bereitwilligkeit der Mazedonier Kunde erhalten haben, etwa durch Gaius und Aristarchos (Apg. 19, 29), die ja nach Apg. 20, 4 an dem Kollektenwerk beteiligt waren. In dem späteren (zu D gehörigen) Kapitel 9, 3 erwähnt Paulus die frühere Entsendung der „Brüder", ohne den Titus zu erwähnen, weil dieser inzwischen zu ihm zurückgekehrt ist.

Es ist nötig, noch einmal die ganze Kollekten-Angelegenheit im Zusammenhang zu überblicken.

Auf dem Apostel-Konvent hatte Paulus versprochen, als Zeichen der Zusammengehörigkeit und der Pietät gegen Jerusalem, „der Armen zu gedenken" (Gal. 2, 10). Er hat damit sofort begonnen auf der zweiten Missionsreise in den Gemeinden der Provinz Galatia, wie Gal. 2, 10 zeigt: die Galater sind mit der Angelegenheit schon vertraut und wissen, daß Paulus schon Eifer auf sie verwandt hat. Er wird die Gemeinden ermuntert haben, zu sammeln. Der Erfolg wird zunächst nicht erheblich gewesen sein, vielleicht weil die judaistischen Wirren störend dazwischen traten; vor allem war die Sache offenbar einstweilen ziemlich unorganisiert. Darum hat Paulus, als er auf der 3. Missionsreise (Apg. 18, 23) wieder zu den Galatischen Gemeinden kam, die Anordnung getroffen, von der er 1. Kor. 16, 1ff. erzählt, daß jedes Gemeindeglied allsonntäglich seinen dafür bestimmten Überschuß bei sich aufheben solle, damit das Geld bereit liege, wenn die endgültige Einsammlung erfolgt. Die Maßregel hat den Zweck, den Ertrag zu steigern. Denn wenn die Sammlungen auf einmal veranstaltet werden, so kommt natürlich von dem gerade verfügbaren Wochenlohn nur wenig zusammen. Dieselbe Anordnung trifft Paulus auch für Korinth im 1. Korinther-Brief. Und zwar greift 1. Kor. 16, 1 auf frühere Besprechungen, wahrscheinlich auf eine Anfrage im Gemeindeschreiben der Korinther (vgl. 1. Kor. 7, 1f.) zurück; Paulus hat aber schon früher die Parole des Sammelns ausgegeben; man hat offenbar nicht recht gewußt, wie man es machen sollte; nun gibt er denselben Rat wie früher in Galatien. Er entwickelt 1. Kor. 16, 3 den Plan: wenn er nach Korinth kommt, soll die Gemeinde Vertreter wählen, die Paulus mit Briefen nach Jerusalem senden will; oder, wenn der Ertrag der Sammlung groß genug ist, wird auch er sie mit überbringen. Von Mazedonien ist hier noch nicht die Rede, insbesondere sagt er nicht, daß er auf seiner Durchreise durch Mazedonien das Kollektenwerk betreiben wolle. Nach Absendung des zweiten Briefes (B 1) traf ihn (in Asien) eine Botschaft aus Mazedonien[1]; sie überbrachte ihm die Bitte der dortigen Gemeinden (2. Kor. 8, 4) an dem

1. Etwa durch Gaius und Aristarchos (Apg. 19, 29).

Liebeswerk teilnehmen zu dürfen; Paulus betont so stark ihre Freiwilligkeit, daß wir annehmen müssen, er habe bisher wegen ihrer Nöte und ihrer „tiefen Armut" (8, 2) davon abgesehen, auch sie heranziehen; nun kommen sie ihm in geradezu überschwänglicher Weise entgegen (8, 5). Darauf hin forderte Paulus den Titus auf, so wie er es bereits angefangen hatte, nun auch diese „Gnade", d. h. das Liebeswerk zu vollenden — man sollte erwarten: in Mazedonien, Paulus sagt aber: bei euch, in Korinth. Wenn der Text richtig überliefert ist[1], kann das nur bedeuten: die Bereitwilligkeit der Mazedonier hat ihn auf den Gedanken gebracht, auch in Korinth das Werk mit neuem Eifer zu betreiben. Jedenfalls geht er 8, 7ff. zu einer sehr eindringlichen Bitte an die Korinther über. Sie haben ja schon früher als die Mazedonier mit dem Wollen und Ausführen begonnen (8, 10) — schon seit vorigem Jahre. Jetzt mögen sie nun die Ausführung des Planes zu Ende bringen (8, 11). Zu diesem Zweck soll Titus zu ihnen kommen, er wird dies Empfehlungsschreiben (Kap. 8) mitbringen. Daß er ohne Verzug gleich nach Korinth gehen solle, steht nicht da; er wird zuerst in Mazedonien zu tun gehabt haben. Denn es handelt sich hier um die endgültige Einsammlung des schon vorher bereit gehaltenen Geldes, und zu diesem Zweck ist eine offizielle Deputation eingesetzt worden. Der Führer dieser Kommission war Titus. Wir dürfen vielleicht annehmen, daß er auch schon in Galatia und Asia an dem Werke beteiligt war (8, 6). Außerdem waren ihm beigegeben zwei Brüder, die nur deswegen nicht mit Namen genannt werden, weil sie ja das Empfehlungsschreiben selber überbringen. Der erste von ihnen ist ein Missionar, dessen Lob durch alle Gemeinden verbreitet ist; er ist nicht von Paulus bestimmt, sondern „von den Gemeinden" gewählt worden, d. h. doch wohl von den galatischen und asianischen, als Begleiter des Paulus auf seiner Reise, zu seiner Kontrole, damit niemand gegen Paulus einen Verdacht wegen dieser reichlichen Gabe hegen und aussprechen könne, die er zu verwalten hat (8, 20). Diese Begründung braucht nicht aus dem Sinne des Paulus, sie kann ebenso gut aus der Umsicht der wählenden Gemeinde gedacht sein[2]. Die Maßregel kann ein Selbstschutz des Paulus, sie kann aber auch eine sehr verständige Vorsicht der Gemeinden gewesen sein, um den Paulus gegen Verdacht und Vorwurf zu schützen. Wer dieser Bruder war, ist nicht zu ermitteln, man möchte an Tychikos oder Trophimos denken (Apg. 20, 4), die schon von Asien her das Kollektenwerk begleiten. Außerdem sendet Paulus noch „unsern" Bruder mit, „den wir bei vielen Gelegenheiten oftmals als eifrig erprobt haben". Hierbei ist wieder an einen von beiden, Tychikos oder Trophimos zu denken.

Nachdem die drei in Mazedonien ihr Werk getan hatten, kamen sie nach Korinth; Titus reiste bald darauf zum Apostel nach Mazedonien, um ihm über die Zustände in der Gemeinde zu berichten (Kap. 7). Von Mazedonien aus hat dann Paulus noch einmal (in dem Briefe D Kap. 9) aufs Wärmste und Ein-

1. Der Text von V. 6 scheint mir keineswegs in Ordnung zu sein. Entweder nämlich sollte man das Fehlen der Worte „bei euch" (*εἰς ὑμᾶς*) erwarten, oder man sollte lesen: „daß er so diese Gnade auch bei euch vollende (*οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ καὶ εἰς ὑμᾶς τὴν χάριν ταύτην*).

2. Insbesondere können die Worte nicht während und aus Anlaß des Konflikts mit Korinth geschrieben sein; nachdem einmal, wie wir aus 2. Kor. 12, 17 sehen, solcher Verdacht erhoben war, konnte er nicht so leicht darüber weggleiten.

dringlichste die Kollekte empfohlen und die vorausgesandten „Brüder" (9, 3. 5) moralisch unterstützt. Inzwischen sammelt er auch in Mazedonien noch weiter (9, 1), den Ertrag werden „die Mazedonier" (9, 4) nach Korinth mitbringen, wenn er mit ihnen kommt; damit werden Gaius[1], Secundus und Aristarchos gemeint sein, außerdem (Apg. 20, 4) Sopatros aus Beroea. Diese Reise wird Apg. 20, 3 erzählt. In Korinth traf sich also die ganze Kommission, um von hier aus die Reise nach Jerusalem anzutreten. Hier hat Paulus das Kollektenwerk glücklich zum Abschluß gebracht, wie er Röm. 15, 26ff. andeutet. Merkwürdigerweise erwähnt er hier nur Mazedonien und Achaja als Spender (15, 26), nicht aber Galatien und Asien, obwohl diese doch sicher beteiligt waren. Denn die Reise-Gesellschaft, die Apg. 20, 4 aufgezählt wird, ist doch höchst wahrscheinlich eben diese Kollekten-Deputation, die Vertreter oder Gesandten (*ἀπόστολοι* 8, 23) der Gemeinden oder vielmehr der einzelnen Missions-Bezirke; außer den drei oder vier Mazedoniern die beiden Asianer Tychikos und Trophimos, der Galater Timotheos (und Gaius?), für Achaja Paulus selber — und Titus, obwohl dieser, wie überhaupt in der ganzen Apostelgeschichte, nicht mit Namen genannt ist[2].

Wir vergegenwärtigen uns noch einmal kurz den äußeren Gang der Ereignisse seit der Begründung der Gemeinde:

1. Erster Brief des Paulus (A) mit energischer Bekämpfung der Teilnahme am Götzendienst, der Unzucht, der Entschleierung der Frauen, der Mißstände beim Gemeindemahl; geschrieben in Ephesus, nicht lange vor dem Verlassen der Stadt (1. Kor. 16, 8f.); Paulus kündigt sein Kommen an (1. Kor. 10, 1—23; 6, 12—20; 11, 2—34; 16, 7? 8f. 20f.?; 2. Kor. 6, 14—7, 1).

2. Brief der Gemeinde an Paulus (7, 1), etwa überbracht von Stephanas, Fortunatus und Achaicus, erreicht den Apostel vielleicht noch in Ephesus, vielleicht erst in der Provinz Asia.

3. Lebensgefahr des Paulus in Ephesus. Paulus verläßt die Stadt, hält sich in der Provinz auf. Vorher sendet er den Timotheus und Erastus nach Mazedonien (Apg. 19, 22) und Korinth (1. Kor. 4, 17; 16, 10f.), letzteren wahrscheinlich mit einem Briefe, der seine Antwort auf die Fragen der Korinther enthält: B 1 (1. Kor. 7; 8; 9; 10, 24—11, 1; 12; 13; 14; 15; 16, 1—6. 7?. 15—19?). Er kündigt wieder seine Ankunft an (16, 1ff.).

4. Paulus erhält Nachricht aus Mazedonien über die Bereitwilligkeit der dortigen Gemeinden, sich am Kollektenwerk zu beteiligen (etwa durch Gaius und Aristarchos Apg. 19, 29); er sendet den Titus mit zwei Brüdern über Mazedonien nach Korinth, um die Kollekte zum Abschluß zu bringen (2. Kor. 8). Etwa gleichzeitig, wohl bald darauf kommen

5. Die Leute der Chloe mit den Nachrichten über das Parteiwesen.

6. Paulus schreibt einen ziemlich erregten Brief B 2 (1. Kor. 1, 1—9. 10—6, 11; 16, 10—14. 22—24?), den er entweder gleichzeitig mit B 1 oder, wenn dieser schon abgesandt, für sich allein nach Korinth sendet. Noch einmal kündigt er seine Ankunft an (4, 19), und zwar für die nächste Zeit.

7. Timotheus bringt schlechte Nachrichten von Korinth mit.

---

1. Wenn Gaius mit Blaß als der Abgesandte der Mazedonier (20, 4) anzusehen ist (Apg. 19, 29) nach der Lesart *καὶ Γάιος, Δερβαῖος δὲ Τιμόθεος.*

2. Über einen möglichen Grund dieses Zurücktretens des Titus s. S. 208 Anm.

8. Paulus reist nach Korinth (Zwischenreise). Niederlage.

9. Schnelle Abreise von dort (über Mazedonien nach Troas?) mit dem Versprechen, wiederzukommen.

10. Statt dessen der heftige Zwischenbrief des Paulus C (2. Kor. 2, 14–6, 13; 7, 2–4; 10–13).

11. Nach Eintreffen des Zwischenbriefes Ankunft des Titus daselbst (2. Kor. 7, 15), der die Zwischenzeit über in Mazedonien gewesen sein wird, dort den Auftrag erhalten hat, in Korinth den Erfolg des Briefes zu konstatieren und dem Paulus nach Troas Meldung zu bringen.

12. Paulus eilt ihm nach Mazedonien entgegen, trifft dort mit ihm zusammen, schreibt den letzten Brief D (2. Kor. 1, 1–2, 13; 7, 5–16; 9).

13. Paulus reist mit den „Mazedoniern" nach Korinth (Apg. 20, 2).

15. Paulus' letzter Aufenthalt in Korinth. Über die Stimmung und die Gedanken des Paulus während der letzten dreimonatlichen Anwesenheit in Korinth haben wir ein Dokument ersten Ranges in dem Römer-Brief, der eben damals geschrieben ist, kurz vor der Abreise nach Jerusalem.

Er steht an einem Wendepunkt seines Lebens. Die Beendigung des Kollektenwerkes ist das Symbol des Abschlusses seines Wirkens „in diesen Gegenden", d. h. in dem Gebiet, das durch die beiden äußersten Punkte Jerusalem und Illyricum bezeichnet ist (15, 23. 19). Was unter Illyricum zu verstehen ist und inwiefern seine Wirksamkeit sich bis dahin erstreckt haben soll, wissen wir nicht; wir werden nur wieder daran erinnert, daß der Bericht der Apostelgeschichte stellenweise wie z. B. 20, 2. 3 doch recht unvollständig ist; vielleicht aber ist nur gemeint, daß er (in Mazedonien und Achaja) bis an die Grenze von Illyricum gekommen ist, wie er ja auch, streng genommen, nicht „von Jerusalem aus" das Evangelium gepredigt hat. Noch dunkler ist, wie er den Gang seiner Tätigkeit mit einem „Kreise" vergleichen kann (vgl. S. 149). Jedenfalls war in einem nicht geographischen sondern geistigen Sinne „der Kreis" seiner bisherigen Arbeit geschlossen, denn er hatte das Land und Volk, das er seit seinem Scheiden von Antiochia sich als nächstes Missionsfeld ausersehen hatte: Griechenland im alten, historischen Sinne, nunmehr bearbeitet. Wenn er sagt, er habe hier „keinen Raum mehr", so ist der Ausdruck für uns befremdend, da wir denken sollten, es gäbe genug Städte und Städtchen, wo er noch hätte predigen können, von dem flachen Lande garnicht zu reden. Aber dies wäre nicht in seinem Sinne gedacht. Eine derartige gründliche Durchackerung des Bodens, das Aufsuchen jeder menschlichen Ansiedlung oder gar jeder Menschenseele lag nicht in seiner Aufgabe, wie er sie verstand. Großzügiger war der Plan, der ihm vorschwebte. Es galt, da doch „die Zeit verkürzt ist" (1. Kor. 7, 29), der ganzen Welt das Evangelium zu bringen, ehe es zu spät ist, die „ganze Fülle der Heiden" (Röm. 11, 25) muß noch eingeladen werden, ehe das Letzte kommen kann. Darum ist es ihm nicht gestattet, sich individueller Einzelarbeit und dem vollendeten Ausbau seiner Gemeinden so zu widmen, wie er es bei Korinth notgedrungen etwas mehr getan hat. Wo einmal das Evangelium Wurzel geschlagen hat, da mag es selber weiter „wachsen", wie das Bild der Missionssprache lautet (Kol. 1, 6; Apg. 6, 7; 19, 20); jede Gemeinde ist wieder als Missionsstation anzusehen,

die selber den Auftrag hat, das Wort in ihrer Umgebung auszubreiten, wie das ja auch von Korinth aus in Achaja (2. Kor. 1, 2; Röm. 16, 1), von Ephesus aus in ganz Asia geschehen ist. Er selbst drängt weiter, denn er hat noch viel zu tun: Hellenen und Barbaren fühlt er sich verpflichtet (Röm. 1, 14). So hat er schon zur Zeit von 2. Kor. 10, 15f. die Hoffnung, wenn der Glaube der Korinther in gesundem Wachstum begriffen ist, über diesen bisher äußersten Punkt seines Wirkens hinaus das Evangelium zu tragen; Röm. 15, 24 nennt er sein nächstes Ziel: Spanien. In diesem Worte liegt mehr beschlossen, als es scheint. Es bezeichnet den Anfang eines ganz neuen Unternehmens, und dahinter liegt Gallien, vielleicht auch Germanien und Britannien. Aus dem griechischen Gebiet will er in die eigentlich römische Hälfte der Oikumene übertreten. Natürlich rechnet er auch diese römischen Provinzen zum Gebiet der „Hellenen", natürlich wird er auch dort griechisch reden und verstanden werden, aber es ist doch eine andre Welt. Und die Barbaren, denen er sich verpflichtet fühlt? Denkt er an Germanen und „Galater" im alten Sinne? Wer will das sagen? Den Gedanken freilich werden wir verbannen müssen, als ob er jemals an eine Predigt außerhalb der kultivierten Oikumene gedacht hätte; die „Ungebildeten" (Röm. 1, 14), denen er sich verpflichtet fühlt, sind keine kulturlosen „Wilden", sondern es ist die untere Volksschicht, die Barbaren sind Menschen, die nicht griechisch reden, ebenso die Skythen (Kol. 3, 11) – aber auch bei ihnen, wenn er sie je ernstlich in den Blick gefaßt hat, muß er eine höhere Geistesentwicklung voraussetzen, als etwa unsere Missionare, wenn sie den Neger-Stämmen Afrikas predigen. Das Evangelium, wie er es verstand, und seine Art der Predigt war nur für Menschen geeignet, deren Denken und Reden einer gewissen Abstraktion und Feinheit des sittlichen Empfindens fähig war. Wie es mit diesen weitergehenden Plänen sich verhalten haben möge – zunächst also heißt die Parole: Spanien, und Paulus teilt dies den römischen Christen mit in dem Augenblicke, da er ihnen seine bevorstehende Ankunft ankündigt. Von vorn herein macht er kein Hehl daraus, daß er Rom nur als Durchgangsstation benutzen nutzen will; gewiß er wird auch dort[1] Missionspredigt halten, um auch dort „ein wenig Frucht zu ernten wie unter den andern Heiden". Aber dies ist nicht der eigentliche Zweck seines Kommens. Auch daß er bei der Gemeinde im gegenseitigen Austausch des Glaubens Erhebung und Stärkung finden und mitteilen will (1, 11f.), gehört schon lange zu seinen Wünschen – denn der Glaube dieser Gemeinde ist ja in der ganzen Welt berühmt (1, 8), und sie ist schon lange Gegenstand seiner Fürbitte und Sehnsucht (1, 9f. 15, 23), obwohl sie nicht zu seinen Gemeinden gehört, – aber er will noch etwas andres von ihr: sie soll ihn nach Spanien „geleiten" (15, 24); was heißt das? Sicherlich mehr, als daß die Gemeinde ihn bis zum Schiff oder etwa die eine oder andre Station Weges geleite, auch nicht nur, daß sie mit Gedanken und Fürbitte ihm nahe sei; es bedeutet (wie auch 1. Kor. 16, 6; 2. Kor. 1, 16), daß die Gemeinde diese seine Unternehmung zu der ihren machen, ihn zur Reise ausrüsten, den Reiseplan mit ihm durcharbeiten und ihm Empfehlungen mitgeben soll (vgl.

1. „unter euch" (ἐν ὑμῖν) ist 1, 15 zu lesen; nicht der römischen Gemeinde will er predigen, er will sich an ihrer Missionsarbeit eine Weile beteiligen.

S. 151 f.). Er will für diesen zweiten Teil seines Lebenswerkes die römischen Brüder als Rückhalt haben. Und darum schreibt er an die ihm Unbekannten diesen Brief, teilweise sogar „etwas gar kräftig", wie es ihm kaum zu geziemen schien (15, 15), um sie mit seiner Person und seinem Evangelium bekannt zu machen. Sie müssen doch wissen, wer er ist und was es um sein so viel umstrittenes und verlästertes Evangelium ist, wenn sie ihn nicht blos aufnehmen, nein seine Arbeit unterstützen sollen.

Diese Gemeinde ist ja ganz ohne sein Zutun entstanden, durch ganz andre „Apostel" begründet. Wir wissen leider nicht, durch wen. Nur daß es nicht Petrus war, wie die katholische Überlieferung sagt, ist sicher, denn dann hätte Paulus schwerlich sich dort so heimisch zu machen unternommen. Er hätte auch nicht einen Brief an sie geschrieben, ohne den Petrus zu erwähnen. Wenn wirklich das Empfehlungsschreiben für die Diakonissin Phoebe (16, 1 – 20) nach Rom gerichtet ist[1], – was recht zweifelhaft ist – so hätte Paulus dort eine Menge Bekannte gehabt, und man dürfte sogar die Annahme wagen, daß Aquilas und Priszilla schon Mitglieder der römischen Gemeinde waren, ehe sie nach Korinth kamen (vgl. S. 219). In diesem Falle würde Paulus ja schon recht bekannt mit der Gemeinde gewesen sein und zu seiner jetzigen Anknüpfung guten Grund gehabt haben. Aber wir dürfen wohl kaum sicher mit dieser Annahme rechnen.

Aus der verworrenen Notiz Suetons (Claudius cp. 25), daß Claudius die Juden aus Rom vertrieben habe wegen der häufigen Unruhen, die unter ihnen herrschten auf Anstiften eines gewissen Chrestos[2], darf man wohl so viel schließen, daß die Mission in Rom von judenchristlicher Seite ausgegangen, daß die Christen sich von der jüdischen Synagoge abgelöst haben, d. h. das römische Christentum ist nicht wesentlich anders entstanden, als das in Korinth und Ephesus. Allmählich scheinen aber die bekehrten Heiden die Majorität gewonnen zu haben, denn Paulus fühlt sich berechtigt, sie im ganzen als Christen aus den Heiden

1. Die Zweifel, die sich dagegen richten, sind wohl begründet: 1) es fällt auf, daß Aquilas und Priszilla, die wir vor kurzem noch (1. Kor. 16, 9) in Ephesus fanden, hier an der Spitze aller Gegrüßten genannt werden. Man müßte annehmen, daß sie nach des Claudius' Tode (13. 10. 54) wieder nach Rom zurückgekehrt sind. Wichtig ist, daß Paulus seine Erlebnisse mit ihnen im einzelnen als bekannt voraussetzt. Er deutet sie nur an. 2) Wenn Epainetos, der Erstling Asiens, sofort nach ihnen, an bevorzugter Stelle, genannt wird, so sollte man denken, daß wir uns unter Mitgliedern der Gemeinde von Ephesus befänden, nur dort konnte der „Erstling Asiens" eine Vorrang-Stellung haben; 3) Paulus zählt eine Menge Personen auf, mit denen er nicht nur enge persönliche Beziehungen sondern auch gemeinsame Erlebnisse gehabt hat. Von ihnen allen müßten wir annehmen, daß sie (etwa mit Aquilas von Ephesus aus) nach Rom übergesiedelt wären, darunter ganze Sklavenschaften, wie die des Aristobulos und Narkissos, die ihre Herren dann mitgenommen haben müßten. Da dies aber undenkbar ist, und da Paulus die Sklaven dieser Herren doch wohl nur kennen lernen konnte da, wo diese wohnten, so spricht doch sehr viel für die Annahme, daß dies selbständige Empfehlungsschreiben für die Phoebe nach Ephesus gerichtet war und sich nur durch den Willen eines Redaktors in den Römerbrief verirrt hat. Aber ganz sicher ist diese Hypothese natürlich nicht.

2. Dies ist natürlich ein Mißverständnis Suetons. Er hält Christos für einen jüdischen Aufwiegler, während es in Wahrheit nur der Name Christi gewesen sein wird, durch den die jüdische Gemeinde gespalten war.

anzureden (1, 5f.). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch eine nicht unerhebliche judenchristliche Minorität vorhanden war, wie sich namentlich aus 15, 7ff. zu ergeben scheint. Man hat neuerdings mit Recht darauf hingewiesen, daß die römischen Christen zur Zeit des Römer-Briefes vielleicht überhaupt noch nicht zu einer Gemeinde organisiert waren; nirgends im Briefe werden sie als Gemeinde, immer nur als „Heilige, Gottgeliebte" bezeichnet, ja, noch Phil. 4, 22 grüßt er aus Rom von „allen Heiligen"[1].

Es wäre nicht unmöglich, daß eine Reihe von kleineren Konventikeln bestanden hätten, wobei dann die ehemaligen Juden sich abgesondert hielten. Wenn Paulus auch in seinem Schreiben auf den judenchristlichen Bestandteil der Gemeinde wenig ausdrücklichen Bezug nimmt, so scheint er doch seine Darlegung sehr stark auf ihre Empfindungen eingerichtet zu haben.

Zwar hat Paulus nicht oder fast gar nicht ein Judenchristentum im Auge, wie im Galater- oder zweiten Korinther-Brief. Nirgends bekämpft er Leute, die den Heidenchristen das Gesetz auferlegen wollen, vollends von der Forderung der Beschneidung ist keine Rede. Der galatische Kampf ist ausgekämpft, und auch die korinthischen Gegner sind, wie es scheint, überwunden, die Leidenschaft des Kampfes zittert nur noch in ganz schwachen Wellen nach, wie etwa in der 3, 8 erwähnten gehässigen Nachrede, er vertrete den Satz: „laßt uns das Böse tun, damit das Gute komme!" Paulus macht auch keine Andeutung, daß er in Korinth oder Jerusalem noch Feinde habe unter den christlichen Brüdern — nur ein leiser Zweifel regt sich, ob seine Gabe in Jerusalem auch angenehm sein werde —; wovor er sich fürchtet, sind die Ungläubigen in Judäa, d. h. seine jüdischen Volksgenossen (15, 31). Und auf jüdische Einwendungen und Empfindungen hat er auch die Darlegung seines Evangeliums im Römer-Brief eingestellt; sie ist eine großartige Auseinandersetzung mit dem Judentum, nicht mit dem Judenchristentum oder „Judaismus". Wenn Paulus also an die römischen Judenchristen denkt, so hat er nicht etwaige Bestrebungen im Auge, das Gesetz ins Christentum einzuführen, sondern er möchte das unheimliche Gefühl überwinden, das sie als ehemalige Juden seiner Person und Verkündigung gegenüber haben könnten, als sei er ein pietätloser Renegat, der in frivoler Weise die heiligsten Güter seines Volkes hinter sich geworfen, die Zukunft seines

1. „Während in den Großstädten des Ostens, z. B. Alexandria, nach den Grundsätzen des orientalisch-despotischen Regimes die Nationalitäten, und so insbesondere die starken Judenschaften, einheitlich zusammengefaßt waren unter einer der Zentralregierung verantwortlichen geistlich-weltlichen Spitze, bestand die römische Polizei auf Dezentralisation: nach römischem Vereinsrecht durften die verschiedenen, wohl aus getrennter Zuwanderung entstandenen Synagogen keine Einheit bilden. So standen denn die Synagogen der Augustesier, der Agrippesier, der Volumner, der Campesier, der Liburesier neben einander, und, wieder von ihnen getrennt, die offenbar noch stärker nationalistischen Synagogen der Ebräer und zum Ölbaum. Jede von diesen konnte für das Christentum Anknüpfungspunkt werden, und so mochten ebensoviele und noch mehr christliche Vereine mit teilweise recht verschiedener Färbung entstehen: das römische Vereinsgesetz sorgte dafür, daß diese sich nicht alsbald zusammenfanden. Ob die späteren tituli der römischen Kirche, ob die verschiedenen, um die Stadt gelagerten Begräbnisplätze mit dieser ursprünglichen Vielheit von Hausgemeinden zusammenhängen, wage ich nicht zu sagen" (v. Dobschütz, Deutsch-Evangelisch 1912, S. 398).

Volkes treulos preisgegeben habe (3, 1 ff.; 9, 1 – 5. 6; 10, 1 f.; 11, 1. 11. 25 ff.) und dadurch den Übermut der Heidenchristen nähre (11, 13 – 24; 15, 7 – 12); er verkündige eine Botschaft, die geradewegs zur Zuchtlosigkeit führe (6, 1 f. 15), er rede lästerliche Worte gegen das Gesetz (7, 7). Das sind die bekannten jüdischen Anklagen gegen ihn, die wir noch Apg. 21, 22 vernehmen. Gegen sie will er seine Person und sein Evangelium verteidigen. Dabei braucht er keineswegs nur an das Mißtrauen der Judenchristen in Rom zu denken, er hat ein viel allgemeineres, unbestimmteres jüdisches Publikum vor Augen. Denn der Römer-Brief ist nicht blos ein Brief oder eine Gelegenheitsschrift, aus konkretem Anlaß entstanden, wie etwa der 1. Korinther-Brief; er ist vielmehr (wenigstens 1, 18 – 11, 36) eine literarische Gesamtdarstellung seines Evangeliums unter dem antijüdischen Gesichtspunkt, die ihren Zweck in sich selber trägt, und auch unabhängig von dem besonderen Anlaß ihrer Entstehung gelesen werden soll. Daß sie gerade an die römischen Christen gerichtet wurde, ist verhältnismäßig zufällig; es wäre geradeso möglich gewesen, daß Paulus dies Werk der korinthischen Gemeinde als eine Art Testament hinterlassen hätte, aus dem sie Waffen für die Auseinandersetzung mit der Synagoge entnehmen konnte. Und es ist noch nicht ausgemacht, ob der Haupt-Körper des Briefes, die ersten elf oder vierzehn Kapitel, nicht von vorn herein in mehreren Exemplaren ausgefertigt worden sind, zum Zweck der Verteilung an andre Gemeinden[1]. Jedenfalls muß man bei diesem Briefe auch das eigene persönliche Bedürfnis des Verfassers mit in Anschlag bringen, sich einmal vollständig und systematisch auszusprechen und die Fülle einzelner Gedanken, wie er sie so oft in der Predigt und Debatte vorgebracht hat, schriftstellerisch zu einer einheitlichen Darstellung zu organisieren. Auch in andern Partieen seiner Briefe (z. B. 1. Kor. 13 oder 15) hat man den Eindruck, daß Paulus weit über den einzelnen Anlaß hinaus seinem künstlerischen oder systematischen Schaffens-Triebe gefolgt ist; hier liegen Ansätze zu „literarischer" Darstellung vor, die man nicht deswegen verkennen darf, weil nun einmal die Form des „Briefes" die dem Missionar gewohnte und gemäße war. Den Römer-Brief jedenfalls verkennt man, wenn man dies persönlich-schriftstellerische Element in ihm übersieht; das Judentum, mit dem er sich auseinandersetzt, ist nicht nur außer ihm zu suchen, sondern nicht zum geringsten Teil in seinem eignen Innern. Es ist auch seine eigne Vergangenheit, sein jüdisches Gewissen, auf dessen Einwendungen er antwortet. Der Römer-Brief ist z. T. mehr ein großartiger Monolog als ein Brief. Aus diesen Gründen ist er weit weniger als z. B. die Korinther-Briefe oder gar als der Galater-Brief als ein dramatischer Hebel in seinem eigenen Lebensgange zu würdigen, sondern mehr als ein Querdurchschnitt durch sein Geistesleben, der an sich auch in einem anderen Lebensmoment hätte entstehen können. Nur insofern war der letzte korinthische Aufenthalt der Abfassung günstig, als er damals über eine gewisse innere Ruhe und Sammlung verfügt haben muß, und weil er an einem Lebensabschnitte stand, der zur Selbstbesinnung und Klärung, zum Ziehen einer Schluß-Bilanz seines bisherigen Wirkens auffordern mußte.

1. Auf diese Vermutung führt die Erscheinung, daß in einigen Texten die spezielle Adresse „in Rom" (1, 7. 15) fehlt, sowie die Textüberlieferung der Kap. 15. 16.

Sammlung gehörte in der Tat dazu, eine so weitgespannte Komposition zu entwerfen und – trotz aller Verlockung zu Seitenwegen – im großen und ganzen konsequent durchzuführen, wie es die ersten 8 Kapitel sind. Das sogen. „Thema" des Römer-Briefs: „das Evangelium ein gewaltiges Mittel Gottes zum Heil für jeden Glaubenden" – wird fest im Auge behalten, obwohl zunächst in einem mächtigen negativen Unterbau (1, 18 – 3, 20) gezeigt wird, wie hoffnungslos es für die Menschheit ohne das Evangelium bestellt wäre. Hierbei ist 1, 18 – 2, 10 der Blick im Wesentlichen auf das Heidentum gerichtet[1] – ein Stück konzentrierter Buß- und Gerichtspredigt –, während mit 2, 10 f. die scharfe Wendung gegen das Judentum erfolgt, die 2, 12 – 3, 20 vorherrscht. Auch hier haben wir Nachklänge der Synagogenpredigt des Apostels vor uns, aber die ungemeine Lebhaftigkeit des Schriftstellers läßt erkennen, wie wichtig ihm der Gedanke ist, daß auch das Judentum ohne das Evangelium dem Zorne Gottes verfallen wäre; er fühlt, wie unerhört diese Ausführungen einem jüdischen Gemüt erscheinen müssen, und schon hier kündigt sich (3, 1 – 8) jene Fürsprache für sein Volk an, der er in Kap. 9 – 11 eine besondere Darstellung widmen wird. In der gedrungenen Darstellung der Summa seines Evangeliums (3, 21 – 31) ist überall die Rücksicht auf jüdische Einwendungen zu verspüren; dadurch wird der Abschnitt so überladen, daß er sie alle von vornherein abschneiden will[2]. Diesem Zweck dient auch der ausführliche Schriftbeweis des 4. Kapitels. Mit Kap. 5 erst ist die Höhe erreicht, auf der er in freiem Ausströmenlassen der Empfindung seine Zuversicht ausspricht, daß auf dem Boden seines Evangeliums das Heil nun auch wirklich gewiß ist (5, 1 – 11); diesem Zwecke dient auch der ganz rabbinische Abschnitt über Adam und Christus: wie Adam den Tod über „die Unzähligen" gebracht hat, so gewiß erwirkt Christus den Unzähligen das Leben. – Hat Paulus schon 2, 13 – 16; 3, 21 („ganz ohne Gesetz") das Gesetz aus dem Heilsprozeß völlig ausgeschaltet, so wirft er mit 5, 20 f. ein neues, jüdische Gemüter herausforderndes Paradoxon in die Debatte: das Gesetz nur eine Episode zwischen Adam und Christus, zur ungeheuren Steigerung der Sünde (schon 3, 20), und damit ist die Frage aufgerollt, die ihm (vgl. schon 3, 8) von jüdischer Seite entgegengehalten wird: Ist denn nicht das Evangelium von der Gnade ein Freibrief, ja geradezu eine Aufforderung zur Sünde, ist nicht Paulus der Vertreter der antinomistischen Zuchtlosigkeit? Ihrer Beantwortung ist der zweite große Abschnitt des lehrhaften Hauptteils gewidmet (von 6, 1 an). War im ersten Abschnitt gezeigt, daß nur auf dem Wege seines Evangeliums die Versöhnung mit Gott, die Rechtfertigung im Gericht zu erlangen sei (antipharisäische Fragestellung), so zeigt der zweite[3], daß in Christus die Erlösung von der Macht der Sünde gegeben ist, und daß der

1. In SchrNT. I² z. 2, 1 – 11 wird dieser Abschnitt schon auf das Judentum bezogen.

2. 3, 21 b: bezeugt vom Gesetz und den Propheten.
3, 22 c: denn es gibt da keinen Unterschied.
3, 25 f.: der Erweis der Gerechtigkeit Gottes; zugleich gerecht und gerechtmachend . .

3. In ihm kommt das Wort „Glaube" außer 6, 8 überhaupt nicht, und die „Rechtfertigung" erst am Schlusse (8, 30. 33) wieder vor – sehr bezeichnend.

mit Christus durch die Taufe Verbundene über Sünde, Fleisch und Gesetz weit hinausgehoben ist. Die scharfen Worte gegen das Gesetz, die hier (6, 14; 7, 1–6) fallen, werden in dem Abschnitt (7, 7–8, 3) teils gemildert teils erklärt, indem die zur Sünde reizende und der Macht der Sünde gegenüber schwächliche Rolle des Gesetzes im Leben des Einzelnen aufs Ergreifendste geschildert wird – dies alles wieder berechnet auf die Einwände des jüdischen Gemüts. Es überwiegt aber hier die enthusiastische Verkündigung des neuen Lebens, das für den Getauften nicht nur selbstverständliche Pflicht (Kap. 6), sondern durch die Hilfe des Geistes auch eine Möglichkeit und Wirklichkeit geworden ist (8, 2. 4–30), ein neues „Leben", nicht nur im ethischen sondern auch im Sinne der Unsterblichkeit und Verklärung, wobei Imperative (8, 12f.) mit Verheißungen und Bekenntnissen abwechseln, bis der grandiose Schluß (8, 31–39) noch einmal der Hoffnung auf das gewisse und unentreißbare Heil einen überwältigenden Ausdruck gibt.

Für die Stimmung des Paulus in dieser Zeit ist es bezeichnend, daß er der Frage nach dem Schicksal Israels in Gegenwart und Zukunft einen eigenen Abschnitt widmet (Kap. 9–11), der weder nach vorwärts noch nach rückwärts mit seiner Umgebung verbunden ist. So gewiß kein Anlaß besteht, ihn vom Römer-Brief zu trennen, so muß man ihn doch als einen in der Form selbständigen Traktat auffassen, der die 3, 1–8 präludierend angeschlagenen Gedanken ausführt. Ja, so sehr scheint Paulus jenen Abschnitt als Ausgangspunkt zu nehmen, daß er es unterläßt, am Anfange von Kap. 9 sein Thema neu aufzustellen; erst im Verlauf der Kapitel merken wir, um was es sich handelt. An dem ganzen Abschnitt fällt die tiefe Bewegung auf, mit der Paulus seine Teilnahme am Geschick seines Volkes beteuert (9, 1ff.; 10, 1f.; 11, 1. 14), als ob er Grund hätte, sich gegen den Vorwurf treuloser Abtrünnigkeit zu wehren; im Gegensatz zu so scharfen Worten wie 1. Thess. 2, 15f. beobachten wir das Bestreben, die Schuld Israels, die ja nicht geleugnet wird, als einen beklagenswerten Irrweg zu betrachten: „sie haben Eifer um Gott, aber verständnislos!" (10, 3). Und, wie er schon 3, 3 und 11, 17 in starker rednerischer Verkleinerung nur von dem Unglauben „Einiger" redet, obwohl er doch andrerseits zugeben muß, daß nur eine „Auswahl" das Heil erlangt hat (11, 7), so ist es ihm darum zu tun, hochmütiger Verachtung vonseiten der Heidenchristen zu steuern (11, 13–24). Es ist, als hätte Paulus in Korinth Anlaß dazu gehabt, die Unverbrüchlichkeit der Verheißungen und Gnaden Gottes gegen Israel sich aufs neue klar zu machen (3, 2; 9, 4f.; 11, 1. 12b. 15f. 23f. 29) und nach einer Erklärung für die ihm so schmerzliche Entwicklung der Dinge zu suchen. Der Streit mit den Judaisten mag ihn dahin geführt haben, sich auf seine Liebe und seine Hoffnung für Israel zu besinnen. Die Art und Weise freilich, wie er diese Dinge zu begreifen sucht, zeigt recht deutlich, wie schwer es ihm fällt, denn er bietet eine ganze Reihe von Lösungen, die einander z. T. widersprechen. Einerseits ist es die verkehrte Auffassung Israels von der Gerechtigkeit, die dazu führte, daß es sich dem Evangelium vom Glauben nicht gebeugt hat (9, 30–10, 13) und insofern ist es selbst schuldig (10, 14–21); aber andrerseits haben die Juden unter dem Einfluß göttlicher Verstockung gehandelt (11, 8–10). Einerseits hat Gott von Anfang an nur einem Teil des Volkes die Verheißung

gegeben (9, 6–13; 25–29); andrerseits aber hat er doch ganz Israel das Heil zugedacht (11, 25–29). Die letzte Lösung aller Schwierigkeiten bietet der Gedanke, daß Gott nur auf Zeit den größten Teil des Volkes vom Heil ausgeschlossen hat, um für die Gewinnung der Heiden Raum zu schaffen (11, 11f. 15. 17. 25). So schlägt überall, auch schon vor der entscheidenden Offenbarung 11, 25, nämlich 11, 12. 15. 16. 23f., die Hoffnung auf die endliche Rettung Israels immer wieder durch. Diese Haltung des Paulus zeigt deutlich, daß ihm, wenigstens zu dieser Zeit, die völlige Abkehr von seinem Volke innerlich unmöglich war; auch hier klingt noch das Gefühl, ihm zum Missionsdienste verpflichtet zu sein, deutlich durch (11, 14 vgl. 1. Kor. 9, 20).

So sind die ganzen 11 Kapitel (auch noch 15, 7–13) ganz erfüllt von dem Gedanken an das Judentum. Wir können die Anlässe und tieferen Gründe hierfür nicht deutlich erkennen. Es ist aber doch sehr bedeutsam, daß er diese Gedanken niedergeschrieben hat gerade in der Zeit, als er mit unverkennbarer Sorge (15, 30ff.) an seine Rückkehr nach Jerusalem dachte. Es ist, als ob er im Vorgefühl der von den Juden zu befürchtenden Feindschaft sich selbst sein gutes Gewissen seinem Volke gegenüber bezeugen wollte. Daß er dies mit Rücksicht auf Zustände in der römischen Gemeinde nötig gehabt hätte, ist nicht zu erkennen. Denn auch die Ermahnungen an die Heidenchristen (11, 13–24. 25; 15, 7–12) sind so allgemein gehalten, daß sie an jede Gemeinde gerichtet sein könnten; sie sind ebenso wie der Appell an den „Menschen" (2, 1), den „Juden" (2, 17), rednerische Apostrophe (wie das „Ich" in Kap. 7 rednerische Individualisierung) – ohne, daß der Verfasser eine bestimmtere Adresse im Auge hätte – er denkt an das Heidenchristentum überhaupt.

Anders scheint es zu stehen mit dem ermahnenden Teil 12, 1–15, 6. Paulus redet „jeden, der unter euch ist" an (12, 3); er erörtert, namentlich in Kap. 14, so konkrete ethische und praktische Probleme, daß man meint, er müsse einen ganz bestimmten Leserkreis vor Augen haben, dessen Verhältnisse er genau kennt. Aber eben darum – weil er doch der römischen Gemeinde im übrigen fremd ist – hat sich vielfach der Zweifel erhoben, ob dieser Abschnitt (12, 1–15, 6), der nach rückwärts (12, 1), wie nach vorwärts (15, 7) nur sehr lose mit seiner Umgebung zusammenhängt, wirklich ein Stück des Briefes 1, 1–11, 36; 15, 7–33 sein könne. Bald hat man die Hypothese aufgestellt, daß der „paränetische" Teil einem zweiten, späteren Römer-Brief angehöre, der nach dem ersten römischen Aufenthalt geschrieben sei, oder daß er das Haupt-Stück eines Epheser-Briefes sei, zu dem auch jener Empfehlungsbrief für die Phoebe 16, 1–20 gehöre. Wie es mit diesen einstweilen noch nicht spruchreifen Vermutungen stehen möge – wichtiger ist für uns die Beobachtung, daß die außerordentlich verschiedenen Gegenstände, die in Kap. 12, 1–15, 6 behandelt werden, doch zusammengehalten werden durch die Absicht, eine bestimmte Richtung in der Gemeinde, wenn auch nicht zu bekämpfen so doch zu mäßigen oder zu warnen. Kap. 14 wendet sich an zwei Parteien, die „Starken" und die „Schwachen" im Glauben, mahnt zu gegenseitigem Verständnis, zum einander Tragen, aber es überwiegt doch der Appell an die Starken, auf die Schwachen liebevolle Rücksicht zu nehmen (15, 1f.). Und so scheinen auch die zahlreichen Einzelermahnungen des 12. und des 13. Kapitels eingestellt auf diejenigen, die „zu hoch

hinauswollen über Gebühr" (12, 3), die „sich selbst für klug halten" (12, 16); was das für eine Richtung ist, können wir sehr schwer erkennen: die Zeichnung ist unscharf und die Farben sind blaß. Es werden ähnliche Strömungen sein, wie sie 1. Kor. 4, 6–8; 8, 1–13; 10, 23–33 bekämpft werden, womit nicht gesagt sein soll, daß es sich um das Essen von Götzenopferfleisch handelt. Es herrscht, wie mir scheint, die Absicht vor, ganz im allgemeinen gewisse übergeistige, von der neuen Erkenntnis und Freiheit berauschte, zu verletzender Rücksichtslosigkeit neigende Stimmungen, wie sie überall auf Grund des paulinischen Evangeliums leicht auftreten konnten, zurückzudrängen, das rechte Gleichgewicht zwischen Freiheit und Liebe, Erkenntnis und Rücksichtnahme herzustellen, auch etwaige enthusiastische Herausforderungen und Unbotmäßigkeiten gegenüber der heidnischen Umgebung im Keime zu ersticken. Kurz – die Paränese dieser Kapitel entbehrt jener konkreten Aktualität, die den entsprechenden Teilen etwa des 1. Korinther-Briefs innewohnt; sie nehmen an dem unpersönlich-allgemeinen Charakter der ersten 11 Kapitel teil, und darum gehören sie sachlich zum Römer-Brief, auch wenn sie historisch von ihm zu trennen wären. Literarisch betrachtet haben sie, trotz des „ihr", weniger Brief-Charakter als ähnliche Stücke der andern Briefe. Kap. 12 könnte man für eine Predigt halten: „Ermahnungsrede" (*λόγος παρακλήσεως*) wäre der rechte Titel dafür. Im ganzen ist dieser Teil, namentlich Kap. 12 von einer so goldenen Abgeklärtheit und Reife, daß man annehmen muß, er sei in glücklichen, ganz gesammelten, ganz von Empfindung und Mitteilungsdrang erfüllten Stunden entstanden. Insofern paßt auch er in diese Zeit.

Als Gesamt-Konzeption ist der Römer-Brief das bedeutendste Werk des Apostels; hier erhebt er sich über die zwanglose und geistvolle Selbstdarstellung der Persönlichkeit, die in den andern Briefen vorherrscht, zur bewußten, planvollen geistigen Schöpfung.

16. Die Reise nach Jerusalem sollte ursprünglich zur See erfolgen, Paulus wurde aber andern Sinnes, weil ihn die Juden, als er sich nach Syrien einschiffen wollte, mit einem Anschlag bedrohten (Apg. 20, 3)[1], und schlug den Weg über Mazedonien ein. Der folgende Reisebericht ist sehr genau in der Angabe der einzelnen Stationen und der dazwischen liegenden Reisedauer; auch wenn das „Wir" nicht vorkäme, würden wir ihn auf ein Mitglied der Reisegesellschaft zurückführen müssen. Aufenthalt wird nur gemacht: in Philippi[2], wo Paulus mit dem Erzähler die Osterzeit verbringt, während die andere Gesellschaft vorausreist nach Troas; dort ist wieder eine Woche Aufenthalt; der Erzähler füllt den Raum aus durch die anmutige Erzählung von Eutychos, der bei der Predigt des Apostels einschlief und aus dem Fenster fiel. Wieder trennt sich Paulus auf der Strecke von Troas nach Assos von seinen Gefährten und geht zu Fuß. Ephesus wird vermieden, weil keine Zeit mehr zu verlieren war, wenn man zu Pfingsten noch in Jerusalem eintreffen wollte (20, 16)[3]. Dagegen

1. Man muß annehmen, daß etwa der Versuch gemacht wurde, die Schiffsmannschaft zu bestechen oder Mörder mit einzuschiffen.

2. Die Reise von Korinth nach Philippi ist ausgefallen.

3. Die Vermeidung von Ephesus ist auffallend, obwohl verständlich. Bei einer Rückkehr nach Ephesus hätte sich Paulus nicht so schnell losmachen können; vielleicht muß

bestellt sich Paulus die „Ältesten" der epheſinischen Gemeinde nach Milet, um von ihnen Abschied zu nehmen. Dies ist eine Gelegenheit für den Verfasser, den Apostel in feierlicher Weise von seiner Missionsarbeit Abschied nehmen zu lassen; indem er ihn auf sein Werk zurückblicken läßt, sagt er selber, wie er dieses auffaßt und aufgefaßt wissen will (vgl. SchrNT. zu Apg. 20, 17–38). Von dort geht es über Kos, Rhodos nach Patara; dort Schiffswechsel nach Tyrus, dort wieder eine Woche Aufenthalt; zu Schiff weiter nach Ptolemais und dann zu Fuß nach Caesarea, wo sie einige Tage bei Philippus, einem der Sieben[1], verweilten. Dort empfing Paulus (21, 10f.), wie auch schon vorher in Tyrus (21, 4), eine Warnung, nicht nach Jerusalem hinaufzuziehen, diesmal in bestimmter prophetischer Form: der jerusalemische Prophet Agabos[2] vollzog eine symbolisch-prophetische Handlung, indem er mit dem Gürtel des Paulus sich die Füße und dann die Hände band, um damit zu sagen: so werde Paulus in Jerusalem gebunden werden. Eine Todesweisſagung liegt darin nicht, und auch die Worte des Paulus, daß er bereit sei, sogar zu sterben in Jerusalem, sind nicht ex eventu nach dem Märtyrertod des Apostels formuliert, denn in Jerusalem ist ja Paulus nicht gestorben. Sie geben also wirklich die ahnungsschwere trübe Stimmung jener Tage wieder: Paulus weiß nicht bestimmt, was ihm begegnen wird (20, 22); daß er aber für den Namen des Herrn Jesus leiden muß, das fühlt er sicher; und trotzdem zieht er hinauf nach Jerusalem, weil ihn „der Geist treibt" (vgl. Apg. 19, 21; 16, 9f.; Gal. 2, 2). Dies wird gewiß seine Stimmung gewesen sein; sonst hätte er ja die Kollekte auch durch seine Genossen überbringen lassen können. Von der ganzen Kollekten-Angelegenheit erzählt nun der Verfasser der Apostelgeschichte außer einer Andeutung (24, 17) nichts, obwohl er 20, 4 das Geleit der Gemeinde-Vertreter aufzählt. Warum der Erzähler diesen äußeren Anlaß der Reise nicht genauer berichtet hat, bleibt unklar; vielleicht hat der Verfasser des Reiseberichtes ihn unerwähnt gelassen, weil er ihm, dem unmittelbar Beteiligten, zu selbstverständlich war[3].

In zwei Tagereisen kamen die Apostel nach Jerusalem. In dem folgenden Berichte versiegt einstweilen das „Wir", es kann aber kein Zweifel sein, daß unter der Decke der Redaktion die Quelle des Reiseberichts weiterfließt; freilich gilt es, sie durch vorsichtige Kritik aufzudecken.

---

man aber doch sagen, daß das Kommenlassen der Ältesten nach Milet eine größere Verzögerung war, als ein Berühren von Ephesus (Wendland, Literaturformen S. 334); das Übergehen von Ephesus macht einen etwas künstlichen Eindruck. Entweder durfte Paulus sich dort überhaupt nicht mehr sehen lassen oder unsre Vermutung S. 244, Anm. 2 tritt in Kraft, daß er in Wahrheit einen kurzen Inkognito-Besuch in Ephesus gemacht hat (19, 23–20, 1a), den der Herausgeber an einen früheren Platz geschoben hat; dafür hätte er die Szene in Milet als Ersatz gegeben.

1. S. S. 121, wo die Möglichkeit erwogen ist, daß er auch zu den „Zwölfen" gehörte.

2. Vielleicht war es ursprünglich eine Tochter des Philippus; die Einführung des Agabos, als sei er dem Leser noch nicht bekannt (21, 10), die mit 11, 28 parallele Ausdrucksweise sind sehr auffallend.

3. Es ist aber auch denkbar, daß der Herausgeber die ganze Angelegenheit verschwiegen hat, weil solche Geldsammlungen politisch Verdacht erregen konnten, und weil es ihm darum zu tun war, die Ungefährlichkeit der neuen Religion und ihren Anspruch auf die Rechte einer religio licita darzulegen.

17. Seit wir mit dem Erlaß des Apostels die Urgemeinde aus den Augen verloren haben, hat Petrus, wie es scheint, die Stadt verlassen; von ihm ist nicht mehr die Rede; auch nicht von Johannes und den andern Zwölf; hier fehlt diese Kategorie gänzlich; statt deren sind die „Ältesten" genannt. Jakobus, der Bruder des Herrn, ist der unbestrittene Führer der Gemeinde. Nach der ersten freudigen Begrüßung durch die Brüder (21, 17) findet am folgenden Tage eine Verhandlung mit Jakobus und den Presbytern statt, natürlich — was die Apostelgeschichte nicht erzählt — um die Kollekte abzuliefern (vgl. 11, 30 u. S. 52) und sich für die heidenchristlichen Gemeinden eine die Boten entlastende Empfangsbescheinigung ausstellen zu lassen. Außerdem berichtet Paulus über seine Erfolge unter den Heiden (20, 19). Bei dieser Gelegenheit bringt nun Jakobus seine Bedenken gegen den Aufenthalt des Paulus in Jerusalem zum Ausdruck. Nach dem vorliegenden Texte meint er, daß die Myriaden gläubiger und gesetzestreuer Judenchristen an der Anwesenheit des Paulus Anstoß nehmen werden, wenn sie sie erst erfahren (20, 20). Gegen diesen Text spricht aber, daß nach 20, 17 die Ankunft des Paulus der Gemeinde bereits bekannt ist, sie braucht also garnicht erst bekannt zu werden; ferner ist die Angabe von Myriaden gläubiger Judenchristen maßlos übertrieben. Alles ist in Ordnung, wenn man die Worte „gläubig geworden" (*τῶν πεπιστευκότων*) als einen Zusatz streicht;[1] dann ist es die Furcht vor den zahllosen zum Feste versammelten Juden, die den Jakobus bewegt. Es sind die gesetzestreuen Juden der Diaspora, die von Paulus gehört haben, daß er die Juden unter den Heiden aller Orten bereden wolle von Moses abzufallen, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden und nicht mehr in den väterlichen Sitten zu wandeln (21, 21). „Das ergibt eine bestimmte Situation: in Jerusalem wird ein großes Fest gefeiert; viele Pilger sind zusammengeströmt, und die Christen in Jerusalem fürchten ihren Fanatismus: nicht nur muhammedanische, sondern auch christliche Pilger neigen noch jetzt zu Gewalttaten gegen Ungläubige" (E. Schwartz). Jakobus gibt also hier derselben Stimmung Ausdruck, die dem Aposteldekret zu Grunde liegt: er will vermeiden, daß die Juden an der christlichen Bewegung Anstoß nehmen um etwaiger radikaler Erscheinungen willen, die in ihrem Gefolge auftreten oder auftreten könnten, nicht nur um sie von dem Übertritt abzuschrecken, sondern auch um nicht ihren Haß und ihre Verfolgung auf die Gemeinde zu ziehen; ihm liegt alles an dem guten Einvernehmen mit seinen Volksgenossen. Dies stimmt zu der von Hegesippus (bei Euseb. K. G. 2, 23) erhaltenen Nachricht, daß Jakobus von den Juden den Beinamen „der Gerechte" erhalten habe.

Wichtig ist, daß Jakobus selber von der Haltlosigkeit jener Verleumdungen überzeugt ist („alle werden erkennen, daß es nichts ist mit den Dingen, die sie über dich gehört haben" 21, 24). In der Tat waren diese Gerüchte eine unwahre Verzerrung der Lehre von der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen; es hat Paulus durchaus fern gelegen, die Juden von ihrer Gesetzestreue abwendig zu machen, wenn er ihnen auch wohl nicht verhehlt hat, daß das Heil damit nicht zu erwerben sei. Stärkeren Zweifel muß man schon gegen die Fortsetzung der

1. So mit Recht Ed. Schwartz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1907, S. 289 f.

Worte des Jakobus haben: „daß du selber in der Beachtung des Gesetzes wandelst". Dem Sinne der Erzählung nach wird dies als ganz selbstverständlich betrachtet; es ist derselbe Gedanke, der später in den Verteidigungs-Reden des Paulus immer wiederkehrt[1], und der dem Verfasser der Apostelgeschichte sehr wichtig ist; er will den Paulus als einen völlig korrekten Juden, das Christentum als die legitime Fortsetzung und Erfüllung des wahren Judentums hinstellen. So besteht der Verdacht, daß er hier den Paulus gesetzestreuer hingestellt habe, als er wirklich war. In Wahrheit wissen wir überhaupt nicht, wie weit Paulus sich nach seiner Bekehrung noch an die Bräuche seiner Väter gehalten hat. So klar er sich darüber war, daß diese Dinge für das Heil keine grundlegende Bedeutung haben und darum den Heiden nicht auferlegt werden dürfen, so möglich ist doch, daß er aus Gewohnheit oder Pietät oder aus Rücksicht auf seine jüdische und judenchristliche Umgebung oder aus innerlichem Bedürfnis manches oder vieles weiter geübt hat von dem, was ihm von Kind an geläufig war. Wer regelmäßig in der Synagoge verkehrte und in jüdischen Häusern zu Gaste war, konnte eine Reihe von Gebräuchen garnicht umgehen, ohne sich von vornherein unmöglich zu machen. Eine Notiz, wie jene über das Gelübde des Paulus (Apg. 18, 18), so viel Rätsel sie uns aufgibt, wirft doch ein überraschendes Schlaglicht. Wir müssen hier sehr vorsichtig urteilen und dürfen vor allem nicht mit der Vorstellung eines konsequent-liberalen und aufgeklärten Theologen an Paulus herantreten. Was ihm innerlich möglich war oder nicht, das können wir von unserem Standpunkt aus sehr schwer sagen; echter geschichtlicher Sinn wird sich hier bescheiden; eine so vielseitige und bewegliche Natur wie Paulus konnte manches vereinigen, was uns unvereinbar erscheint. Mag also auch die Formulierung der Worte des Jakobus zu weit gehen; wir haben keinen Anlaß, den Vorschlag, den er dem Paulus macht, zu bezweifeln.

Dieser geht dahin, er solle jenen vier Männern, die ein Nasiräats-Gelübde hatten, die Kosten bezahlen, die mit der Darbringung der Opfer (21, 26) für jeden Einzelnen verbunden waren. Diese waren nicht unerheblich, und aus dem Vorschlag geht hervor, daß sie selber nicht im Stande waren, sie zu bezahlen — es waren eben „Arme" von den Heiligen in Jerusalem, Mitglieder der verarmten Gemeinde. Die Tragung der Kosten für solche arme Nasiräer galt auch sonst für ein gutes Werk; so wird von Agrippa I. erzählt, daß er, um seine Frömmigkeit zu beweisen, „eine Menge Nasiräer veranlaßte, sich scheeren zu lassen" (Jos. ant. XIX, 6, 1 § 294). Paulus vergab sich nicht nur nichts, wenn er dies tat — vielmehr lag eben dies im Sinne seiner gegenwärtigen Aufgabe, denn er hat natürlich die Summe, die dazu nötig war, aus den Kollektengeldern hergegeben, er hat damit eine Unterstützung der armen Brüder in Jerusalem geleistet[2]. Ferner soll er die Männer „zu sich nehmen und sich mit ihnen heiligen" — was das heißt, wissen wir nicht, aber der Sinn ist wohl, daß er mit ihnen in den Tempel ging und dort ansagte, wann die „Tage der Heiligung abgelaufen sein sollten" und bis zu welchem Termine die Opfer für

1. 22, 3. 12; 23, 1. 6; 24, 14–16; 26, 4f.

2. Undenkbar wäre auch nicht, daß er aus eigenen Mitteln dazu beigesteuert hätte, aber es ist unwahrscheinlich, da er sich doch seinen Lebensunterhalt mühsam erwerben mußte und schwerlich nach der langen Reise noch über so viel Geld verfügt hat.

jeden Einzelnen dargebracht werden sollten. Während dieser Opferzeit, die nach 21, 27 sieben Tage gedauert haben muß, erschien er regelmäßig im Tempel mit ihnen; zu diesem Zwecke mußte er sich der nötigen Weihe unterziehen, insbesondere sich von Wein enthalten und kein Scheermesser an sein Haupt kommen lassen[1]. Dem allen hat sich Paulus unterzogen, wie die Apostelgeschichte sagt, und wir haben keinen Anlaß, daran zu zweifeln. Wenn er es getan hat, nicht um der frommen Brüder sondern um der Juden willen, so ist das noch nicht annähernd ein so heikles Zugeständnis, wie die Beschneidung des Timotheus oder gar des Titus. Auch ihm mußte um seines Werkes willen daran liegen, die über ihn verbreiteten Gerüchte Lügen zu strafen; und was er hier tat, war weder eine Verleugnung seiner religiösen Grundsätze noch eine Beugung unter den Willen andrer, sondern ein gutes, frommes Werk, das auch ohne den demonstrativen Nebenzweck ihm wohl angestanden hätte.

Jedenfalls kann nicht geleugnet werden, daß Paulus in jenen Tagen den Tempel besucht hat, denn dies war der Anlaß zu den folgenden Ereignissen. „Juden aus Asien", die ihn in Ephesus kennen gelernt hatten, sahen ihn dort, und da sie ihn vorher in der Stadt mit dem Epheser Trophimos gesehen hatten, so glaubten sie, er habe ihn in den innern Vorhof mit genommen, dessen Betreten jedem Nichtjuden bei Todesstrafe verboten war[2]. Es ist ohne weiteres selbstverständlich, daß Paulus dies nicht getan hat; es wäre eine Provokation schlimmster Art gewesen. Das Gerücht war mit einem Mal da, wie eben solche Gerüchte in erregten Volksmengen entstehen, und damit war ein erwünschter Anlaß gefunden, den verhaßten Abtrünnigen zu beseitigen: „sie legten Hand an ihn und schrieen: Ihr Männer von Israel, zu Hilfe! Das ist der Mensch, der überall vor allen Leuten wider das Volk und das Gesetz und diese heilige Stätte predigt. Nun hat er auch noch Griechen in den Tempel genommen und diese heilige Stätte entweiht". Das Volk lief zusammen, sie faßten Paulus an und schleppten ihn zum Tempel hinaus, worauf sogleich die Tore des innern Vorhofs geschlossen wurden — damit an heiliger Stätte kein Blut vergossen werden könne. Man war im Begriff, den Apostel zu lynchen, da „flog zum Tribunen der Kohorte", die auf der Burg Antonia stationiert war, „die Meldung herauf, ganz Jerusalem sei in Aufruhr. Der raffte sogleich Soldaten und Hauptleute zusammen und lief zu ihnen hinab"; sofort hörte man auf, den Paulus zu schlagen, der Tribun ließ ihn fesseln und da er in dem Tumult nichts Näheres feststellen konnte, ließ er ihn in die Kaserne der Burg Antonia hinaufbringen. „Als er auf der Treppe war, mußten ihn die Soldaten wegen des Ansturms der Menge tragen. Denn die Volksmenge drängte nach und schrie". Der Vorgang ist vortrefflich, mit größter Anschaulichkeit erzählt; er könnte ganz ähnlich noch heute in Jerusalem sich abspielen. Wie heut die türkischen Soldaten in der Grabeskirche und auf dem Tempelplatz die Ordnung aufrecht erhalten und gelegentlich wohl einen „Ungläubigen" gegen die Fäuste und Knüttel der Mönche oder der Derwische

1. 4. Mose 6, 1–21.

2. Noch ist im Museum von Konstantinopel die griechische Inschrift zu lesen (Dittenberger, Orientis graeci inscriptiones Nr. 598): „Kein Fremder (*μηδένα ἀλλογενῆ*) darf den Raum innerhalb der Schranke und Mauer, die um den Tempel ist, betreten; wer ergriffen wird, hat sich selbst die Todesstrafe zuzuschreiben".

in Schutz nehmen müssen, so war auch die Kohorte auf der Burg stationiert, um in solchen Fällen des Aufruhrs sofort einschreiten zu können. Der Erzähler weiß auf dem Tempelplatz Bescheid; er kennt auch die Treppen, die zur Burg hinaufführen. Daß der beinahe Getötete zunächst einmal verhaftet wird, ist ganz in der Ordnung; schon um weiteres Blutvergießen zu verhindern, darf es nicht zum Morde kommen, und man muß doch die Möglichkeit haben, festzustellen, um was es sich eigentlich handelte. Eine interessante zeitgeschichtliche Notiz wird hier eingeflochten: der Tribun wundert sich, daß Paulus Griechisch redet; er hat gemeint, er sei jener ägyptische Prophet, der vor kurzer Zeit aufgetreten war, und vom Ölberg aus mit seiner Rotte sich Jerusalems bemächtigen wollte, aber durch das energische Eingreifen des Statthalters Felix mit seinem Anhang geschlagen, selbst aber lebendig entkommen war[1]. Der Tribun läßt den Apostel also einstweilen in die Kaserne bringen und will ihn scharf befragen, muß nun aber mit Schrecken vernehmen, daß er einen römischen Bürger hat fesseln und beinahe geißeln lassen (22, 24, 28)[2]. Ein weitertrei-

1. Jos. b. j. II, 13, 5 § 261–263; ant. XX, 8, 6 § 169–172. So wahrscheinlich an sich die Annahme des Tribunen ist, so ist doch der Bericht über den Ägypter „der vor diesen Tagen die viertausend Mann Sikarier aufgewiegelt und in die Wüste geführt hat" natürlich die Arbeit des Schriftstellers, der dem Leser sagen will, wer jener Ägypter war. Daß er dabei von den Berichten des Josephus abhängig ist, scheint mir keinen Zweifel zu leiden; gerade die Abweichungen von Josephus zeigen es. Wenn er die von dem ägyptischen „Propheten" oder „Gaukler" verführte gläubige Menge mit den „Messerhelden" (Sikariern) gleichsetzt, so ist das die Folge oberflächlicher Lektüre des Josephus, der in den Felix-Kapiteln die Räuber und Mörder, die den Dolch im Gewande tragen (das sind die Sikarier ant. XX, 8, 10 § 186) und die Goeten (Zauberer, Gaukler, Verführer) neben einander behandelt. Daß die letzteren das Volk „in die Wüste führen", ist stehender Ausdruck von den Pseudopropheten (XX, § 167; b. j. II, § 259), der von Lukas auch auf den Ägypter übertragen wird, obwohl Josephus ihn von diesem gerade nicht braucht. Man sieht also, wie Lukas mit ungenauen Reminiscenzen arbeitet. – Auffallend ist das Erstaunen des Tribunen, daß der „Ägypter" griechisch rede. Wie soll er denn mit den Juden in Jerusalem geredet haben? Ägyptisch? Aramäisch? Griechisch war doch die einzige Möglichkeit. Auch in diesem Zuge ist nicht Erinnerung, sondern schriftstellerische Reflexion zu spüren.

2. Die Erzählung der Quelle geht nach 21, 36 erst 22, 23 weiter fort. Dazwischen ist die erste Verteidigungsrede des Paulus (vor dem Volk) eingelegt, die weiter nichts ist als eine ausführliche Erzählung seiner Bekehrung (22, 1–16) und einer uns unbekannten Vision in Jerusalem, durch die er zu den Heiden gesandt wird (22, 17–21); dagegen fehlt jede Verteidigung wegen des Verbrechens, das die Menge ihm zugetraut hatte. Ferner ist das Verhör vor dem Synedrium 22, 30–23, 10 als eine Zutat des Herausgebers zu streichen; „es ist undenkbar, daß ein römischer Offizier auf eigene Verantwortung einen römischen Bürger dem Verhör des jüdischen Rates unterworfen haben sollte, um herauszubekommen, weshalb die Juden auf diesen römischen Bürger erbittert waren" (E. Schwartz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1907, S. 288). Vor allem ist ganz unglaubwürdig, wie Paulus sich dadurch zu retten sucht, daß er die beiden Parteien des Synedriums mit der Auferstehungsfrage gegeneinander zu hetzen sucht, indem er sich als Pharisäer bekennt und dadurch die Gunst des pharisäischen Teils der Versammlung zu erringen sucht. Als ob es sich in der augenblicklichen Lage des Paulus überhaupt um die Auferstehungsfrage und nicht vielmehr um ein ganz bestimmtes Verbrechen gehandelt hätte, dessen er beschuldigt war. Und als ob die Pharisäer nicht längst über ihren früheren Parteigenossen orientiert gewesen wären. Es waltet hier wieder die ganz äußerliche Auffassung, daß die Pharisäer, weil ihre Schule „die Auferstehung der Toten" lehrt, dem Christentum günstig gewesen sein müssen, als ob nicht vielmehr gerade

bendes Moment kommt erst dadurch in die Erzählung, daß der Tribun durch den Neffen des Paulus erfährt (23, 16ff.), eine Anzahl fanatischer Juden hätten sich verschworen, ihn zu ermorden. Um den römischen Bürger dagegen zu schützen, schickte er ihn unter militärischer Begleitung nach Cäsarea zum Statthalter Felix (SchrNT. II², S. 644), der ihn bis zur Ankunft seiner Ankläger einstweilen im Prätorium des Herodes, wo er residierte, in Gewahrsam nahm[1]. Nach fünf Tagen erschien denn auch der Hoheprieſter Ananias[2] „mit einigen Ältesten" und einem Rhetor Tertyllos, den sie als Sachwalter (und Dolmetscher?) zur Unterstützung mitgenommen hatten. Von ihm wird eine ganz bestimmte Anklage gegen Paulus vorgebracht: er sei ein Aufrührer, der unter allen Juden auf dem Erdkreise Unruhen stifte, ferner sei er einer der Vertreter der Nazarener-Sekte, und schließlich habe er den Tempel zu entweihen versucht. In dieser oder ähnlicher Weise muß in der Tat die Anklage gelautet haben, die einen römischen Beamten zum Einschreiten veranlassen konnte[3]. Zu einem greifbaren Ergebnis hat aber die Anklage des Synedriums nicht geführt; Felix verschob seine Entscheidung (24, 22), und zwar so lange, bis er den Gefangenen seinem Nachfolger übergeben konnte. Diese außerordentliche Stockung in dem Prozeß des Paulus ist nicht nur neueren Kritikern sehr auffällig erschienen, sondern schon dem Verfasser der Apostelgeschichte, der nicht weniger als drei Gründe dafür anzugeben weiß. Um mit dem letzten zu beginnen (24, 27): er habe den Juden einen Gefallen erweisen wollen, um sie bei der Rechenschaft, die er nach seiner Abberufung über seine Amtsführung ablegen mußte, günstig zu stimmen; aber dies hat ihm (Jos. ant. XX, 8, 9 § 182) nichts genützt, da die Juden sich in Rom bitter über ihn beschwerten; und wenn er jene Absicht gehabt hätte, wäre es zweckmäßiger gewesen, den Gefangenen gleich abzuurteilen. Ein andrer

sie die gebornen Gegner des Christentums und des Paulus hätten sein müssen, als ob „die Auferstehung der Toten" überhaupt die spezifische Unterscheidungslehre des Christentums gewesen wäre! Diese Auffassung vom Christentum beweist wieder, daß der Verfasser der Apostelgeschichte dem eigentlichen Urchristentum schon fern steht, und daß er von den Parteiverhältnissen des Judentums nur eine ganz blasse, wahrscheinlich aus Josephus geschöpfte Vorstellung hat. — Die ganze Szene erinnert daran, wie Josephus (vita cp. 29 § 141—144) sich aus einer Lebensgefahr dadurch rettet, daß er durch eine Rede zwischen den beiden Parteien seiner Zuhörer einen Streit entfesselt (*γίνεται στάσις πρ. ἀλλήλους*) und dadurch entkommt. Vgl. auch § 141 „zu sterben, wenn es das Recht will, weigere ich mich nicht" mit Apg. 25, 11. — Die zweite Rettung des Paulus durch die Soldaten (23, 10) ist eine Doublette zu 21, 34ff. und der Plan der Verschwörer, den Paulus vor das Synedrium zu bringen, wird so erzählt, als ob er noch nicht vor dem Synedrium gestanden hätte. Der Bericht der Quelle, der 22, 29 abgebrochen ist, setzt sich 23, 11 fort.

1. Der Brief des Tribunen an den Felix ist eine freie Einlage des Autors; auch die starke militärische Bedeckung wird übertriebene Ausschmückung sein (vgl. E. Schwartz a. a. O. S. 291).

2. Über ihn berichtet Jos. ant. XX, 5, 2 § 103, daß er von Herodes von Chalkis eingesetzt, XX, 6, 2 § 131, daß er mit dem Vorgänger des Felix, Cumanus, nach Rom gesandt sei in der Streitsache zwischen Galiläern und Samaritanern. Am Anfang des jüdischen Krieges wurde er von den Aufständischen ermordet (bell. jud. II, 17, 9, § 441).

3. Trotzdem ist sowohl die rhetorische Rede des Tertyllos wie die nicht minder aufgeputzte des Paulus im großen und ganzen als Einlage des Verfassers zu betrachten; vgl. E. Schwartz, a. a. O. S. 292f. Insbesondere ist hier wieder zu bemerken, daß Paulus V. 14 auch „auf dem Wege, den sie eine Sekte nennen", nur dem Gotte der Väter diene und allem, was im Gesetz und Propheten steht, glaube; er bleibt also auch als Christ Jude.

Grund ist, daß er von Paulus Geld zu erpressen hoffte (24, 26); dies ist an sich glaublich, zumal da er gehört haben mochte, daß Paulus größere Summen nach Jerusalem mitgebracht habe und auf die Unterstützung der Brüder wohl rechnen durfte. Aber auch dieser Grund wird von dem Erzähler nur nebenbei genannt. Ausführlicher dagegen wird berichtet, daß Felix und seine jüdische Frau Drusilla[1] an dem „Wege", d. h. der Lehre des Paulus Interesse nahmen und daß er häufiger mit ihm verkehrte, ja sich sogar einmal von ihm eine Predigt halten ließ, die ihm freilich unheimlich genug war; eine ganz vereinzelte Lesart sagt, daß er ihn der Drusilla zuliebe in Gewahrsam behielt, als ob sie eine besondere Sympathie für den interessanten Gefangenen gehabt hätte. Diese Tatsache des häufigen Verkehrs wird in der Quelle erzählt worden sein[2], ebenso die andere, daß der Prokurator dem Apostel in seiner Haft Erleichterungen gewährte[3], und daß er ihm (den Besuch und) die Unterstützung durch seine Freunde gestattete; dies ist vom Standpunkt eben dieser Freunde aus erzählt und hebt sich von den Reflexionen des Herausgebers ab. Was an Motiven des Beamten dahinter steckt, werden wir nicht mehr feststellen können, die vielen Gründe des Schriftstellers zeigen nur, daß er nichts Wirkliches weiß. Aber klar ist doch wohl, daß Felix (ebenso wie sein Nachfolger) über die Rechtslage nicht ins Klare kommen konnte. Und diese war in der Tat nicht so einfach. Denn das einzige greifbare Verbrechen, dessen Paulus angeklagt und das von dem Prokurator mit dem Tode bestraft werden konnte, die Entweihung des Tempels, wurde von Paulus bestritten und war nicht zu erweisen. Daß er im Übrigen innerhalb Judäas gegen das Gesetz der Juden sich vergangen hatte, ging den Statthalter nichts an (vgl. Gallios Verhalten 18, 15). Es wäre also nur möglich gewesen, ihn als Unruhestifter und Aufrühler gegen die kaiserliche Gewalt zu strafen; aber die Beweise dafür waren schwer beizubringen. Wenn es sich nur um einen gewöhnlichen Provinzialen gehandelt hätte, würde Felix wohl kein Bedenken getragen haben; aber mit einem römischen Bürger mußte er, der Freigelassene (Tacitus, hist. 5, 9), vorsichtig verfahren. Man kann also das Zaudern des Statthalters wohl begreifen. Nach der herrschenden Auslegung hat diese Verschleppung des Prozesses aber volle zwei Jahre gedauert (24, 27), und das erscheint neueren Kritikern als eine gar zu lange Zeit; sie deuten die Worte „nachdem zwei Jahre vollgeworden waren" auf die Amtsdauer des Felix. Dieser wäre also nur zwei Jahre Prokurator von Judäa gewesen; seine Abberufung sei unbestimmte Zeit nach der Einlieferung des Paulus eingetreten. Wie man diese Auslegungsfrage, die für die Chronologie sehr wichtig ist, entscheiden möge[4]

1. Die er sich durch den Cyprischen Magier Atomos (s. S. 157) verschafft hatte (Jos. ant. XX, 7, 2 § 141 f.).

2. Sie stößt sich einigermaßen mit dem vorhergehenden ἅμα καὶ ἐλπίζων; deshalb ließ er den Gefangenen doch nicht öfter zu sich kommen? Die Formulierung des Inhalts der Predigt V. 25 „von Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und dem zukünftigen Gericht" ist mehr aus dem Geist des Redaktors als der Quelle gesagt (ihr gehört an die Inhaltsangabe περὶ τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως).

3. Es ist hier nicht angedeutet, daß die „Erleichterung" in der custodia libera bestand; Mommsen nimmt dies an (Zeitschr. f. neut. Wiss. 1901, S. 93 f.).

4. Die Deutung der zwei Jahre auf die Amtsdauer des Felix scheint mir jedenfalls nicht im Sinne des Verfassers der Apostelgeschichte zu sein. Der Ausdruck: „nachdem eine Zeit von zwei Jahren vollgeworden war" ist nur begründet, wenn entweder der Anfang

— jedenfalls hat Felix die Entscheidung seinem Nachfolger Porcius Festus überlassen.

Der neue Statthalter wird bei seinem Antrittsbesuch in Jerusalem von dem Synedrium um die besondere Gunst ersucht, daß er den Paulus sofort nach Jerusalem kommen lassen solle, damit dort der Prozeß entschieden werden könne[1]. Festus geht nicht darauf ein, da er schleunig wieder zurückreisen müsse; er fordert die Ankläger auf, mit ihm nach Cäsarea zu kommen. Dort findet sofort nach seiner Rückkehr Anklage und Verhör statt; wichtig ist die Zusammenfassung in der Rede des Paulus, er habe weder gegen den Tempel (d. i. die Anklage wegen Entweihung) noch gegen das Gesetz (d. i. die häufig hervorgehobene Anklage, er lehre die Juden den Abfall vom Gesetz und spreche lästerliche Worte gegen Gesetz und Tempel 21, 21. 28[2]) noch gegen den Kaiser (d. i. die Anklage auf Aufruhr 24, 5) sich vergangen. Ferner sagt er 25, 10: „Den Juden habe ich nichts Böses getan, wie du selbst besser weißt", die beiden ersten Anklagen scheiden also ganz aus; es kann sich nur um die dritte handeln. Aus diesem Grunde lehnt Paulus den Vorschlag ab, nach Jerusalem gebracht und dort unter dem Vorsitz des Festus abgeurteilt zu werden[3]. Es sollte nämlich eine Verhandlung stattfinden, wie die über Jesus, nur liegt hier der abweichende Fall vor, daß es sich um einen römischen Bürger handelt, wobei der Statthalter den ganzen Prozeß zu führen hatte[4]. Der Zusatz, daß Festus diesen Vorschlag gemacht habe, um den Juden eine Gunst zu erweisen, zeigt „eine zu Ungunsten des Beklagten

---

des betr. Zeitabschnitts markiert ist, oder wenn das, was in diesem Zeitraum geschah, als eine Sache, die ihrer Natur nach einmal eine Ende finden muß, vorher genannt ist. Von der Amtsführung des Felix kann man beides nicht sagen; weder ist ihr Beginn irgendwo markiert noch ihr Verlauf irgendwo angedeutet, so daß sie sozusagen die hier vorschwebende und sofort sich einstellende Hauptvorstellung wäre. Wohl aber ist die Haft des Paulus der Hauptbegriff; und der Verf., der V. 22 von „Aufschub", von „in Haft behalten", V. 25 von „Zeit und Gelegenheit" und von häufigen Zusammenkünften geredet hat, schließlich sich bemüht, zu erklären, warum Felix den Gefangenen weder abgeurteilt noch losgelassen hat, — kurz, dieser Verfasser hat der Vorstellung einer länger andauernden Sachlage so deutlich Ausdruck gegeben, daß man nicht umhin kann, die zwei Jahre eben auf diesen Zustand zu beziehen.

1. Der Redaktor verschlechtert den Bericht, indem er das überflüssige Motiv hinzufügt, sie hätten ihn unterwegs hinterlistig beseitigen wollen, was bei der selbstverständlichen militärischen Bedeckung wohl seine Schwierigkeiten gehabt hätte (25, 3).

2. E. Schwartz denkt an die Lästerung des Hohenpriesters 23, 3ff., die allzu sehr an Joh. 18, 22f. erinnert und auch ein zu spezielles und zu innerjüdisches Vergehen gegen das Gesetz wäre; sie steht in dem redaktionellen Abschnitt der Verhandlungen vor dem Synedrium und fällt mit diesem der Kritik anheim (S. 285, Anm. 2).

3. Gegen diesen Vorschlag des Festus hat E. Schwartz a. a. O. S. 295, Anm. 2 Bedenken geäußert, die ich nicht teilen kann. Insbesondere ist es eine falsche Alternative, daß es entweder heißen müsse ἐπ' ἐμοῦ oder in Jerusalem; das ἐπ' ἐμοῦ erklärt sich, auch wenn der Prozeß in Jerusalem stattfand, aus der Analogie des Prozesses Jesu.

4. „Wäre Paulus peregrinischen Rechts gewesen, so könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht, ähnlich .. wie bei dem Prozesse des Jesus, dabei die Munizipalbehörden (d. i. das Synedrium) in Betracht kommen müßten. Aber sein Römerrecht schließt dies aus; die Römer haben in den Provinzen wie in den abhängigen Staaten die Capitaljustiz über den römischen Bürger schon in republikanischer Zeit als ihr erstes und hauptsächlichstes Reservatrecht behandelt" (Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1901, S. 92).

eintretende Wendung des Prozesses. An sich kann diese in der Verlegung des Prozesses von Caesarea nach Jerusalem nicht gefunden werden. Aber Paulus kennt die Stimmung in Jerusalem und mochte deren Einwirkung auf das Concilium fürchten, überhaupt in dieser ihm ungünstigen Zwischenentscheidung den Vorboten seiner Verurteilung sehen" (Mommsen); man denke nur, wie Pilatus in dem Prozesse Jesu der Volksstimmung nachgegeben hat. Daß Paulus erst jetzt und nicht früher an den Kaiser appelliert, ist wohl verständlich. Solange er unter Felix nur mit dem römischen Beamten zu tun hatte, konnte er hoffen, daß dieser ihn wegen unbegründeter Anklage schließlich freilassen werde. Seitdem aber Festus dem ihm feindseligen Judentum solchen Einfluß auf seinen Prozeß gestatten wollte, mußte ihm seine Lage schwer gefährdet erscheinen. Darum greift er nunmehr zu diesem bisher aufgesparten Rechtsmittel. Er sagt: ich stehe ja schon vor dem Richterstuhl des Kaisers (25, 10), d. h. mein Prozeß ist ja schon längst dem jüdischen Forum entrückt; gegen die Juden habe ich nichts verbrochen; nunmehr berufe ich mich ausdrücklich auf den Kaiser (25, 11). Damit ist die entscheidende und nicht wieder rückgängig zu machende Wendung eingetreten; nicht einmal freigelassen werden kann er mehr (26, 32). So entscheidet denn Festus nach einer Beratung mit seinem consilium, daß Paulus seiner Appellation gemäß vor das Kaisergericht kommen solle (25, 12). An diesem Beschluß ändert auch die Besprechung mit dem König Agrippa II. und die Unterredung des Paulus mit ihm[1] nichts mehr: obwohl Festus und Agrippa von der Nichtigkeit der jüdischen Anklage überzeugt sind (25, 18; 26, 31), muß der Berufung stattgegeben werden.

18. Die Deportations-Reise nach Rom ist auf Grund einer ausgezeichneten Erzählung des Reisebegleiters geschildert, in der namentlich alles Seemännische vortrefflich beobachtet und dargestellt ist (vgl. SchrNT. zu Kap. 27. 28). Daß sie von dem Herausgeber überarbeitet ist und Zusätze erfahren hat, ist freilich hier ebenso sicher wie bei den andern Wir-Stücken[2]. Aber in der Hauptsache ist der Bericht zuverlässig, namentlich in der genauen Angabe der Route, die ganz im Stil andrer Stücke des Reiseberichts gehalten ist. Zuerst geht es mit einem Schiff aus Adramyttion über Sidon nördlich an Cypern vorbei an der kleinasiatischen Küste entlang bis Myrrha in Lycien. Weiter ging das Adramyttenische Schiff nicht, da es für die Häfen an der kleinasiatischen Küste bestimmt war (27, 2). Darum findet hier Schiffswechsel statt; man chartert ein Alexan-

1. Die interessante Agrippa-Episode hat sicherlich in der Quelle gestanden, wenn auch die Rede des Paulus wieder eine Einlage des Redaktors ist. Über Agrippa II. und Berenike vgl. SchrNT. II², S. 651 zu Apg. 25, 13.

2. Wellhausens Einfall, daß der Verfasser eine „Beschreibung einer stürmischen Überfahrt vom Osten nach Rom, die ihm vielleicht auch wegen des Centurio und der Soldaten zu passen schien, von anderswoher fertig übernommen und auf Paulus zugepaßt habe" (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1907, S. 16ff.), ist oberflächlich begründet. Insbesondere sehe ich keinen Grund, die Verse 27, 9–11 als Interpolation auszuscheiden. Höchstens muß man sagen, daß V. 12 besser vor V. 9 stünde. Und wenn auch Sturm und Schiffbruch stellenweise nach literarischen Vorbildern stilisiert sind, so ist es doch unmöglich, den in sich zusammenhängenden Reisebericht, der von der Südküste Kretas nach Malta führt, zu diskreditieren. Es muß doch ein Grund für diese höchst ungewöhnliche Route vorgelegen haben. Mindestens das Stück 27, 1–8, dann wieder das Abgetriebenwerden von Kreta und der Schiffbruch müssen erzählt gewesen sein.

drinisches Schiff mit Getreidefracht nach Italien. Andauernde Westwinde verlangsamen die Fahrt, so daß man statt des direkten Kurses südlich von Kreta entlang fahren muß. Hier wird zuerst „Schönhafen" bei Lasaia angelaufen, dann soll aber ein besserer Hafen zum Überwintern (Phoenix) aufgesucht werden, wovon Paulus in Anbetracht der vorgeschrittenen Jahreszeit (Anfang Oktober) abrät. Er behält Recht, denn alsbald treibt ein heftiger Nordostwind das Schiff von der Insel ab, ins hohe Meer hinaus. Wie die Schiffer sich gegen die Gefahren des Sturmes zu schützen suchen (27, 16ff.), ist sehr anschaulich und mit technischem Verständnis erzählt. Schließlich ist es aber doch notwendig, das Schiff am Strande von Malta auf den Sand laufen zu lassen und sich ans Land zu retten. Hier überwintern sie, und schon nach drei Monaten d. h. Anfang Februar gehen sie wieder mit einem Alexandrinischen Schiff weiter, kommen glücklich nach Syrakus, von dort nach Rhegium und Puteoli.

Von den handelnden Personen nennt der Erzähler außer dem Kapitän den Steuermann und die Matrosen, die militärische Eskorte unter Führung des Centurio von der Augustäischen Kohorte[1] namens Julius, der dem Paulus wohlgesinnt ist, ihm in Sidon den Verkehr mit seinen Freunden gestattet und einen Mordanschlag auf das Leben des Gefangenen (27, 42) verhindert. Zu den „Gefangenen" gehören Paulus und der Erzähler (Lukas? Titus?), ferner noch einige andre Gefangene, dazu als freiwilliger Begleiter Aristarchos aus Thessalonich. Der Erzähler legt alles Gewicht darauf, die geistige Überlegenheit und Ruhe des Paulus hervortreten zu lassen. Er widerrät die Weiterfahrt von „Schönhafen" (27, 9. 10) und sucht den Mut der Besatzung aufrecht zu erhalten, weil ihm durch eine Traumerscheinung gewiß ist, daß er lebendig nach Rom gelangen soll (27, 23ff.); in der Nacht vor der Strandung ermahnt er die Mannschaft, Speise zu sich nehmen und geht mit gutem Beispiel voran (27, 33)[2]. Auch in der Erzählung vom Aufenthalt auf Malta steht die Person des Paulus, ihre wunderbare Errettung und die Heilung des Publius, eindrucksvoll im Mittelpunkt; trotz der summarischen Schilderung seiner Wunder 28, 9 haben wir keinen Anlaß, an dem Zugrundeliegen des Reiseberichts zu zweifeln.

In Puteoli wird ein siebentägiger Aufenthalt gemacht und bei christlichen Brüdern Quartier genommen; von hier aus eilte die Nachricht von ihrer Ankunft ihnen voran nach Rom, und auf den letzten Stationen der Via Appia, Appii Forum und Tres Tavernae, kamen ihnen die Brüder aus Rom entgegen. In Rom angekommen, lieferte der Centurio seine übrigen Gefangenen dem Befehlshaber des Lagers[3] ab, dem Paulus dagegen wurde gestattet, in der Stadt eine

1. Vgl. Mommsen im Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1895, S. 11, Anm. 3.

2. Wenn er voraussetzt, daß man auf eine Insel treffen werde (27, 20), so versteht der Verfasser das als eine Weissagung, was es aber nicht zu sein braucht. Und wenn er den Fluchtversuch der Matrosen den Soldaten verrät (27, 31), so ist daran wahrlich nichts Unglaubhaftes. Daß die Mannschaft 14 Tage nichts gegessen habe (27, 33), ist natürlich eine Übertreibung, die aus 27, 27 erschlossen ist. Die Erzählung von der Nacht vor der gewollten Strandung, an der Wellhausen seinen Spott übt, ist ganz einwandfrei, wenn man sie nur verstehen will; vgl. SchrNT. I z. St.

3. So die Lesart der Codices HLP, wofür die lat. Übers. des cod. Gigas „princeps peregrinorum" bietet; vgl. über diese Titel die Abhandlung von Harnack und Mommsen zu Apg. 28, 16 in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1895, S. 1–13; dagegen Th. Zahn, Einleitung ins NT. § 31, Anm. 2.

eigene Mietswohnung zu nehmen, nur von einem Soldaten bewacht; dies war die custodia libera et aperta, die ihm als römischem Bürger zustand. In diesem Zustande blieb er zwei volle Jahre und hatte reichlich Gelegenheit, denen, die ihn besuchten, das Reich Gottes und den Herrn Jesus Christus mit vollem Freimut ungehindert zu verkündigen (28, 30f.). Unter anderen soll Paulus auch die Häupter der römischen Judenschaft zu sich haben rufen lassen, um sich mit ihnen bekannt zu machen. Dies ist an sich durchaus nicht unwahrscheinlich; es würde nur seiner früheren Gepflogenheit entsprechen, bei der Synagoge Anknüpfung zu suchen, und es war ja seine Hoffnung, auch in Rom etwas Missionsarbeit zu tun (Röm. 1, 14f.), auch unter Juden (S. 273). Dazu war aber erforderlich, daß er von vornherein den feindseligen Nachrichten, die jedenfalls über ihn nach Rom dringen würden, vorzuarbeiten; darum hat er möglichst bald (drei Tage nach seiner Ankunft) diese Besprechung veranstaltet (28, 17). Er setzt den jüdischen Notabeln auseinander, wie er in diese Lage gekommen sei, und erklärt seine Unschuld. Sie antworten, sie hätten noch keine, weder offizielle noch private Nachricht über ihn erhalten; sie wollen also offenbar noch keine entschiedene Stellung für oder gegen ihn nehmen (28, 21). Den eigentlichen Grund seiner Verhaftung läßt der Erzähler den Apostel nur andeuten, indem er sagt, er trage diese Kette (mit der er an seinen Wächter gefesselt ist) wegen der „Hoffnung Israels“[1] (28, 20). Bis hierher ist die Erzählung einwandfrei. Auch daß die Juden den Wunsch äußern, mehr von diesem offenbar wichtigen und bedeutenden Manne zu hören, und daß sie ihm Gelegenheit gegeben haben, seine Lehre einem weiteren Kreise mitzuteilen, ist durchaus glaublich[2], auch daß der Erfolg des Apostels unter ihnen gering war. Jedenfalls sollen wir uns die fernere Predigt im Wesentlichen als eine Predigt vor Heiden denken.

Mit dieser Schilderung der ungehemmten Wirksamkeit des Paulus während zweier voller Jahre schließt die Apostelgeschichte in freudigem Ausklang. Damit stellt uns der Verfasser vor ein schweres literarisches und sachliches Rätsel.

---

1. Dieser Ausdruck bezeichnet hier die messianische Hoffnung im vollen Umfange; ebenso 26, 6f.; in diesem Sinne ist er historisch richtig und kann er alt und der Quelle angehörig sein. Dagegen steht „Hoffnung“ 23, 6; 24, 15 in dem ganz speziellen Sinne des Verfassers von der Auferstehungshoffnung, die von ihm immer als das Wesentliche am Christentum fälschlich hervorgehoben wird (4, 2: die Auferstehung Jesu ist dabei nur das Paradigma).

2. Befremdend aber ist die Art, wie sie von „dieser Sekte“ reden, von der sie nur wissen, daß sie überall in der Welt Widerspruch findet (28, 22), als ob sie nicht ganz genau über die römischen Christen Bescheid gewußt hätten! Hier redet der Herausgeber, der ganz vergißt, daß er das Vorhandensein von römischen Christen in Rom schon erwähnt hat, und der den Paulus als den hinstellen will, der das Evangelium nach Rom gebracht hat. Von ihm stammt auch die folgende Schilderung (28, 23–28), die in typischer Weise die geteilte Wirkung der Rede des Paulus malt; alles aber ist zu Ende in dem Augenblick, da Paulus das Wort des Jesaja von der Verstockung Israels vorbringt und die Sendung des Heils an die Heiden behauptet. Wenn Paulus so geredet hätte, würde er den Mißerfolg sich selbst zuzuschreiben gehabt haben; aber es redet in Wahrheit der Verfasser, der hier am Schluß noch einmal sein Urteil über den Gang der ganzen Entwicklung spricht: weil die Juden verstockt sind, weil sie nicht hören und verstehen wollten, darum haben sie das Heil verloren, das nun zu den Heiden gekommen ist. Darauf setzt die Predigt des Paulus in der Hauptstadt des Heidentums das Siegel.

19. Wer, wie wir soeben, den Gang des Prozesses des Paulus verfolgt hat, muß bitter enttäuscht sein, daß jetzt — an dem Punkte, wo doch die entscheidende Wendung eintreten soll, die Erzählung abbricht ohne die geringste Andeutung über das schließliche Geschick des Paulus. Dieser Schluß des Buches ist den Meisten so unerträglich erschienen, daß man ihn durch allerlei Hilfs-Annahmen begreiflich zu machen versucht hat. Daß der Verfasser, nachdem er bis hierher gekommen, leider verstorben sei, oder daß er noch ein drittes Buch geplant habe, in dem er die weiteren Schicksale des Paulus habe erzählen wollen, sind naive Aushilfen, die mit dem Zufall rechnen und daher in Wahrheit auf eine Erklärung verzichten. Sehr viel besser wäre die Auskunft, daß der Verfasser seine Erzählung nicht über die zwei Jahre ausgedehnt habe, weil eben noch nichts weiter geschehen war; das Buch sei am Ende dieser zwei Jahre geschrieben. Diese, durch Maurenbrecher und Harnack berühmt gewordene Annahme läßt sich aber nicht halten einem Werke gegenüber, das als Ganzes der apostolischen Zeit innerlich schon recht fern steht und insbesondere die Geschichte des Paulus (z. B. hinsichtlich des Apostel-Konventes) nicht mit der Zuverlässigkeit erzählt, die wir von einem Zeitgenossen erwarten müssen; der Verfasser, der zwar auch einen ausgezeichneten Reisebericht als Quelle benutzt hat, aber auch von den Werken des Josephus abhängig ist, gehört seiner Denkweise und schriftstellerischen Art nach der Zeit um die Wende des Jahrhunderts an. Ein Korn Wahrheit liegt aber vielleicht in jener Hypothese. Es ist kaum denkbar, daß der Verfasser des Ganzen so plötzlich abgebrochen hätte, wenn seine Hauptquelle, der Reisebericht, ihn noch hätte weiter führen können; wenn er hier aufhört, so wird das Ende jener Erzählung ihm dazu den Anlaß gegeben haben. Es steht nichts im Wege anzunehmen, daß der Bericht des Reisegenossen wirklich mit dem Ende jener zwei Jahre schloß, weil noch nichts darüber hinaus geschehen war. Hierbei kann man annehmen, daß der Reisebegleiter diese Erzählung verfaßt hat, um damit irgendwie in den schwebenden Prozeß einzugreifen, gewissermaßen um auf Grund des Reisejournals Rechenschaft zu geben über den Aufenthalt und die Beschäftigung des Paulus während der letzten Jahre. Diese Entstehungsweise würde auch erklären, warum der Erzähler gerade die Zusammenstöße mit den Juden und das wohlwollende Verhalten der römischen Beamten so stark hervorhebt. Aber der Herausgeber wird nur dann von dieser zufälligen Beschaffenheit seiner Hauptquelle sich haben leiten lassen, wenn dieser *ihr* Schluß auch für *ihn selber* ein *wirklicher* und *befriedigender* Abschluß war. Und darum ist das Problem auch durch diese Hypothese nicht gelöst.

Sehr wenig befriedigt auch die Auskunft, der Verfasser habe den Tod des Paulus tendenziös unterdrückt, sei es um den Juden den Triumph nicht zu gönnen, sei es, weil es ihm widerstrebte, ein ungerechtes Urteil des Kaisers zu berichten, womit er seiner Theorie vom Wohlwollen des Staates gegen das Christentum die Spitze abgebrochen hätte. Es bleibt doch dabei: nachdem der Verfasser den Leser auf den Ausgang des Prozesses so gespannt gemacht hat, bedeutet sein plötzliches Abbrechen nur eine Erhöhung der Spannung; doppelt neugierig fragt man: und dann? Die Wahrheit aber ließ sich doch durch Verschweigen nicht verheimlichen. Als der Verfasser sein Buch herausgab, wußte jedes Mitglied wenigstens der römischen und der korinthischen Gemeinde, wie

wir aus 1. Klem. 5 sehen, über den Märtyrertod des Paulus und Petrus Bescheid; es gab mündliche Überlieferungen[1], vielleicht sogar schriftliche Darstellungen darüber, auf die der Verfasser des 1. Klemens-Briefes hier anspielungsmäßig zurückgreift. Es hatte also wirklich keinen Zweck, den Tod des Paulus den Lesern zu verschweigen, man kannte ihn genau. Ja, man muß sagen: der Märtyrertod beider Apostel bildete für die ersten Leser geradezu den Ausgangspunkt bei ihrer Lektüre dieses Werkes. Aber daraus folgt, daß sie garnicht so gespannt auf den Lebens-Ausgang des Prozesses des Paulus gewesen sind, wie wir, da sie die Linie leicht weiterziehen konnten. Ihnen wird auch der im Grunde viel größere Mißstand nicht so auffällig gewesen sein, daß Petrus dem Leser in der Mitte des Werkes unter den Händen verschwindet; auch dies wäre ja literarisch eine unerhörte Nachlässigkeit, wenn wirklich die beiden Apostel als Persönlichkeiten die Hauptsache an diesem Werke wären. Uns erscheint das so, weil dies eben unsere einzige biographische Quelle für beide ist; wir heften bei der Lektüre allmählich unsern Blick so einseitig auf Paulus, daß wir sogar das Verschwinden des Petrus vergessen und uns schließlich in der Vorstellung wiegen, wir läsen eine Biographie des Paulus. Aber auf diese Weise tun wir dem Verfasser Unrecht, indem wir sein Buch nicht so lesen, wie er es gemeint hat. Wir sind es ihm schuldig zu sagen: was uns unharmonisch und unabgerundet erscheint, muß für ihn in irgend einem Sinne ein literarisches Recht gehabt haben. Wenn wir die Apostelgeschichte so lesen, wie sie angelegt ist, wenn wir namentlich die Reden ins Auge fassen, in denen das Interesse des Verfassers hauptsächlich hervortritt, werden wir erkennen, daß die beiden Apostel nicht so sehr als Personen wie als Träger von Prinzipien in Betracht kommen; sie sind die Haupt-Paradigmen für das Christentum, wie es der Verfasser versteht. Die große Geschichtstatsache, die es zu rechtfertigen gilt, daß nämlich das Christentum als selbständige Religion aus dem Schatten des Judentums hervorgetreten und sich mit dem Anspruch auf gleiches Recht und gleichen Schutz daneben gestellt hat, soll nach zwei Fronten gedeckt werden: gegen das feindliche Judentum und gegen den zweifelnden Staat. Und nun wird gezeigt, wie sich die Entwicklung mit geschichtlicher Notwendigkeit und unter göttlicher Leitung vollzogen hat: die Juden haben trotz alles treuen Werbens der Apostel das Evangelium von sich gestoßen — so wurde es den Heiden gebracht. Und dieser Übergang ist organisch vor sich gegangen, ohne Spannung und im vollen Einverständnis aller Apostel. Nicht etwa der den Juden verhaßte und dafür verantwortlich gemachte Paulus ist Schuld daran, die Entwicklung führt über Petrus zu Paulus. Das Christentum, das durch beide gleichmäßig vertreten wird, ist nichts andres als das vollendete Judentum, das an Stelle der in Verstockung und Unglauben versunkenen alten Volksreligion in die Form der Weltreligion übergegangen ist. Dieser Gang der Dinge ist symbolisch dargestellt in dem Fortschritt des Evangeliums von Jerusalem bis Rom, er ist besiegelt durch die Tatsache, daß Paulus mit Erlaubnis der Obrigkeit ungehindert in Rom hat das Evangelium predigen dürfen. In diesem Sinne ist der Schluß des Werkes für den Verfasser ein wirklicher Abschluß, und es braucht nichts weiter zu kommen.

1. S. Th. Zahn „Einleitung ins NT. § 36, Anm. 9 und Spitta, Zur Litt. u. Gesch. d. Urchristentums I, 51.

So sicher der Verfasser das Endschicksal beider Apostel (auch das des Jakobus?) kennt und bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt, so hat er doch keine Andeutung gemacht, wie wir es uns zu denken haben. Es ist ganz falsch, zu sagen, daß nach seiner Erzählung ein ungünstiger Ausgang zu erwarten sei. Im Gegenteil: wir werden im Laufe der Erzählung zu der Vorstellung erzogen, daß der Haß der Juden an der Gerechtigkeit der römischen Beamten scheitert, und man muß von der Berufung auf den Kaiser zunächst etwas Gutes erwarten. Auch die Weissagungen und Träume, die den Apostel auf sein Geschick vorbereiten, enthalten nicht die geringste Andeutung, daß er in Rom sterben werde[1]; höchstens wird sein Tod in Jerusalem erwartet. Daß er nicht wieder nach Kleinasien zurückkehren werde (20, 25), heißt nicht, daß er auf dieser Reise sterben wird. Auch der Schluß des Römer-Briefes ist ganz optimistisch in Bezug auf Rom; nur von den Juden in Jerusalem droht Gefahr (15, 31 f.). Wenn wir nur auf diese Quellen angewiesen sind, haben wir kein Recht zu der Annahme, Paulus sei am Ende der zwei Jahre hingerichtet worden, eher zu der entgegengesetzten.

In die wirkliche Sachlage und Stimmung des Paulus gewährt uns der Philipper-Brief einen Einblick, der während der Gefangenschaft in Rom geschrieben ist[2], und der Brief an Philemon, der mit dem Kolosser-Brief am besten in diese Zeit paßt. Philem. V. 22 bestellt er sich in Kolossae Quartier, weil er hofft, durch die Gebete der Seinen ihnen noch einmal wieder geschenkt zu werden. Im Philipper-Brief ist die Stimmung scheinbar weniger einheitlich. Es überwiegt die Zuversicht, daß er bald nach Philippi kommen werde (2, 24), er braucht dafür die stärksten Ausdrücke: ich weiß, ich bin überzeugt (1, 19. 25), „daß ich am Leben bleiben und euch erhalten bleiben werde"; er zitiert eine Hiob-Stelle (13, 16): „dies wird mir zum Heil ausschlagen"; in unmittelbarer Nähe davon steht das Wort (13, 18): „siehe mein Gericht ist nahe; ich weiß, daß ich gerechtfertigt dastehen werde". Freilich schränkt er sofort diese seine Zuversicht ein, indem er sagt, es wäre auch möglich, daß Christus durch seinen Tod an seinem Leibe verherrlicht werde (1, 20) und daß er geopfert werden müsse (2, 17) — und das würde seinem Wunsche durchaus entsprechen (1, 21 f.), aber er wisse auch, daß er um der Seinen willen noch bleiben müsse (1, 24 f.). Dies Schwanken ist nicht ziel- und ratlos; es ist nur das dem Frommen selbstverständliche: Gottes Wille geschehe!, das auch bei stärkster Hoffnung und Zuversicht immer mitklingen wird. Aber man kann doch nicht verkennen, daß ihm seine Lage günstig zu sein scheint. Gewiß ruht diese Auffassung der Lage auch auf einer „über alle vernünftige Erwägung hinausliegenden Ahnung und Eingebung", aber er wird auch äußere Gründe dafür gehabt haben, die wir nicht kennen. Indessen auch andre haben so geurteilt, denn Paulus sagt, daß seine Gefangenschaft, weit entfernt die römischen Christen niederzudrücken und zu entmutigen, der Verkündigung des Evangeliums in Rom einen neuen Aufschwung

1. 20, 16. 22 ff.; 21, 4. 11. 13; 23, 11; 25, 11; 26, 32; 27, 24; auch der freudige Ausklang 28, 30 f. läßt nichts Böses erwarten.

2. Dies beweisen die Erwähnung des Prätoriums, d. h. der Kaiserlichen Garde 1, 13 und die Grüße von den Heiligen aus dem Kaiserlichen Haushalt 4, 22 vgl. Th. Zahn, Einl. i. NT. § 31, Anm. 2.

gegeben habe (1, 14). Einmal scheint Paulus schon Gelegenheit zur „Verteidigung" gehabt zu haben (1, 7. 16), aber die letzte Entscheidung steht noch aus (1, 20). Im übrigen macht der Philipper-Brief durchaus nicht den Eindruck eines weltentrückten und zum Scheiden völlig bereiten Mannes, jedenfalls nicht in höherem Grade als z. B. der Galater-Brief (6, 14. 17), der viel stärker der Weltmüdigkeit Ausdruck gibt, oder als 2. Kor. 4, 7–5, 5, ein Abschnitt, der eine innere Fühlung mit dem Tode und dem Leben der Zukunft atmet, wie kein andres Stück. Noch erfüllt ihn innige Sehnsucht nach seinen Philippischen Freunden (1, 8), noch hofft er viel Freude an ihnen und mit ihnen zu erleben (1, 25–27), wie er soeben über ihre reiche Gabe (4, 18; 1, 5) sich von Herzen gefreut hat (4, 10)[1]. Er erwartet demnächst eine irgendwie wichtige und entscheidende Änderung seiner Lage; sobald er darüber klar sieht, wird er den Timotheus senden, dessen Rückkehr er jedenfalls noch zu erleben hofft (2, 23. 19). Innig ist der Brief und von einer abgeklärten Freudigkeit durchwärmt, aber ein schon halb Abgeschiedener schreibt so nicht; freilich spricht er auch – abgesehen von der Rückkehr nach Philippi – nicht gerade von weitergehenden Plänen: von Spanien kein Wort, ebenso wenig im Philemon- und Kolosser-Brief. Aber das wäre auch eine fast unfromme Zuversichtlichkeit, die wir nur zu gerne in diesem wundervollen Bekenntnis vermissen. Er hat gegenwärtig in Rom mehr Gelegenheit gehabt für Christus zu zeugen, als er vorher (Röm. 1, 14f.) erwarten durfte; denn durch seine tägliche Berührung mit den sich ablösenden Wachen ist er und die Ursache seiner Fesseln in der ganzen Prätorianer-Kaserne bekannt geworden (1, 13), so daß seine Gefangenschaft unerwarteter Weise (1, 12) dem Fortschritt des Evangeliums gedient hat. Auch sonst hat die Mission in Rom durch seine Anwesenheit und die Lage seines Prozesses einen neuen Aufschwung genommen; freilich hat sie auch Gegner von ihm zu verdoppelter Anstrengung gereizt – er ist abgeklärt genug, sich auch darüber zu freuen (1, 14–17). Wer diese Gegner sind, die geradezu gegen ihn arbeiten, können wir nur vermuten; „aus Neid und Streitsucht", aus „unedler, gemeiner Gesinnung heraus" handeln sie so; ihr Gegensatz zu ihm scheint ein rein persönlicher zu sein; eine prinzipiell wichtige sachliche Abweichung in der Lehre scheint zu fehlen, darum tragen wir Bedenken, hier an judaistische Gegner im Sinne des Galater- und der Korinther-Briefe zu denken, über deren Wirken Paulus sich schwerlich freuen würde. Es mögen ehrgeizige Führer gewesen, die, durch die Ankunft des Paulus zunächst in Schatten gestellt, nunmehr stärker wieder hervortreten und ihm Konkurrenz machen wollen, in der Meinung, ihm damit Kummer zu bereiten.

Freilich werden wir in eine andere Richtung gewiesen durch den Abschnitt 3, 2ff., der in einer völlig anderen, leidenschaftlichen, ja fast rohen Weise (wie Gal. 5, 12) auf „die Hunde, die schlechten Werk-Leute, die Verstümmlung" losfährt, die mit ihrer natürlichen Abstammung, ihrem Judentum, ihrem Pharisäertum prahlen (3, 2–6). In derselben Tonart redet er von ihnen, wie zur Zeit von 2. Kor. 11; er muß also durch judaistische Agitationen erregt worden sein – aber er warnt die Philipper vor ihnen; daß sie auch in Rom ihm zu

1. Sie ist ihm durch Epaphroditos überbracht worden, den er mit dem Philipper-Brief wieder heimsendet, nachdem er in Rom eine gefährliche Krankheit überstanden hat (2, 25–30).

schaffen machten, ist nicht angedeutet. Im übrigen fällt der ganze Abschnitt (3, 2–4, 1) so sehr aus dem Zusammenhang und vor allem aus der innigen und harmonischen Stimmung des Philipper-Briefs heraus, daß man immer wieder auf die Vermutung kommt, dies Stück gehöre mit dem übrigen Briefe ursprünglich nicht zusammen. Es mag einem früheren Briefe nach Philippi entstammen, den Paulus von Asien aus in der Zeit der Korinthischen Kämpfe geschrieben hat.

Allerdings ist Paulus auch während der römischen Gefangenschaft nicht von schweren Sorgen um seine Gemeinden verschont geblieben. Diesmal waren es die phrygischen Gemeinden Kolossae, Laodicea (und Hierapolis?), deren Lage ihn in heftige Aufregung versetzt hat (Kol. 2, 1; 4, 13). Durch den Besuch ihres Gründers Epaphras (1, 7; 4, 12) hatte er erfahren, daß die phrygischen Christen in Gefahr waren, durch die verführerischen Reden (2, 4. 8. 16) und Satzungen gewisser Lehrer sich einfangen zu lassen, die eine gewisse Verwandtschaft mit den judaistischen Agitatoren in Galatien hatten, wenigstens insofern, als sie auch auf die Beobachtung von Festen, Neumonden und Sabbaten drangen (2, 16f.; vgl. Gal. 4, 10). Ob sie auch die Beschneidung gefordert haben, wie man aus 2, 11 schließen könnte, ist nicht so sicher, da Paulus diesen Punkt sonst viel stärker in den Mittelpunkt stellen und ihn prinzipieller bekämpfen müßte, als es an jener Stelle geschieht. Überhaupt werden wir kaum annehmen dürfen, daß die Forderung der Beschneidung seit dem Apostelkonvent und seit dem späteren jerusalemischen Dekret noch ernstlich erhoben worden ist[1]. Judenchristen müssen seine Gegner gewesen sein; aber sie haben in ihrer Lehre ein philosophisches (2, 8) oder gnostisches Element gehabt; dies ist besonders daraus zu erschließen, daß Paulus seinen Lesern die Festigung und Reife in der „wahren" und „tiefern Erkenntnis" (1, 10; 2, 2) wünscht, und ihnen das eine „Geheimnis" (1, 26f.; 2, 2), das in Christus offenbar geworden ist, mit den stärksten Ausdrücken anpreist. In welcher Richtung sich ihre Lehren bewegen, ist wenigstens in einigen Punkten deutlich: ihre Forderung der Abstinenz von gewissen Speisen und Getränken (2, 20), vielleicht auch der geschlechtlichen Enthaltung (2, 21) haben einen dualistisch-asketischen Charakter; sie fordern die Abtötung des Leibes (2, 23), die innere Loslösung von der Materie (2, 20f.) durch solche Enthaltungen und Kasteiungen (hierauf geht der Ausdruck „Demut" 2, 18. 23 nach dem hebräischen Ausdruck „die Seele demütigen"). In Verbindung damit steht eine „Verehrung der Engel" (2, 18), die man doch wohl nur darauf beziehen kann, daß man durch die Askese reif für den unmittelbaren Umgang mit der Geisterwelt werden soll; hierauf wird sich auch der harte Ausdruck beziehen, den man übersetzt „sich mit Visionen brüsten"[2]. Jedenfalls haben sie den Engelmächten eine für das Heil der Christen so wichtige Stellung angewiesen, daß dem Apostel die einzigartige Stellung Christi und seine alleinige und vollgenügende Heilstat dadurch beeinträchtigt zu sein schien. In seiner Bekämpfung dieser Richtung schlägt Paulus den merkwürdigen Weg ein, daß er ihre Lehren nicht als falsch zu erweisen

1. Vgl. S. 204 und S. 235.

2. Wenn der Text hier richtig überliefert ist; man hat für *ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων* u. a. vermutet *ἀέρα κενεμβατεύων*, womit „der kühne Flug einer bodenlosen Spekulation oder der eitle Versuch, durch Askese sich vom irdischen Boden loszureißen und in höherer Region zu schweben" gekennzeichnet wäre (Th. Zahn, Einleitung im NT. § 27 Anm. 7).

sucht, sondern daß er den Kolossern zu Gemüte führt, wie sie alles Heil, alle Vollendung, alle Erkenntnis, die man ihnen von dort aus verheißt, bereits in vollem Maße besitzen. Wir müssen daraus schließen, daß er von den Irrlehrern nicht eigentlich eine grundstürzende Gefahr befürchtet, als vielmehr, daß sie die Kolosser in ihrer Heilsgewißheit unsicher machen (1, 23; 2, 18) und sie zu übersteigerten und ungesunden Experimenten verlocken werden. So sucht er sie zu festigen (2, 6), ihre Erkenntnis zu vertiefen (1, 9), vor allem ihre Dankbarkeit für das, was sie bereits besitzen (1, 12; 2, 7; 3, 15ff.; 4, 2), zu wecken. So zeigt auch dieser Brief trotz der Sorge um die Gemeinden (2, 1) einen ganz überwiegend freudigen Ton, eine eigentümliche Plerophorie der Heilszuversicht. Dieser Eindruck wird auch nicht getrübt durch die Bitte um die Fürbitte der Kolosser (4, 3), daß Gott ihm die Tür des Wortes auftun möge, oder durch die Bemerkung, daß Aristarchos, Markus und Justus sein Trost sind (4, 11).

Zur Zeit des Kolosser-Briefes sind in der Nähe des Paulus außer Timotheus, den er hier wie sonst öfters (2. Kor.; Phil.) als Sekretär benutzt, Aristarchos, sein Begleiter von der Rom-Reise her (Apg. 27, 2), der, wie er freiwillig auf die Reise mitgegangen ist, so auch jetzt seine Gefangenschaft teilt. Ebenso ist Lukas, der Arzt, bei ihm (4, 14); auch er hat ihn schon auf der Deportations-Reise begleitet, wenn er der Erzähler des Wir-Berichts Apg. 27. 28 ist. Dagegen fehlt Titus. Von den Genossen der Reise Apg. 20, 4 ist nur noch Tychikos anwesend, der, wie er damals der Deputierte der Provinz Asia war, so auch jetzt von Ephesos gekommen sein wird, den gefangenen Apostel zu besuchen; er soll den Brief an die Kolossische Gemeinde besorgen und dort von der Lage des Paulus Bericht erstatten; mit ihm reisen wird der entlaufene Sklave Onesimus, der unter dem Schutze eines Briefes des Apostels zu seinem alten Herrn Philemon zurückkehren wird (4, 7–9). Auch Markus, der Vetter des Barnabas, d. i. Johannes Markus, wird bald in Kolossae eintreffen, wo man schon in Bezug auf ihn Aufträge erhalten hat (4, 10). Er scheint also auf einer größeren Reise zu sein, die ihn auf Umwegen etwa über Achaja, Mazedonien, Ephesus nach Kolossae führen wird; er wird erst nach Tychikos dort eintreffen, aber schon ist seine Ankunft dort angekündigt. Er muß schon längere Zeit in Rom tätig gewesen sein, denn Paulus rühmt seine Mitarbeit; ob er im Auftrage des Paulus nach Kleinasien geht, wo er auch 2. Tim. 4, 11 wieder erscheint, wissen wir nicht; jedenfalls ist die Trübung des Verhältnisses zwischen ihm und Paulus (Apg. 15, 38) gehoben. Außerdem wird noch der Judenchrist Jesus Justus[1], schließlich ohne Lob oder Tadel ein gewisser Demas (2. Tim. 4, 10), der uns bisher noch nicht begegnet ist, mit Anerkennung genannt. Es werden den Paulus also demnächst verlassen Tychikos, Markus, Onesimus, über kurz oder lang natürlich auch Epaphras aus Kolossae. Im Philipper-Brief wird nun von all diesen Gefährten blos noch Timotheus genannt, als der einzige, der nicht „das Seine sucht", so daß er niemanden hat, der ihm gleichgesinnt für ihn sorge. Diese Vereinsamung läßt sich doch wohl kaum so erklären, daß seine Getreuen, Aristarchos, Jesus Justus und Lukas, an Liebe und Sorgfalt es haben fehlen lassen, sondern daß sie aus irgend welchen Gründen nicht mehr bei ihm sind.

1. Wohl zu unterscheiden von Joseph Barsabbas gen. Justus Apg. 1, 23.

Danach würde der Philipper-Brief in eine nicht unerheblich spätere Zeit zu setzen sein als die Briefe an die Kolosser und Philemon, wenn auch wohl noch in die Zeit der zwei Jahre.

20. Hiermit brechen unsere Nachrichten über die römische Gefangenschaft des Paulus ab, und wir tappen im Dunklen. Nach der bei den meisten Forschern herrschenden Meinung ist Paulus nach Ablauf der zwei Jahre durch das Kaiserliche Gericht als römischer Bürger enthauptet, nach andrer Meinung wäre er bei den Neronischen Christenmorden des J. 64 umgekommen. Dem gegenüber ist zu sagen, daß wir etwas Genaues und Zuverlässiges darüber aus den ältesten Quellen nicht wissen; und es ist zu wiederholen, daß die Stimmung des Philipper-Briefes und des Philemon-Briefes dies Ende nicht gerade erwarten läßt, daß die Apostelgeschichte keineswegs eine dahingehende Andeutung macht, und daß die Hinrichtung des Paulus auch nicht in der Fortsetzung der hier gezogenen Linien liegt. Wer also auf die andern noch zu nennenden Quellen verzichten zu müssen meint, sollte sagen, daß wir über das Ende des Paulus lediglich nichts Bestimmtes wissen, außer daß er den Märtyrer-Tod gestorben ist, denn das ist jedenfalls sachlich der Sinn des Wortes „Zeugnis ablegen" (*μαρτυρήσας*), in dem Zusammenhange, in dem es der erste Clemens-Brief Kap. 5 von Petrus wie von Paulus braucht.

Der Ausdruck, daß er „vor den Gewalthabern" Zeugnis abgelegt habe, führt auf ein geordnetes Gerichtsverfahren und nicht auf eine tumultuarische Ermordung; wir werden also annehmen, daß er das ihm zustehende Gericht gefunden hat und in aller Form verurteilt, dann, wie die spätere Überlieferung sagt, enthauptet ist.

Über das Wann? und Wie? und Unter welchen näheren Umständen? herrscht im übrigen noch völlige Unsicherheit, und dabei wird es wohl bleiben — trotz der im folgenden zu besprechenden Angaben der Überlieferung.

In dem sogen. ersten Clemens-Briefe, d. h. in dem Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische etwa aus dem Jahre 96, lesen wir in einer rednerisch lebhaften Ausführung über den Märtyrertod der Apostel Petrus und Paulus (Kap. 5), die auch sonst manches enthält, was wir aus andern Quellen nicht wissen:

> siebenmal Fesseln getragen, verbannt, gesteinigt,
> ein Herold war er im Osten und im Westen;
> dann hat er den herrlichen Ruhm seines Glaubens geerntet;
> nachdem er Gerechtigkeit gelehrt hat die ganze Welt
> und bis zur Grenze des Westens gelangt ist
> und Zeugnis abgelegt hat vor den Machthabern,
> ist er dann aus der Welt geschieden
> und an die heilige Stätte gelangt —
> das erhebende Beispiel der Geduld.

So schrieb man, dies wußte man am Ende des 1. Jahrhunderts in der römischen Gemeinde von dem Ausgange des Paulus. Leider sind die gewählten rednerischen Ausdrücke wenig präzis; aber darüber kann doch kein Zweifel sein, daß in Rom mit der „äußersten Grenze des Westens" nicht Rom selber, sondern nur die Westgrenze der antiken Welt, die Säulen des Herkules, gemeint sein

können; und dann erst erklärt sich auch ganz der volle Ausdruck, daß Paulus „die ganze Welt die Gerechtigkeit gelehrt habe und ein Herold im Osten wie im Westen gewesen sei". Wer so schrieb, war der Meinung, daß Paulus seine geplante spanische Missionsreise ausgeführt habe. Mag sie nun richtig oder falsch sein — am Ende des Jahrhunderts, etwa 40 Jahre nach dem mutmaßlichen Todes-Datum des Paulus, bestand diese Tradition, die doch bereits so fest geworden war, daß der Verfasser mit rednerischen Anspielungen sie nur zu berühren brauchte, um auch in Korinth verstanden zu werden. Diese Überlieferung aber setzt eine andere voraus, daß Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft noch einmal frei geworden ist.

Dieselbe Anschauung liegt auch den sogen. Pastoral-Briefen zu Grunde. Ob sie nun echt oder unecht sind, auch im letztern Falle hat ihr Verfasser für seine Fiktion eine andre Gefangenschaft des Paulus und andre Vorgänge seines Lebens zu Grunde gelegt, als die uns aus den echten Briefen und der Apostelgeschichte bekannten. So setzt der Titus-Brief voraus, daß Paulus in Kreta missioniert habe (1, 5), was sonst im NT. nicht nur nicht erzählt sondern auch mit keiner Kunst irgendwo einzuschieben ist; ferner läßt er 3, 12 den Paulus in Nikopolis überwintern wollen; auch dieser Plan, selbst wenn er nicht ausgeführt gedacht wird, paßt in keine Zeit der paulinischen Missions-Reisen. Noch weniger sind die Angaben des 2. Timotheus-Briefes in dem uns bisher bekannten Leben des Apostels unterzubringen. Er befindet sich in Rom in Gefangenschaft, in Ketten, wo ihn Onesiphoros vor kurzem aufgesucht hat; Demas, der auch Kol. 4, 14 bei ihm war, hat ihn verlassen, ebenso der uns bisher unbekannte Kreszens und Titus; könnte man hier an die vereinsamte Stimmung Phil. 2, 19 ff. denken, so stimmt doch dazu nicht, daß gerade der einzig treue Timotheus jetzt nicht bei ihm ist, sondern allein Lukas, der zwar Kol. 4, 14 aber nicht im Philipper-Brief erwähnt wird. Markus ist in Kleinasien und Tychikos ist unterwegs dahin; das ist die umgekehrte Situation wie Kol. 4, 7. 10, wo Tychikos unterwegs nach Kleinasien ist, als Markus noch bei Paulus war. Dafür grüßt er von Eubulos, Pudens, Linos, Claudia — lauter uns unbekannten Personen (4, 21). Wenn man also annehmen wollte, ein Fälscher habe diese Daten aus dem Kolosser-Brief abgeschrieben, um dieselbe Situation zu fingieren, so hätte er ganz ungeschickt alles durcheinander gebracht. Nein — wenn er die Namen abgeschrieben hat, so wollte er eine andre Lage, eine andre Gefangenschaft darstellen. Dazu kommt, daß Paulus vor kurzem in Asien und Griechenland war: in Troas hat er seinen Mantel und seine Bücher und Notizen gelassen, dort hat er mit dem Schmied Alexander einen bösen Zusammenstoß gehabt (4, 13 ff.). Auf der Reise hat er Milet und Korinth berührt, dort den Trophimos, hier den Erastos zurückgelassen (4, 20). Mit keiner der uns bekannten Reisen ist diese zu identifizieren; vor allem nicht mit der Rom-Fahrt Apg. 27. 28. Daraus folgt, daß der Verfasser einen andern römischen Aufenthalt zu Grunde legt, als den ersten, uns bekannten. Dies kann er nur tun in der Voraussetzung, daß Paulus damals freigesprochen und seine volle Bewegungsfreiheit wieder erlangt hat. Hierauf ist auch seit alter Zeit (Eus. K. G. II, 21) 2. Tim. 4, 16 f. bezogen worden: hiernach ist Paulus bei seiner „ersten Verteidigung", d. h. in seinem ersten römischen Prozeß, durch den Beistand des Herrn „aus dem Rachen des Löwen errettet"

worden, damit die Predigt durch ihn „vollendet" würde, d. h. damit er seinen alten Weltmissions-Plan ausführen könnte und „alle Völker sie hören könnten". So würde der 2. Timotheus-Brief nicht nur die Befreiung des Apostels und einen letzten Besuch bei seinen kleinasiatischen und griechischen Gemeinden, sondern auch die Ausführung seines spanischen Missions-Planes voraussetzen. Wenn der Brief unecht ist, würde also daraus nur so viel zu entnehmen sein, daß gegen Ende des 1. Jahrhunderts diese Überlieferung verbreitet war; ist aber der Brief oder wenigstens das Stück 2. Tim. 4, 9–22 echt, so hätten wir den Beweis für eine zweite Gefangenschaft des Apostels von seiner eigenen Hand. Man kann also von den späteren kirchlichen Überlieferungen[1] ganz absehen und doch sagen, daß die Überlieferung über eine Befreiung des Paulus aus der ersten und sein Tod in einer zweiten römischen Gefangenschaft alt ist, und man darf ihr nicht kurzerhand den Glauben versagen.

Aber wie die Dinge liegen, müssen wir doch urteilen: das Lebensende des Paulus verläuft, geschichtlich angesehen, im Dunkel. Erst die Legende weiß wieder Genaueres darüber zu sagen; für sie steht es fest, daß Paulus als römischer Bürger enthauptet ist, und sie weiß auch die Stätte – an der via Ostiensis – zu zeigen. Auch wir nehmen die Tatsache seines Märtyrertodes vor dem kaiserlichen Gericht als gesichert an, enthalten uns aber jeder näheren Vermutung über ihre Zeit und die näheren Umstände.

Auch wenn Paulus Rom nicht mehr verlassen hat, so bleibt doch als gewiß bestehen, daß er in der Hauptstadt sein Evangelium noch hat verkündigen und daß er vor dem Gerichte des Kaisers hat Zeugnis ablegen dürfen – ein würdiger Abschluß seines weltumspannenden und heroischen Wirkens.

Wir werfen einen Blick zurück auf das Lebenswerk des „alten" Paulus, wie er sich im Briefe an Philemon (V. 9) nennt. Dabei mag ein wenig liebenswürdige Übertreibung unterlaufen, denn viel mehr als 50–55 Jahre dürfen wir ihm um das Jahr 60 herum schwerlich geben; von Greisenalter darf man da doch kaum reden, und seine Unternehmungslust war wenigstens wenige Jahre vorher, da er den Römer-Brief schrieb, noch ungebrochen. Immerhin – es ist Lebensabend für ihn gekommen, und seine Hauptarbeit liegt hinter ihm. Ob er zur Zeit der römischen Gefangenschaft müder und hinfälliger war als zur Zeit der korinthischen Kämpfe, mag man bezweifeln; das Alter scheint ihn ruhiger gemacht und die Heftigkeit der inneren Reibungen gemildert zu haben. Über Krankheit klagt er in den letzten Briefen nicht mehr[2].

Wenn wir die einzige für uns hell beleuchtete Strecke seines Wirkens in Freiheit ins Auge fassen, die der großen „Reisen" der Apostelgeschichte, so ist diese Zeit freilich nicht sehr lang: vom Aufbruch aus Antiochia bis zur Verhaftung in Jerusalem rechnet die gewöhnliche und reichlichste Chronologie etwa 8 Jahre, von da zurück bis zur Bekehrung 15, und vom Beginn der Gefangenschaft bis zum Tode höchstens 6–9 Jahre, im ganzen etwa 35 Jahre Christen-

1. Vgl. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I; Th. Zahn, Einleitung ins NT. § 36, Anm. 7.

2. Auch Kol. 1, 24 muß man wohl mehr an die Gefangenschaft als an körperliche Leiden denken.

tums – diese Zahlen werden sich sicher noch eine beträchtliche Verkürzung gefallen lassen müssen. Aber es wäre verkehrt, nur die klassische Zeit seines freien Wirkens, wo er der Führer ist, also vom Apostelkonvent bis zur Gefangenschaft, als sein „Lebenswerk" zu bezeichnen. Bei einer so aktiven Natur wie der seinen, darf man auch die uns unbekannte Arbeitsleistung der ersten Periode nicht zu gering veranschlagen, und seine weltgeschichtliche Bedeutung liegt nicht in der Gründung der verhältnismäßig wenig zahlreichen Gemeinden, sondern in der besonderen Art, wie er das, was er sein Evangelium nennt, in sich erlebt und von sich hat ausstrahlen lassen; es ist auch hier, wie bei Jesus selber, sicherlich mehr die Persönlichkeit gewesen, die damals gewirkt hat als seine Schöpfung; seine Nachwirkung auf die Menschheit liegt weniger in der Organisation, die er hinterlassen, als in dem Abdruck seines Wesens in seinen uns erhaltenen Briefen.

Seine eigene Missionskirche ist klein: außer den mit Barnabas gegründeten Gemeinden der Provinz Galatia beschränkt sie sich auf die Provinzen Asia, Mazedonia, Achaja – ein sehr begrenztes, wenn auch ungemein wichtiges Gebiet. Und im eigentlichen Sinne gegründet hat er nur eine kleine Zahl von Zentral-Gemeinden; aber freilich sind diese alle lebendige Mittelpunkte einer sich machtvoll ausbreitenden, begeisterten Propaganda geworden. Die eigentliche Missionsleistung ist immerhin – in Anbetracht der Kürze der Zeit – außerordentlich; welche Summe schon an körperlichen Anstrengungen gehört dazu, und das alles einem – bei aller Zähigkeit – doch zarten Organismus abgerungen; welcher Kraftaufwand an persönlichem sich Geben und Erschließen, wieviel Selbstüberwindung und Geduld, Sorge und Angst – von den aufreibenden Kämpfen mit den feindlichen Juden und dem Pöbel der Großstädte, vor allem mit den christlichen Gegnern nicht zu reden! Unendlich viel Treue und dienende Liebe hat er in diese seine Kirche hineingebaut, wovon die Geschichte weiter nichts melden kann. Man darf aber vielleicht sagen: wäre Paulus nicht gewesen, das Evangelium hätte sich auch ohne ihn ausgebreitet, wie es ja ohne ihn weiter gewirkt hat und schon vor und neben ihm seine von ihm unabhängigen Wege gegangen ist, z. B. nach Antiochia und Rom, wovon wir zufällig wissen. Er war nicht der erste Heidenapostel und nicht der einzige, und doch gilt er der Geschichte als der Begründer dieses Werkes. Das innere Recht dieser Betrachtungsweise liegt darin, daß er allein es geschichtlich gewesen ist, der die heidenchristlichen Gemeinden vor der Umstrickung durch das Judentum bewahrt und damit das Christentum als Weltreligion erst ermöglicht hat. Er allein hat das innerste Wesen der neuen Religion so tief erfahren und so konsequent durchdacht, daß er das Evangelium auch theoretisch loslösen konnte von seiner jüdischen Ursprungsform; er allein hat sich mit dem Aufgebot seines unbeugsamen Willens gegen die Judaisierung der Heilsbotschaft und die Unterwerfung der griechischen Gemeinden unter Jerusalem gestemmt, er hat für ihre Freiheit nicht nur gekämpft, sondern gelitten; weil es Paulus war, der diesen Kampf führte, ist er siegreich ausgegangen. Dieser Erfolg ist größer als seine Eroberungen als Missionar.

Sein Lebenswerk hat wie jedes andre etwas Fragmentarisches – nicht nur in geographischer Beziehung. Eine Gemeinde wie die in Korinth macht einen unfertigen Eindruck, sowohl in der Organisation wie in der sittlichen Reife und

Klarheit; bis zuletzt ist seine Arbeit von Gefahren und Feinden bedroht gewesen, und seine Missionskirche hat sich gewiß nach seinem Tode nicht überall in seinem Sinne weiterentwickelt; man denkt unwillkürlich an die Kämpfe und Schwierigkeiten, die Luther dem Protestantismus vererbt hat. Die Befürchtungen, daß das gesetzesfreie Evangelium etwas Gefährliches sei, und die Klage, daß es an allerlei Libertinismus und Gnosis die Schuld trage, sind nach seinem Tode gewiß nicht verstummt (Mtth. 5, 19); in gewisser Weise lastete diese über das gewöhnliche Maß große Persönlichkeit auf dem Durchschnitt der Kirchenleute. Aber sein Andenken ist in der alten Kirche doch nicht ernstlich angetastet worden, und er ist der einzige Mann der apostolischen Zeit, dessen Schriften man nicht hat untergehen lassen, obwohl es nur Briefe, z. T. rechte „Gelegenheitsschriften" waren. Man hat die Empfindung gehabt, daß hier ein gewaltiger Schatz verborgen lag, auch wenn man ihn zunächst noch kaum recht zu würdigen wußte. Die Nachwirkung seiner Persönlichkeit und Lehre zeigt sich in allen Schriften der nachapostolischen Zeit, nicht zum wenigsten darin, daß auf seinen Namen unechte Briefe verfaßt sind. Dies ist sonst nur noch bei Petrus der Fall gewesen[1], und dieser war im Urteil der Kirche von jeher sein stärkster Konkurrent. Aber die römische Kirche hat das Beispiel gegeben, die beiden nebeneinander zu stellen als die großen Apostel, und die Apostelgeschichte hat diese Schätzung zum literarischen Ausdruck gebracht. So wirkte hier die Persönlichkeit als eine Macht nach, obwohl man sie im Innersten wohl kaum zu verstehen im Stande war. Seine eigentliche Bedeutung für die Religion hat erst eine spätere Zeit wirklich erkannt.

Wir wenden uns nun einer genaueren Betrachtung seiner Persönlichkeit, seiner Religion und Theologie zu.

1. Denn der Kopf der Jakobus-Epistel ist erst später hinzugefügt, die Judas-Epistel ist nicht zu rechnen, und die johanneischen Schriften gehören auf irgend eine Weise wirklich ihrem von der Überlieferung genannten Verfasser.

Drittes Buch.

Paulus der Christ und Theologe.

Kapitel 13.

Der Schriftsteller.

Der Biograph des Paulus ist, wie es scheint, sehr günstig gestellt, weil er in den Briefen des Apostels unendlich reiche Dokumente seines innersten Wesens besitzt; Paulus ist eine der wenigen antiken Persönlichkeiten, die in vollem Lichte vor uns stehn, gerade weil er in diesen Quellen sich nicht absichtlich geschildert sondern ohne jeden Gedanken an eine Nachwelt sich gegeben hat, wie er war. Gewiß — seien wir nicht undankbar: es gibt wenig autobiographische Denkmäler, die so wertvoll sind, wie die echten Briefe des Paulus. Und doch müssen wir eine Einschränkung machen. Zwischen uns und dem wirklichen Paulus stehen nämlich doch allerlei Hinderungen des eindringenden Verständnisses. Nicht nur die fremde Sprache und die Schwierigkeit der Interpretation, die an manchen Stellen fast unüberwindlich groß ist. Mit dieser Hemmung hat man schließlich bei allen Größen der Vergangenheit zu ringen, und jede „Übersetzung" in unsere heutige Sprache und unser Denken bedeutet immer — auch bei aller Vorsicht — eine gewisse Verfälschung. Zwischen uns und dem eigentlichen Gegenstande, den wir suchen, steht die ihm anerzogene schriftstellerische Form und stehen die ihm überlieferten Anschauungen, in die er seinen Persönlichkeitsgehalt ergießen muß.

1. Der Schriftsteller Paulus ist jüngst von einem unserer größten Philologen[1], dem das Vergleichungsmaterial der gesamten griechischen Literatur zu Gebot steht, folgendermaßen gewürdigt worden: „Gewiß ist der Hellenismus eine Vorbedingung für ihn; er liest nur die griechische Bibel, denkt also auch griechisch. Gewiß vollstreckt er unbewußt das Testament Alexanders, indem er das Evangelium zu den Hellenen bringt, aber er ist aus ganz anderem Holz geschnitzt, er ist Jude, wie Jesus ein Jude ist. Daß aber dieser Jude, dieser Christ, griechisch denkt und schreibt, für alle Welt und doch zunächst für die Brüder, die er anredet, daß dieses Griechisch mit gar keiner Schule, gar keinem Vorbild etwas zu tun hat, sondern unbeholfen in überstürztem Gesprudel direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch (wie die Sprüche Jesu), macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus. Endlich, endlich

1. von Wilamowitz, Kultur der Gegenwart I, 8², S. 159.

redet wieder einer auf Griechisch von einer frischen innern Lebenserfahrung, das ist sein Glaube; in ihm ist er seiner Hoffnung gewiß und seine heiße Liebe umspannt die Menschheit; ihr das Heil zu bringen, wirft er freudig sein Leben hin, frisches Leben der Seele aber sprießt überall hervor, wohin ihn sein Fuß trägt. Als einen Ersatz seiner persönlichen Wirkung schreibt er seine Briefe; dieser Briefstil ist Paulus, niemand als Paulus; es ist nicht Privatbrief und nicht Literatur, ein unnachahmliches, wenn auch immer wieder nachgeahmtes Mittelding . . ." Die Unmittelbarkeit, die hier so stark als das Unterscheidende und Wesentliche an der Schriftstellerei des Paulus hervorgehoben wird, drängt sich jedem empfindenden Leser so stark auf, daß es fast wie Lästerung erscheint, wenn man zu behaupten wagt, das eminent Persönliche seines Stils sei vielfach doch durch eine gewisse Übung und gewisse überkommene Formen gebunden. Wir sind uns meist nicht klar darüber, daß die Fähigkeit großer Persönlichkeiten neuerer Zeit, sich im Gespräch oder im Brief ganz unmittelbar zu geben, restlos ihr Innerstes zu erschließen, ein Erwerb der geistigen Entwicklung erst der letzten Jahrhunderte ist. Wenn wir von Luthers incommensurabler Individualität absehen, sind es doch wohl erst der Pietismus, Rousseau und die klassische Literaturperiode gewesen, durch welche das Sichfühlen und die psychologische Seelenerforschung des Individuums, die Freiheit der Selbstdarstellung von festgeprägten Schematen gewonnen worden sind; erst in dieser Zeit ist die Sprache das feine Instrument für wahrhaft individuelle Tönungen geworden. Vor allem ist die Abstreifung der rhetorischen Convention ein großer Fortschritt gegenüber der Antike. In dieser Beziehung ist auch Paulus ein antiker Mensch, und auch seine Unmittelbarkeit nicht so frei, wie der erste Eindruck annimmt. Auch in den persönlichsten und innigsten Partieen seiner Briefe finden wir ein rhetorisches Form-Element, das wir nur deshalb nicht mehr als solches fühlen, weil wir zu sehr daran gewöhnt sind. Das hängt damit zusammen, daß Paulus seine Briefe *gesprochen* und daß er dabei immer die beschränkte Öffentlichkeit seines Gemeinde-Publikums vor Augen hat; er redet auf eine Mehrheit ein, nicht ergießt er die Fülle seiner Seele in eines Freundes Busen. Und auch da, wo er einem Einzelnen schreibt, wie dem Philemon, macht er sich von gewissen Formen rednerischen Stils nicht frei.

An sich ist das keineswegs ein Mangel. Die Form ist nur da eine tote Kruste oder ein leeres Schellengeläut, wo der Redner nicht im Stande ist sie zu beseelen, und die moderne Verwerfung alterprobter Kunstformen unter der Parole der individuellen Freiheit ist nur zu häufig das Zeichen der Impotenz; *ihr* sagen diese Gestaltungen nichts mehr, weil sie nichts durch sie zu sagen vermag. Der wahrhafte Künstler aber zeigt sich gerade darin, daß ihm gegeben ist, der bewährten Form, die nicht ohne künstlerischen Grund so ist wie sie ist, ein neues Leben einzuhauchen und sie dadurch organisch weiterzubilden. Darin nun zeigt sich die Persönlichkeit des Paulus, daß er die ihm gewohnten Formen *frei* zu handhaben versteht; er kann auf diesem Instrument spielen, wie er will. Immerhin aber sind es vielfach vorgeformte Weisen der Empfindungsäußerung, in denen er sich bewegt; und bis zu einem gewissen Grade üben sie einen rückwirkenden Einfluß auf die Gestaltung seines Denkens und Empfindens.

2. Die festen Formen z. B. des Briefeingangs weiß er mannigfaltig zu

variieren und zu beseelen: man vergleiche das einfache Schema der Adresse 2. Kor. 1, 1 f. mit der zu einer programmatischen Erklärung ausgeweiteten oder der mit tiefem religiösen Pathos erfüllten im Römer- und im Galater-Brief. Oder man sehe, wie er die herkömmliche Danksagung, die nicht einmal im Philemon-Briefe fehlt, aber hier freilich etwas steif wirkt, je nach Lage der Dinge verschieden abtönt: Kol. 1, 3–5 und 1. und 2. Thess. 1 über den Akkord: Glaube, Liebe, Hoffnung aufgebaut, Phil. 1, 3 ff. auf die Liebesgabe der Philipper, Röm. 1, 8 ff. auf seine Sehnsucht hinzukommen geleitet, wiederum 1. Kor. 1, 4–9 mit bewußter Einseitigkeit nur auf die reichen Gaben der Gemeinde bezogen, wobei andre Mängel zwischen den Zeilen zu lesen sind; dann wieder 2. Kor. 1, 3 ff. ohne jeden Bezug auf die Gemeinde und Gal. 1, 6 überhaupt weggelassen und von dem sofort einsetzenden Tadel verschlungen. Mit der Einpressung starker Gefühlsinhalte in feste Formen ist aber natürlich auch eine „Stilisierung" verbunden, z. B. eine gewisse Übertreibung des Lobes (1. Kor.).

Die captatio benevolentiae in verschiedenen Formen spielt eine große Rolle, und man darf dabei das Konventionelle nicht überhören: nicht blos die Thessalonicher (1. Thess. 2, 19; 2. Thess. 1, 4), auch die Philipper heißen sein Stolz und Ruhmeskranz (2, 16; 4, 1), ja sogar die Korinther (2. Kor. 1, 14) nach der trübsten Periode seines Verkehrs mit ihnen. Nicht nur der Glaube der Römer ist in der ganzen Welt berühmt (1, 8), auch von Thessalonich (1. Thess. 1, 7 f.) und Korinth weiß jedermann (2. Kor. 3, 2). Fast etwas zu weit geht es, wie er den Mazedoniern die Korinther, den Korinthern die Mazedonier als Beispiel in der Kollektenangelegenheit vorhält (2. Kor. 9, 2; 8, 1 ff.). Notwendiger Tadel wird durch vorangeschicktes Lob gemildert (1. Kor. 11, 2); weitergehende Ermahnungen durch vorherige Anerkennung (2. Kor. 8, 7 f. 10 f.; Phil. 1, 7), die „etwas kräftigen" Ermahnungen des Römer-Briefes 15, 14 f. durch die Erklärung abgeschwächt, daß die Leser ja schon selber im Stande seien, einander zurechtzuweisen; fast eintönig klingt das „wie ihr ja selber wißt" neben den doch immer noch nötigen Ermahnungen und Erinnerungen des 1. Thessalonicher-Briefes[1]. Auch sonst werden energische Zumutungen und Behauptungen halb wieder zurückgenommen (1. Kor. 4, 14; 2. Kor. 7, 3), oder durch Anerkennungen oder Hoffnungen eingeschränkt (Phil. 2, 12; Kol. 2, 5; 2. Kor. 1, 14; 2. Thess. 3, 4; 1. Kor. 1, 9; 5, 7). Fast allzu eifrig beugt der Schriftsteller Mißdeutungen vor, an die kein Leser gedacht zu haben braucht, besonders freilich im 2. Korintherbrief, wo er jedes Wort auf die Wagschale legen muß[2] oder da, wo es sich um die heikle Geldangelegenheit handelt, z. B. Phil. 4, 10 f. 17; 1. Kor. 9, 15. Oft tritt die Scheu hervor, durch Selbstruhm den Lesern lästig zu fallen oder verächtlich zu werden (2. Kor. 3, 1; 5, 12; 12, 19; 11, 1. 16), oder die Demut gegen Gott zu verletzen (1. Kor. 15, 10; 2. Kor. 3, 5; 4, 1), oder durch Härte Zweifel an seiner Liebe zu wecken (2. Kor. 1, 24; 2, 4; 13, 7). Wer wollte sagen, daß das nicht so empfunden wäre? Aber eine konventionelle, allzu beflissene Verbindlichkeit, die einen etwas unruhigen oder unsicheren Ein-

1. 1, 5; 2, 1. 2. 5. 11; 3, 3; 4, 1; 5, 1.

2. Bezeichnend hierfür die Formeln *οὐχ ὅτι, οὐχ ἵνα, οὐ λέγω* 2. Kor. 1, 24; 2, 4; 3, 5; 7, 3. 9; 13, 7; Phil. 3, 12; 4, 11. 17; 2. Thess. 3, 9.

druck macht, läßt sich nicht verkennen, besonders freilich im 2. Korinther-Brief, in dem ja Grund dazu vorhanden war. Bemerkenswerterweise fehlen diese Urbanitäten im Galater-Brief gänzlich.

3. Dies führt uns auf die durch alle Briefe hindurchgehende **Überschwänglichkeit** der Ausdrucksweise, die massenhaften Einzel-Hyperbeln und den gesteigerten Empfindungston im ganzen. Wenn er jeder Gemeinde versichert, daß er unablässig ihrer gedenke und ihrer ausdrücklich in seinen Gebeten Erwähnung tue[1], nur wieder den Galatern nicht, obwohl er doch wohl **gerade** sie im Gebet auf dem Herzen trägt, so ist hier — ohne dem Apostel zu nahe treten zu wollen — ein wenig Übertreibung und Form im Spiel, nicht anders wie in der Mahnung: betet ohne Unterlaß (1. Thess. 5, 17). Man lese und analysiere Abschnitte wie 1. Thess. 2, 17—3, 13 mit seinen überschwänglichen Ausdruckshäufungen[2], oder 2. Kor. 7, 5—16, in dem Paulus sich nicht genug tun kann, die erfreuliche Sinnesänderung der Korinther mit immer neuen Ausdrücken zu schildern und der Beruhigung und dem Trost Ausdruck zu geben, der ihn seit der Rückkehr des Titus erfüllt[3]; man wird ihm die Innigkeit seiner Empfindung glauben, nicht wegen sondern trotz dieser Fülle des Ausdrucks. Hierher gehört die rein stilistische Liebhaberei für die Häufung der Worte „viel" und „alle"[4], die auf uns einen unschönen spielerigen Eindruck macht; man darf

1. *ἀδιαλείπτως* Röm. 1, 9; 1. Thess. 1, 2; 1. Thess. 2, 13.
πάντοτε Röm. 1, 10; 1. Kor. 1, 4; Phil. 1, 4; Kol. 1, 3; 1. Thess. 1, 2; 2. Thess. 1, 2; Philem. 4. *μνείαν ποιοῦμαι* Röm. 1, 9; 1. Thess. 1, 2; Philem. 4, *ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν* Phil. 1, 3.
ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου Röm. 1, 10; 1. Thess. 1, 2; Philem. 4; *προσευχόμενοι* Kol. 1, 3.
ἐν πάσῃ δεήσει μου Phil. 1, 3.

2. *περισσοτέρως* 2, 17, *ὑπερεκπερισσοῦ* 3, 10, *περισσεύσαι* 3, 12; *πλεονάσαι* 3, 12.
ἐσπουδάσαμεν — ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ 2, 17; *ἠθελήσαμεν* 2, 18; *μηκέτι στέγοντες* 3, 1 (5) *ηὐδοκήσαμεν, ἐπιποθοῦντες* 3, 6; *δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον* 3, 10; *κατευθύναι τὴν ὁδὸν πρ. ὑμᾶς* 3, 11.
χαρά 2, 20; 3, 9; *ἀγάπη* 3, 6. 12; *πίστις* 3, 2. 5. 6. 8. 10.
παρακαλέσαι 3, 2; *παρεκλήθημεν* 3, 7; *στηρίξαι* 3, 2. 13.
ἔμπροσθεν τ. κυρίου (θεοῦ) 2, 19; 3, 9; 3, 13. *παρουσία* 2, 19; 3, 13.

3. 7, 7 *ἐπιπόθησις, ὀδυρμός, ζῆλος.*
7, 11 *σπουδή, ἀπολογία, ἀγανάκτησις, φόβος, ἐπιπόθησις, ζῆλος, ἐκδίκησις.*
7, 6f. *ὁ παρακαλῶν . . παρεκάλεσεν . . τῇ παρακλήσει, ᾗ παρεκλήθη*; 7, 12ff. *παρακεκλήμεθα . . παρακλήσει* vgl. 2. Kor. 1, 3f.
7, 7 *χαρῆναι*; 7, 8 *χαίρω*; 7, 13 *ἐχάρημεν . . χαρᾷ . . ἀναπέπαυται . .* 7, 16 *χαίρω . . θαρρῶ.*

4. Rhetorisch heißt dies Parecheſe vgl. Wendland, Literaturformen S. 355; Diels, Parmenides S. 60, Röm. 5, 15f. *οἱ πολλοί . . εἰς τοὺς πολλούς . . ἐκ πολλῶν*; 19 *οἱ πολλοί . . οἱ πολλοί* immer im Gegensatz zu *εἷς*, V. 18 *πάντας—πάντας*; 2. Kor. 2, 4: *ἐκ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας . . διὰ πολλῶν δακρύων*; 8, 22 *ἐν πολλοῖς πολλάκις*; 1. Thess. 1, 5f.: . . *ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ ἐν πολλῇ θλίψει*; das viermalige *πολλάκις* 2. Kor. 11, 23. 26f. — 1. Kor. 1, 5 *ἐν παντί . . ἐν πάσῃ*; 9, 22f. *τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω, πάντα δὲ ποιῶ*; 13, 2f. *τὰ μυστήρια πάντα, πᾶσαν τὴν γνῶσιν, πᾶσαν τὴν πίστιν, πάντα τὰ ὑπάρχοντα*; 2. Kor. 1, 3f. *πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν, εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως, ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τ. θεοῦ*; 2. Kor. 5, 14f. 18; 7, 4f. 14f.; 9, 8: *πᾶσαν χάριν . . ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*; 10, 5f.; Phil. 1, 3f.: *ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν πάντοτε . . ὑπὲρ πάντων.*

solche Stellen nicht hinsichtlich ihres Empfindungsgehaltes überschätzen und nicht jedesmal fragen, warum Paulus sich gerade hier so stark ausdrücke. Natürlich würde er nicht so plerophorischem Stil geneigt sein, wenn er nicht ein äußerst stark empfindender Mensch gewesen wäre, — Freude und Kummer, Furcht und Hoffnung treten sehr lebhaft bei ihm auf, und die Herzensbedrängnis und die vielen Tränen 2. Kor. 4, 4 werden wir ihm gewiß glauben müssen — aber vieles ist doch auch literarisch-stilistische Gewöhnung, so seine Vorliebe für gehäuften Doppelausdruck, wo ein Wort dasselbe sagen würde wie zwei oder drei: Verführung, Unlauterkeit, List (1. Thess. 2, 3), Schmeichelei, versteckte Habsucht, Menschengunst suchen (2, 5f.), fromm, gerecht, untadelig (2, 10), ermahnt, aufgemuntert, beschworen (2, 11) — das alles aus einem Kapitel[1]. Oft hat natürlich solche Häufung ein edles Pathos wie „ewige Macht und Gottheit" (Röm. 1, 20), „Reichtum an Güte und Nachsicht und Langmut bei Gott" (2, 4), „Starrsinn und Unbußfertigkeit deines Herzens. Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes" (2, 5), „Herrlichkeit, Ehre, Unvergänglichkeit" (2, 7), „Herrlichkeit, Ehre und Frieden" (2, 10)[2], oft aber sind es auch stehende Formeln wie Gnade und Friede, Freude und Friede (Röm. 15, 13; Gal. 5, 22), Furcht und Zittern, Wunder und Zeichen, Rede und Erkenntnis (1. Kor. 1, 6; 2. Kor. 8, 7), Weisheit und Erkenntnis (Röm. 11, 33; 1. Kor. 12, 8; Kol. 2, 3) oder gar konventionelle Aufzählungen, wie die bekannten Lasterkataloge, für die es griechische Vorbilder gibt; dazu gehören wahrscheinlich auch gewisse stereotype Schilderungen der Leiden und Nöte wie Röm. 8, 35; 1. Kor. 4, 11, die z. B. bei Epiktet Parallelen haben[3].

Hierzu kommt auch die stilistische, sowohl aus dem Judentum ererbte, wie in hellenistischer Schule erworbene Neigung, den Ausdruck durch Parallelismus der Glieder zu steigern, oft mit gleichmäßigem An- oder Ausklang. An alttestamentliche Wendungen erinnert

Röm. 1, 21 Mit ihren Gedanken haben sie sich an das Nichtige gehängt,
Und ihr Herz haben sie in Finsternis versinken lassen.

Röm. 9, 2 Kummer erfüllt mich
Und unabläßige Qual mein Herz.

Weit griechischer klingt:

1. Kor. 10, 21 Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen,
Ihr könnt nicht am Tische des Herrn zu Gast sein und am Tisch der Dämonen.

1. Kor. 13, 7 Sie erträgt alles, sie glaubt alles,
Sie hofft alles, sie duldet alles[4].

7f. *πάντων ὑμῶν . . πάντας ὑμᾶς*, 4, 12 *ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι. πάντα ἰσχύω.* 19 *ἀπέχω δὲ πάντα καὶ περισσεύω. πεπλήρωμαι . . πληρώσει πᾶσαν χρείαν*; Kol. 1, 10f. *εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ . . ἐν πάσῃ δυνάμει . . εἰς πᾶσαν ὑπομονήν . .* 1, 28 *πάντα ἄνθρωπον* dreimal.

1. 1. Thess. 3, 2 *στηρίξαι καὶ παρακαλέσαι*; 3, 7 *ἀνάγκη καὶ θλίψις*; 3, 12 *πλεονάσῃ καὶ περισσεύσῃ.*

2. So Röm. 4, 20f. vgl. dazu SchrNT.; 9, 4.

3. Vgl. Bultmann, Der Stil der paulin. Predigt . . S. 71.

4. Vgl. hierzu meine „Beiträge zur paulinischen Rhetorik".

4. An solchen Stellen wird recht deutlich, daß der Ton der Predigt in den Briefen sehr stark vorherrscht; es ist fast alles nur einen Grad intensiver und gesteigerter gesagt, als man im trauten Gespräch oder im Selbstgespräch reden würde. Dadurch erheben sich diese „Briefe" über den eigentlichen Briefstil, der doch nur dann ganz rein ist, wenn er das Zwiegespräch des täglichen Lebens — natürlich ohne Vulgarismen und Plattheiten — wiederspiegelt. Es fehlt auch nicht an solchen Partieen bei Paulus[1], aber sie sind seltener als man bei einer nur aus Briefen bestehenden Hinterlassenschaft denken sollte, und selbst sie erheben sich über die vollendete Zwanglosigkeit der Privatbriefe, wie wir sie aus dem Altertum jetzt in großer Zahl kennen lernen. Der Papyrusbrief, der sich dem Philemon-Briefe vergleichen ließe, soll noch gefunden werden[2]. Das liegt nicht nur daran, daß eben eine so überragende Persönlichkeit wie Paulus ihn geschrieben hat, sondern auch daran, daß Paulus selbst in diesem reinen Privat-Brief die Formen des „Hirtenbriefs", wie man seine großen Briefe nennen möchte, nicht aufgeben mag, und daß er auch hier über eine „zierliche" Ausdrucksweise verfügt, die eben nicht die Sprache des Alltags ist.

Schon die feierliche Danksagung (V. 4—7), dann die dreimalige eindringliche (V. 8f. 14. 21) Wendung, daß Paulus wohl ein Recht hätte zu fordern, aber lieber die Erfüllung seiner Bitte von der Liebe des Philemon empfangen will, das wiederholte zierliche Wortspiel mit dem Namen Onesimus (V. 11. 20): der Nützliche, der sich „unnütz" erwiesen hat, jetzt aber dir und mir sehr von „Nutzen" sein kann, ich möchte dich ein wenig „ausnützen"; zweimal die Wendung: er, d. h. mein Herz; Du schuldest mir noch mehr, nämlich Dich selbst (V. 12. 19); die zarte Andeutung, daß die zeitliche Trennung wohl dazu gefügt worden ist, daß eine Vereinigung für immer daraus folge, nicht mehr als Sklave, nein als Bruder in doppeltem Sinne, als Freier und als Christ (V. 15f.); schließlich die scherzhaft-feierliche Bürgschafts-Verschreibung (V. 18f.). Man kann sagen: jedes Wort ist hier fein gewählt und zugespitzt. Was ein andrer mit wenig Worten rund und einfach gesagt hätte, ist hier umständlich in Liebe und Zartheit, Geist und Kunst eingehüllt. Paulus wird schon Grund gehabt haben, die Bitte so einzukleiden, denn er verlangt ja immerhin viel von dem Freunde. Aber der Aufwand an feiner Beredsamkeit ist für einen Freundesbrief und für ein paar Zeilen doch ganz ungewöhnlich groß — nach unserem Geschmack. Man kann nicht leugnen: dieser Briefschreiber schreibt nicht nur, weil

1. Z. B. Phil. 2, 19—30 die Worte über Timotheus und Epaphroditus oder 1. Kor. 16, 1—9.

2. Auch der des Griechischen unkundige Leser kann sich mit Hilfe von Deißmanns „Licht von Osten" leicht solche Briefe zur Anschauung bringen. Man lese zum Vergleich etwa den Brief des Papas Kaor von Hermupolis an den Offizier Flavios Abinnaios zu Dionysios im Fajjum ca. 346 n. Chr. (Deißmann S. 147f.): „Meinen Gebieter und geliebten Bruder Abinnaios, den Präpositus, grüßt Kaor, Papas von Hermupolis. Ich grüße deine Kinder vielmals. Wissen lassen möchte ich dich, Herr, über den Soldaten Paulus, über seine Entweichung: ihm dieses eine Mal noch Pardon zu geben; ich habe nämlich keine Zeit gerade jetzt zu dir zu kommen. Und er wird, wenn er nicht nachläßt (?), wieder in Deine Hände kommen ein anderes Mal. Ich wünsche Dir Wohlergehen auf viele Jahre, mein Herr Bruder". Dazu vgl. Deißmanns Erklärung.

es einmal nötig ist zu schreiben; er hat Freude daran, seine Worte zu stilisieren, und er *kann* es.

5. Wir haben in den Briefen des Paulus nicht nur mit dem rednerischen Element zu rechnen, das dem Prediger von Gottes Gnaden natürlich ist, sondern auch mit einem künstlerischen Gestalten, das ihn gelegentlich weit über den nächstliegenden praktischen Zweck hinauslockt zur Schaffung von Gebilden, die ihren Zweck in sich selbst tragen und sich wie selbständige „Einlagen" aus dem Zusammenhang herausheben. Ich erinnere an die beiden großen christologischen Exkurse Kol. 1, 14–20 und Phil. 2, 5–11, die man aus diesem Grunde schon als Einschübe aus dem Text hat entfernen wollen, oder die ganz selbständige und durch Schlußrefrain abgerundete „Diatribe" über das „Bleiben in dem Stande der Berufung" 1. Kor. 7, 17–24, die mitten in dem Ehe-Kapitel steht, obwohl sie sachlich ganz darüber hinausgeht. Oder wenn Paulus sich 1. Kor. 2, 6–9 in das Wesen der göttlichen Weisheit vertieft, wenn er Röm. 7, 14–8, 2 den Kampf des Ich mit dem Gesetz der Sünde oder Röm. 14, 7–9 die Abhängigkeit des Christen vom Herrn schildert, so hängt das zwar mit der Umgebung zusammen, aber der Schreiber läßt doch einen Augenblick den Faden der Erörterung fallen und „verliert" sich in den Nebenweg, der ihm eine Weile ganz zur Hauptsache wird. Hier ist namentlich das Kapitel von der Liebe (1. Kor. 13) zu nennen, das mit seiner Umgebung (der Erörterung über die Charismata Kap. 12. 14) so lose „zusammenhängt", daß man ernstlich zweifeln muß, ob es hierher gehört, ob es für diese Stelle konzipiert und ob es nicht überhaupt ein ganz selbständiges Gebilde ist, das seinen Zweck *in sich* trägt[1]. Wir brauchen uns nicht gegen das törichte Mißverständnis zu verteidigen, als wollten wir sagen: dies Kleinod religiöser Kunst sei *gemacht*. Nun ja: gemacht, wie ein Gedicht Goethes oder wie ein Lied Schuberts, aber aus einer starken Empfindung heraus. Was wir meinen, ist nur, daß es nicht während des Diktierens, mitten in einem ganz andern Zusammenhang, aus dem Ärmel geschüttelt ist. Als es entstand, hatte Paulus die über das Zungenreden streitenden Korinther ganz aus dem Auge verloren: aus innigster Sammlung und unter Anspannung alles unbewußten Formgefühls entstand ihm dieses in sich geschlossene Kunstwerk. Anders steht es mit dem herrlichen Bekenntnis Röm. 8, 31–39, das in gewaltiger Weise nicht nur das 8. Kapitel, sondern die ganze Erörterung, die Röm. 1, 18 beginnt, abschließt, so wie das parallele Stück 5, 1–11 den ersten Teil. Aber man muß auch hier mit der Vorstellung der Improvisation brechen: solche Früchte fallen nicht ohne vorheriges langsames Reifen. Man macht sich überhaupt ein falsches Bild von der Schriftstellerei des Paulus, wenn man sich vorstellt, solche umfangreichen Werke – es sind doch kleine Bücher – seien in wenigen Stunden ohne viel Überlegung in einem Zuge hervorgesprudelt; es sind z. T. lange durchdachte, sehr allmählich entstandene Konzeptionen, und vielfach werden einzelne Kapitel wie etwa 1. Kor. 7 oder 15 oder Röm. 1, 18–3, 20 oder Röm. 9–11 die ganze schriftstellerische Leistung eines oder mehrerer Tage darstellen.

Was wir sagen wollen, ist folgendes: Paulus gibt in seinen Briefen nur

1. Vgl. meinen Kommentar zum 1. Korinther-Brief z. Stelle.

sehr zum Teil impulsive Improvisationen wie der gewöhnliche Briefschreiber sie hat; er arbeitet vielfach wie ein Schriftsteller oder Künstler, und oft genug hat er sicherlich schon fertige, „vorgeformte" oder vorbereitete Redestücke in seine Briefe aufgenommen, bei deren Zustandekommen ihn nicht blos der gegenwärtige praktische Zweck geleitet hat, sondern der Trieb, dem Gedanken eine nach allen Seiten hin erschöpfende und runde Form zu geben. Und zwar oft eine nichts weniger als einfache, sondern fast künstliche Form, meist unter Benutzung symmetrischer Parallelismen, gelegentlich wie in zwangloser rhythmischer Kadenz, z. B. Röm. 14, 7–9:

Keiner von uns lebt für sich und keiner stirbt für sich.
Leben wir, so leben wir dem Herrn sterben wir, so sterben wir dem Herrn;
Also ob wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.
Denn darum ist Christus gestorben und lebendig geworden,
Weil er Herr sein sollte über Lebende und Tote.

Dann wieder mit fast raffiniertem Aufbau wie 1. Kor. 9, 19–22:

Frei von allen hab ich mich allen zum Knecht gemacht,
um möglichst viele zu gewinnen;
Und bin geworden den Juden wie ein Jude,
um Juden zu gewinnen;
Den Gesetzesleuten wie ein Gesetzesmensch – obwohl selbst nicht unter dem Gesetz,
um die Gesetzesleute zu gewinnen;
Den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser – obwohl kein „Gesetzloser" sondern im Gesetz Christi gebunden,
um die Gesetzlosen zu gewinnen;
Bin geworden den Schwachen ein Schwacher,
um die Schwachen zu gewinnen;
Allen bin ich alles geworden,
um überall einige zu retten.

Man beachte das streng durchgeführte Schema a b c c b a, wobei a und a, b und b, c und c korrespondieren, ferner das Anschwellen der beiden mittlern Sätze (durch die beiden Parentheſen), die Abrundung durch Rückkehr des Schlusses zum Anfang. Solche Dinge entstehen nicht von selbst, sondern nur durch Überlegung oder durch meisterhafte Schulung. Hier kommt es darauf an zu beobachten, wie der Gedanke nach allen Seiten hin entfaltet wird, über den augenblicklichen Anlaß (Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinde) hinaus.

Fast wie ein strophisches Gedicht klingt die Rede von der himmlischen Weisheit 1. Kor. 2, 6–9

I Weisheit reden wir – unter den Vollkommenen,
Eine Weisheit, nicht von dieser Welt
Und nicht von den Herrschern dieser Welt,
Die ja vergehen!

Wir reden Gottes-Weisheit – ein Geheimnis,
Gehüllt in Verborgenheit,
Von Gott vorher gewollt
Zu unserer Herrlichkeit!

Keiner von den Herrschern dieser Welt hat sie erkannt;
Hätten sie Erkenntnis gehabt,
Sie hätten den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt --
Nein — geschrieben steht:

„Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat
Und in keines Menschen Herz gekommen ist,
Was Gott bereitet hat
Denen, die ihn lieben".

II Uns hat Gott sie enthüllt durch den Geist;
Denn der Geist dringt ein in alles,
Auch in die Tiefen der Gottheit.

Weiß wohl ein Mensch, was im Menschen ist?
Doch nur der Geist im Menschen selbst.
So weiß auch niemand, was in Gott ist,
Sondern nur der Geist Gottes selbst.

Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen,
Sondern den Geist, der aus Gott stammt,
Daß wir erkenneten, was Gott aus Gnade uns verliehen hat.

III Davon reden wir dann — nicht unter Menschen,
Die menschliche Weisheit gelehrt hat,
Sondern unter Geistbelehrten,
Geistesmenschen Geistesoffenbarung deutend.

Der natürliche Mensch aber nimmt Geisteswort nicht an;
Er kann es nicht verstehen,
Es ist ihm eine Torheit,
Denn mit dem Geiste will es beurteilt sein.

Der Geistes-Mensch beurteilt alles,
Er selbst aber wird von niemandem beurteilt;
„Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt und kann ihm Rat geben?"
Wir aber haben den Sinn Christi.

Wer sich die Mühe nehmen will, diese Gebilde genau zu analysieren[1], wird einen Eindruck von der Kunst des Paulus erhalten; der ganze mystische Zauber des ganzen Stückes kann freilich nur im griechischen Wortlaut empfunden werden. Wir haben die Rede von der Weisheit etwas kühn ein „Gedicht" genannt, und in der Tat vernehmen wir hier einzelne Klänge, die man „lyrisch" nennen möchte. Im übrigen aber ist Lyrik gerade diejenige Gattung, die dem Paulus am fernsten liegt; in den uns bekannten Briefen hat er keinen Beitrag zu den

1. Vgl. meinen Kommentar zum 1. Korinther-Brief zu den beiden Stellen, sowie meine Beiträge z. paulinischen Rhetorik S. 32 f. 43 f.

„Psalmen, Lobgesängen (Hymnen) und begeisterten Liedern (Oden)" geliefert, von denen Kol. 3, 16 redet; auch die Stücke Röm. 8, 31 ff. und 1. Kor. 13 werden mit Unrecht Psalmen oder Hymnen[1] genannt, trotz der hier vorkommenden Ich-Form; es fehlt das Merkmal der Lyrik, das Ausströmenlassen ganz persönlicher Empfindungen; man vergleiche mit Röm. 8, 31 ff. das Lied Paul Gerhardts: „Ist Gott für mich", und man wird den Unterschied empfinden; man beachte nur die zahlreichen rhetorischen Fragen im Römer-Brief. Auch 1. Kor. 13 ist kein Gebet, keine Dankes- oder Lobes-Hymne; der Verfasser redet nicht von seiner Liebe, denn das „Ich" ist ein allgemeines; schon daß er das abstrakte Wort „Liebe" wählt, statt anschaulich zu sagen, wen und wie und warum er liebt, ist bezeichnend. So begeistert er von der Liebe ist, er will ihr Wesen und ihren Wert schildern, und er tut es in rednerischer Form; selbst bei diesem Stück kommt das Wesen des Denkers Paulus zu Tage; freilich eines Denkers, der zugleich ganz Gefühl und Anschauung ist. Die Schönheit des Stückes liegt in der Wahl der Worte, im Bau der Sätze und den rednerischen Figuren, im Aufbau und Rhythmus des Ganzen[2]. Wir überlassen dem Leser die Einzel-Analyse, nur hebe ich hervor, daß auch hier die Grund-Elemente der paulinischen Rede sich finden, der Parallelismus[3] und die Antithese.

6. Die Antithese ist vielleicht das bezeichnendste Charakteristikum der Redeweise des Paulus. Man kann mit einiger Übertreibung sagen, sein ganzes Reden und Denken habe einen antithetischen Rhythmus. Und man kann darüber streiten, ob der Grund dafür mehr in seiner Denk- und Empfindungsweise oder in literarisch-rednerischer Gewöhnung liegt. Ein neuerer Beurteiler sagt[3]: „Daß die Antithese dominiert, ist sehr begreiflich . . schon im 5. Jahrh. v. Chr., als alles Bestehende in Frage gestellt wurde, z. B. bei Heraklit, hypostasierten sich gewissermaßen die gewaltigen Revolutionen der Ideen in einer antithetischen Sprachform: wieder stand man jetzt an einem Wendepunkt, und die Negation des Bisherigen war eine ungleich schroffere; ist es da zu verwundern, daß der kampfesmutige Mann, der sich daran machte, eine Welt der Schönheit in Trümmer zu schlagen, seine umstürzenden Ideen in antithetische Formen kleidete, indem er die Gegensätze von Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Leben in Christus

1. E. Norden, Die griechische Kunstprosa S. 509: „Nur selten klingt in seinen Briefen dieser Ton an, aber dann schlägt auch die Flamme seiner Begeisterung mit hinreißender Gewalt empor: jene beiden Hymnen (?) auf die Liebe zu Gott und die zu den Menschen (?) (Röm. 8, 31 ff. und 1. Kor. 13) haben der griechischen Sprache das wiedergeschenkt, was ihr seit Jahrhunderten verloren gegangen war, die Innigkeit und der Enthusiasmus des durch seine Einigung mit Gott beseligten Epopten, wie er uns in solcher Heiligkeit nur bei Platon und zuletzt bei Kleanthes begegnet. Wie muß diese Sprache des Herzens eingeschlagen haben in die Seelen der Menschen, die gewohnt waren, der albernen Geschwätzigkeit der Sophisten zu lauschen. An diesen Stellen erhebt sich die Diktion des Apostels zu der Höhe der platonischen in Phaedrus".

2. Im 1. Teil (V. 1–3) drei sehr verschiedene und doch zu einem einheitlichen Rhythmus sich verbindende Parallelismen, im zweiten Teil (V. 4–7) 5 Parallelzeilen, die fast alle wieder in sich zweigeteilt sind, im 3. Teil (V. 8–13) Gruppen von 3 (V. 8), 3 (V. 9f.), 5 (V. 11), 5 (V. 12), 3 (V. 13) Parallelzeilen; vgl. meinen Kommentar zum 1. Korinther-Brief.

3. E. Norden, Die griechische Kunstprosa S. 507f. und S. 20f. über die gorgianische Antithese z. B. bei Heraklit.

und Tod in der Sünde, Geiſt und Körper, Glauben und Unglauben, Liebe und Haß, Wahrheit und Irrtum, Sein und Schein, Sehnſucht und Erfüllung, Vergangenheit und Gegenwart, Gegenwart und Zukunft in oft ſchroffen, bis zur Dunkelheit zuſammengedrängten, monumentalen Antitheſen offenbarte?" Gewiß werden wir dieſen Worten beiſtimmen, aber doch Einiges hinzufügen müſſen. Es iſt nicht nur die allgemeine Zeitlage des Hellenismus, aus dem ſich das Vorherrſchen der Antitheſe bei Paulus erklärt; ſchon das Spätjudentum mit ſeinem ſchroffen Dualismus im Satansglauben (2. Kor. 4, 4), mit ſeiner Lehre von den zwei Äonen und der neuen Schöpfung (2. Kor. 5, 17)[1], mit ſeiner ungeheuren Spannung zwiſchen dem ſupranaturalen Gott des Himmels und der Menſchheit — „Fleiſch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben" (1. Kor. 15, 50) — iſt in ſeinem religiöſen Denken ganz auf die Antitheſe gebaut; Paulus hat dieſe Denkgewohnheit ſchon mitgebracht. Sie fehlt aber auch in einem anderen Lebenskreiſe nicht, dem Paulus auf irgend eine Weiſe nahe getreten ſein muß, der helleniſtiſchen Religion, die uns in den Pſeudo-Hermetiſchen Schriften entgegentritt. In einer Offenbarungsrede des Hermes an Tat[2] werden eine Anzahl „Hauptſtücke" (*κεφάλαια*) aufgezählt, die der Fromme — und fromm kann nur ſein, wer die rechte Philoſophie hat — beherzigen muß, u. a.:

Nichts Gutes auf Erden, nichts Böſes im Himmel.
Gott iſt gut, der Menſch iſt böſe.

Alles im Himmel iſt unveränderlich, alles auf Erden veränderlich.
Nichts im Himmel iſt in Knechtſchaft, nichts auf Erden iſt frei.

Das Unſterbliche hat keinen Teil am Sterblichen,
Das Sterbliche aber hat Anteil am Unſterblichen[3].

Keinen Nutzen hat das Irdiſche für das Himmliſche,
Lauter Nutzen das Himmliſche für das Irdiſche.

In der redneriſchen Form ſteht Paulus dieſer Sphäre anſcheinend noch näher als ſeinen jüdiſchen Vorlagen.

Dazu kommt ſeine eigene Erfahrung: wie durch einen ſcharfen Schnitt ſind in der Bekehrung die beiden Lebenshälften von einander getrennt, jenſeits nur Irrtum und Sünde und Fleiſch und diesſeits Leben, Geiſt, Wahrheit, Gerechtigkeit. Und ſchließlich noch die ganz individuelle Anlage des Paulus: gehört er nicht zu jenen choleriſchen Naturen, für die es nur ein Entweder-Oder gibt, die die Dinge immer in ihrer ſchärfſten und einander ausſchließenden Geſtalt ſehen? So erſcheint er uns in den Briefen — nicht zum wenigſten wegen der ſo ſtark vorherrſchenden Neigung zu ſchroffen, ausſchließlichen Antitheſen. Dieſe ſtiliſtiſche

1. Vgl. z. B. 4. Esra 4, 26–32.
2. Stob. I, 41, 1 (Wachsmuth I, S. 273ff.).
3. Nach dieſer Stelle hat Wachsmuth eine andre ergänzt, wie mir ſcheint, nicht mit Recht:

οὐ κοινωνεῖ < τὰ ἐν οὐρανοῖς τοῖς ἐπὶ γῆς, κοινωνεῖ δε > τὰ ἐπὶ γῆς τοῖς ἐν οὐρανῷ. Mir ſcheint die Überlieferung hier das Richtige zu bieten; vgl. Joſ. b. j. VII § 344: *κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἁπρεπὴς ἐστίν* und den Eingang der Mithras-Liturgie: *ἐπεὶ οὐκ ἔστι μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνανέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος.*

Eigentümlichkeit ſcheint im innerſten Weſen dieſer Perſönlichkeit und ihrer ganz beſonderen Geſchichte begründet zu ſein. Das iſt gewiß richtig, und es wäre nur zu wünſchen, daß die Theologie damit jederzeit Ernſt gemacht hätte, und daß ſie nicht die bei ihm tief individuell begründete „antithetiſche Weltanſchauung“ als die für jeden Chriſten ſelbſtverſtändliche und verbindliche betrachtet hätte.

Aber man muß hier doch noch eine andere Erwägung anſtellen. Eine ſo im Innerſten der Perſönlichkeit feſtgewurzelte Gewöhnung und Neigung des Denkens und Redens übt auf ſie auch wieder den rückwirkenden Zwang aus, alles Beobachtete und Erlebte unter die Kategorie des Gegenſatzes zu ſtellen, auch da, wo dieſe an ſich nicht in der Sache gelegen wäre. Insbeſondre iſt der Redner und Schriftſteller in hohem Maße dem verführeriſchen Reiz gerade der Antitheſe ausgeſetzt, weil ſie ein ſehr einfaches Mittel der Gedankenordnung und eine ſehr eindrucksvolle redneriſche Figur iſt. Darin kann aber eine ernſte Gefahr für die Wahrheit liegen, ganz beſonders da, wo es ſich um die Selbſtdarſtellung eigener innerer Erlebniſſe handelt, die für gewöhnlich durchaus nicht in antithetiſchen Sprüngen zu verlaufen pflegen, ſondern in ganz andern Kurven, jedenfalls bei den meiſten Menſchen. Es iſt geradezu als verhängnisvoll zu bezeichnen, daß Paulus der chriſtlichen Theologie und Predigt die Neigung vererbt hat, durch den ſchroffen Gegenſatz die Dinge auf ihre Spitzen zu treiben, die in Wahrheit vorhandenen Übergänge und Abtönungen nicht zu ſehen und dadurch fein empfindende und zarte Gewiſſen in Verwirrung zu bringen. An Paulus ſelber kann man ſtudieren, daß er ſeine ganz in den antithetiſchen Rahmen geſpannte Weltanſchauung nicht durchführen kann, ſondern mit der Erfahrung in Widerſpruch gerät, und daß die Schilderung ſeines eignen inneren Lebens durch die antithetiſche Betrachtung in ein teilweiſe falſches Licht gerückt wird. Er ſelbſt hat ja anerkannt, daß die gegenwärtige Welt nicht blos der Herrſchaftsbereich des Teufels (2. Kor. 4, 4) iſt, ſondern daß in ihr auch kraftvolle Mächte des Guten am Werke ſind, z. B. in der Ordnung der Obrigkeit (Röm. 13, 1 ff.); er ſelbſt gibt zu, daß nicht alle Menſchen nichts als Sünder ſind, ſondern daß es ſogar unter den Heiden, den „Ungerechten“ (1. Kor. 6, 1) und „Sündern“ (Gal. 2, 15) Menſchen gibt, die „von Natur“ die Werke des Geſetzes tun (Röm. 2, 14), was nach ſeiner ſonſtigen Theorie wieder garnicht möglich ſein ſoll. Und es iſt doch, um der Wahrheit die Ehre zu geben, einfach nicht richtig, daß Paulus durch die Bekehrung ein ganz neuer Menſch geworden iſt: im Denken und Empfinden und nicht zum Wenigſten auch im Handeln wirkt bei ihm ſo viel ungebrochenes Judentum nach, und andrerſeits iſt durchaus nicht alles, was er an „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuſchheit“ hat, eine „Frucht des Geiſtes“ (Gal. 5, 22) — wie vieles davon iſt Erbteil und Mitgift aus ſeiner altteſtamentlichen, jüdiſchen, helleniſtiſchen Erziehung! Wie oft muß er ſeine ausſchließlichen, antithetiſchen Bekenntniſſe modifizieren: in einem Atem ſagt er: „mein Ich lebt nicht mehr — Chriſtus lebt in mir“ und „was ich noch lebe im Fleiſch . . .“ (Gal. 2, 20). So hieß es Röm. 8, 9: „Ihr ſeid nicht mehr im Fleiſch, ſondern im Geiſt“ und gleich darauf (8, 12): „Ihr ſeid ſchuldig, nicht mehr dem Fleiſch zu leben, durch den Geiſt des Fleiſches Werke zu töten“. Wir werden ſpäter ſehen, daß dieſe ſchroffe

Abwechſelung in der Betrachtung nicht nur eine Selbſtkorrektur der redneriſchen Antitheſe iſt, ſondern ſehr tiefe religiöſe und theologiſche Gründe hat; aber ſie hat auch eine ſchriftſtelleriſche und redneriſche Seite. Man ſieht, daß die rhetoriſche Antitheſe häufig nicht im Stande iſt, die Tatſachen des wirklichen Erlebens vollkommen zu decken und vom Boden der Erfahrung aus korrigiert werden muß. Man erkennt hier beſonders deutlich, daß die wundervolle ſchriftſtelleriſche Gabe des Paulus nicht nur ein vollendetes Ausdrucksmittel iſt, ſondern gelegentlich auch zur Verſchleierung des Innerſten dient. Wir rühren damit an ein Problem, das uns noch weiter beſchäftigen wird, und das dem Erforſcher des Geiſteslebens auch auf anderen Gebieten ſehr viel mehr zu ſchaffen machen müßte, als es meiſt empfunden wird: wie jeder Menſch durch die Gedanken und Ausdrucksmittel ſeiner Zeit gebunden iſt, die ſeinem vielleicht ganz neuartigen Erleben häufig inadäquat ſind, ſo daß man ihn gerechterweiſe blos nach ſeinen Worten garnicht beurteilen dürfte.

Wir mußten dies über die pauliniſche Antitheſe vorausſchicken, wenn wir nunmehr zu zeigen verſuchen, wie ſie andrerſeits doch ein ſehr eindrucksvolles und abwechſelungsreiches und auch in weitem Maße ſehr treffendes Mittel der Selbſtdarſtellung für ihn geworden iſt.

Jene durchgehenden Haupt-Antitheſen, wie ſie oben aufgezählt ſind (von E. Norden) ſind bekannt genug, und jedes Kapitel liefert Beiſpiele[1], z. B. das jedem, der es einmal gehört hat, unvergeßliche (1. Kor. 15, 42 f.):

Es wird geſäet verweslich und wird auferſtehen unverweslich,
Es wird geſäet in Unehre und wird auferſtehen in Herrlichkeit,
Es wird geſäet in Schwachheit und wird auferſtehen in Kraft,
Es wird geſäet ein natürlicher Leib und wird auferſtehen ein himmliſcher Leib.

Oder Röm. 14, 7 ff. (S. 310); 1. Kor. 12, 3 und 26; 2. Kor. 9, 6; Gal. 6, 7. 8; 2. Kor. 4, 16 ff.:

Wenn auch unſer äußerer Menſch ſich verzehrt,
So erſteht doch der innere von Tag zu Tag zu neuem Leben;
Denn das Leid, das zeitlich und leicht iſt,
Erwirbt uns eine über die Maßen große ewige Herrlichkeit,
Wenn wir ſchauen nicht auf das Sichtbare ſondern auf das Unſichtbare,
Denn das Sichtbare iſt zeitlich, aber das Unſichtbare iſt ewig.

Wir heben hier eine beſondere Gruppe antithetiſcher Sprüche heraus, die das innere Leben des Apoſtels von einer beſondern, unmittelbar ergreifenden Seite zeigen. Dem Glauben des Paulus wie dem Urchriſtentum überhaupt, auch der Verkündigung Jeſu, iſt ein paradox-antithetiſches Element innerlichſt eingeboren, ein trotzig-freudiges „ob ſchon — dennoch“, das vielleicht das eigentlich Weſentliche und Ewige unſrer Religion iſt. Bei Paulus iſt dies Element verſtärkt durch ſeine Berührung mit dem Stoizismus, der in ſeiner Weiſe ähnlich die wahren Werte des Daſeins den Scheingütern, das innere Glück dem äußeren Glanz gegenüber ſtellt. Man mag auch hier zugeben, daß die paradoxe Form ſolcher Betrachtung eine gewiſſe Anziehungskraft geübt hat; immerhin koſtet es

1. Man vergl. die Antitheſentafeln in Holtzmanns neuteſtamentlicher Theologie II[1] S. 19. 56. [2] S. 21 f. 61 f. und meine Beiträge zur pauliniſchen Rhetorik S. 14 ff. (in den Theol. Studien f. B. Weiß S. 176 ff.).

Opfer und Selbſtverleugnung, ſie ſich innerlich anzueignen — darum müſſen wir ſie als einen im Weſentlichen treuen Spiegel einer inneren Gemütsverfaſſung anſehen. Bei Paulus tritt ſie ſo häufig und in ſo verſchiedenen Nuancierungen auf, daß ſie als ein Grundelement ſeiner Lebensſtimmung gelten muß. Man vergegenwärtige ſich folgende drei Stellen (von 1. Kor. 4, 12; Röm. 5, 3 u. a. zu ſchweigen).

1. Kor. 7, 29 f.: Angeſichts des nahen Endes ſollen die Chriſten ihr Leben führen:

Die da Frauen haben, als hätten ſie ſie nicht,
Die da weinen, als weinten ſie nicht,
Die ſich freuen, als freuten ſie ſich nicht,
Die da kaufen, ohne zu behalten,
Und der Welt ihr Teil geben, ohne ſich ihr hinzugeben.

Während hier die Freiheit, die der Chriſt ſich im Verkehr mit der Welt bewahren ſoll, die innere Diſtanz und Reſerve, zum Ausdruck kommt, iſt es 2. Kor. 4, 8 die felſenfeſte Gewißheit, daß alles Leid ihn nicht vernichten kann, daß es nie mit ihm „gar aus“ iſt:

Allewege bedrängt, doch nicht erdrückt,
In Verlegenheit, doch nicht in Verzweiflung,
Verfolgt, doch nicht verlaſſen,
Zu Boden geworfen, doch nicht zu Grunde gerichtet.

Und wieder 2. Kor. 6, 4 – 10 das Gefühl des Gottesfreundes, der bei allem Leid und aller Verkennung einen verborgenen köſtlichen Schatz der Unſchuld und der Seligkeit in ſeinem Herzen hat:

In viel Geduld
Unter Drangſal, Not und Angſt,
Unter Schlägen, im Gefängnis und Aufruhr,
Unter Mühen, Wachen, Faſten,
In Reinheit und Erkenntnis,
In Langmut, in Güte,
In heiligem Geiſt, in ungeheuchelter Liebe,
Mit dem Worte der Wahrheit, mit Kraft Gottes,
Mit den Waffen der Gerechtigkeit zum Schutz und Trutz,
Unter Ehre und Schande, bei Schmähung und Lob:
Als die Verführer, und doch wahrhaftig,
Als die Verkannten, und doch wohl bekannt,
Als die Sterbenden, und ſiehe wir leben,
Als die Geſtraften, und doch nicht getötet,
Als die Traurigen, und doch allezeit fröhlich,
Als die Bettler, die doch viele reich machen,
Als die nichts haben, und doch alles beſitzen!

7. Der Schriftſteller Paulus, den wir natürlich ohne Zuhilfenahme des Griechiſchen nur ſehr unvollkommen ſchildern können, zeigt uns im Übrigen ein ſehr wechſelndes Geſicht, je nach dem behandelten Gegenſtande; ja, es will uns ſcheinen, als ſeien die verſchiedenen Briefe ſehr verſchieden geſchrieben, z. B. die Theſſalonicher-Briefe anders als der 1. Korinther-Brief, dieſer wieder anders als der zweite, ganz anders wieder der Koloſſer-Brief. Das mag ſeinen Grund in Stimmungs-Unterſchieden haben, aber wir können uns nicht ganz der Vermutung

erwehren, daß gelegentlich auch die Amanuenses des Paulus, daß Silvanus oder Timotheus auf die Gestaltung des Einzelnen einen größeren und verschiedenartigen Einfluß gehabt haben. Abgesehen von dieser Differenzierung muß aber der Erforscher und Beurteiler der Persönlichkeit und Lehre des Paulus auf die Unterschiede des Stils auch noch aus andern Gründen achten. Es ist unstatthaft, den scharf präzisierten und genau abgewogenen Lehrgedanken mit einem gelegentlichen Not- und Hilfsargument, oder feierlich-liturgische Formungen und Tönungen mit dem nüchternen Ausdruck praktischer Einzelerwägungen gleichwertig zu behandeln. Es wird vielfach der Fehler gemacht, das Ganze der Paulinischen Lehre und Religion auf einer Fläche gleichmäßig auszubreiten, ohne Beachtung der Höhen- und Tiefen-Unterschiede, unter Neutralisierung der Akzente und Werte. Die Vorbedingung für die richtige Einschätzung und ein Schutz vor allzu starker Systematisierung ist das richtige Gefühl für die schriftstellerischen Werte („Valeurs", wie der Maler sagt).

Was dem von der griechischen Literatur Kommenden zunächst auffällt, ist die Verwandtschaft des Paulus mit der sogen. Diatribe[1], d. h. jenem elastischen Mittelding zwischen Traktat und Predigt, Monolog und Dialog, das am deutlichsten ausgeprägt in den Reden des Epiktet, die sein Schüler Arrian aufgezeichnet hat, vor uns liegt[2]. Hier wird häufig ein Unterredner — bei Paulus meist die Gemeinde, oft aber in der Form des typischen „Du" — ins Auge gefaßt, auf den der Schriftsteller einredet, an dessen Verständnis er appelliert[3], mit dem gemeinsam er überlegt[4], mit dem er disputiert, indem er sich Einwände machen läßt[5], die er oft mit halbem Zugeständnis, dann aber mit um so stärkerem Gegensatz beantwortet (gewiß, gut — aber), oft genug aber auch mit heftiger Abwehr: „das sei ferne", „dagegen sage ich". Wo diese Art der Rede vorwaltet, finden wir meist die kurzen Sätze, die das Gegenteil der attischen Periode sind, oft ohne nähere Verbindung unter einander als die des Gegensatzes, oft in graziöser, eleganter Weise wie spielend (so 1. Kor. 3, 5—9; Röm. 14, 2—6), dann wieder — je nach der Stimmung — eindringlich, kraftvoll (Röm. 2, 21—23; 1. Kor. 9, 4—7) gehäuft, oft mit gleichlautendem Satzanfang (Anaphora) oder Satzschluß (Epiphora). Hier waltet überall eine ungemeine Leichtigkeit und Lebhaftigkeit, die unmittelbar populär wirkt. Hier herrscht der konkrete Einzelausdruck, der lebendig vergegenwärtigte Einzelfall vor, die allgemeinen Gedanken werden entfaltet, zerlegt, oft mit „sei es — sei es" oder ähnlichen Einteilungen; besonders bezeichnend für den Charakter der Diatribe ist

1. Vgl. Wendland, jüd.-hellenist. Kultur [2] S. 75ff. und Literaturformen S. 356ff.; ferner R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe 1910.

2. Vgl. über ihn Hilty, Glück I; dort auch eine Übersetzung des Handbüchleins der Moral; ferner Wendland, Kultur [2] S. 95f.

3. Sehr häufig bei Paulus: wisset ihr nicht?, weißt du nicht?, ihr wisset, ich erinnere euch, ich will euch nicht in Unklarheit lassen, urteilt selbst!

4. Z. B. in der Form der rhetorischen Frage, sehr oft mit dem tiefer zurückgreifenden, weiter ausholenden, eine verborgene Unklarheit aufspürenden „oder — seid ihr euch etwa darüber noch unklar, daß ....?; vgl. auch „die kleinen anhaltenden Fragen „was also"? u. dgl., die das Stillhalten, das Sichbesinnen vor der Konsequenz markieren".

5. „Aber es wird jemand sagen" „du wirst nun sagen".

jene eigentümliche Form der zwischen Frage- und Bedingungssatz schwebenden Vordersätze, wie 1. Kor. 7, 18. 27:

Ist jemand als Beschnittener berufen — er verhülle es nicht,
Ist jemand als Unbeschnittener berufen — er lasse sich nicht beschneiden.
Bist du an ein Weib gebunden — suche nicht Lösung,
Bist du vom Weibe gelöst — suche kein Weib[1].

Hier finden sich die konkreten Beispiele aus dem Leben (1. Kor. 9, 7. 24), vielfach denselben Gebieten entnommen, wie in der hellenistischen Diatribe (Wettkampf, Kriegsdienst, Landwirtschaft, Leib und Glieder); sie sind bei Paulus oft nicht aus eigner Anschauung geboren, wie bei Jesus, sondern wohl mehr der Tradition entnommen, daher gelegentlich ein so unwirkliches verunglücktes Beispiel wie das vom Ölbaum (Röm. 11, 23 f.). Diesen aufgelösten dialogischen Stil beobachten wir besonders in ethischen Partieen, der Hauptdomäne auch der Diatribe, wo es auf die praktische Überzeugung, die Umstimmung des Hörers ankommt.

Stilistisch nicht ganz unähnlich sind die dialektischen Partieen, in denen Paulus entweder ein Lehrstück oder einen Schriftbeweis durchführt, wie Röm. 4, 2–5. 10–16 oder 1. Kor. 15, 12–19. 44–47; Gal. 3, 6–22; hier haben wir offenbar mehr mit der rabbinischen als mit hellenistischer Schule zu rechnen. Auch hier begegnen die kurzen Sätze und rhetorischen Fragen, aber es fehlt die Grazie, das unmittelbar Gewinnende; es wird lediglich an den Verstand appelliert, dem unter Umständen viel zugemutet wird, weil — in der Weise der Rabbinen — oft wichtige Mittelglieder fehlen; unsre Auslegung tappt daher vielfach im Dunkeln, zumal da uns die hier benutzten Denk-Kategorien ungeläufig sind; die exegetische Manier ist kleinlich, buchstäblich, sophistisch. Wir werden das noch im Einzelnen kennen lernen. Schon hier verweisen wir auf den ungemein häufigen Schluß vom Größeren aufs Kleinere (oder umgekehrt z. B. 2. Kor. 3, 7–11) und auf die kunstvoll durchgeführten Parallelismen zwischen Urzeit und Endzeit, Adam und Christus (Röm. 5, 12–20; 1. Kor. 15, 21 f.).

Wieder ganz anders schreibt Paulus, wo er seine Lehren positiv darlegen will, wie Röm. 1, 19. 20 und 3, 21–26; hier drängt er die Gedanken so eng zusammen, überlädt die Sätze mit so viel Nebenbestimmungen und dem Mißverständnis vorbeugenden Klauseln, daß geradezu ungefüge Sätze herauskommen. Oft muß man aus einem einzigen Worte ein ganzes Kapitel der Lehre herausholen. Man kann nur annehmen, daß die ersten Leser durch die Kenntnis der mündlichen Verkündigung und durch die ihnen mit dem Redner gemeinsamen Voraussetzungen, die uns fehlen, diese kompakten Sätze besser verstehen konnten als wir. Was uns nur als eine Andeutung erscheint (wie jene Stelle vom „Mittler" Gal. 3, 19 oder die Lehre vom Kreuzestod Kol. 2, 15) muß für sie einen sehr weiten und wohlvertrauten Zusammenhang und Hintergrund gehabt haben. Hier sind ihm alle stilistischen Mittel recht, besonders die im Griechischen höchst bequeme Weiterspinnung der Sätze durch Partizipia, Relativa, Präpositionen mit dem Infinitiv, Kausalsätze, Appositionen, die wir im Deutschen oft nur durch neue Satzanfänge entsprechend wiedergeben können (Röm. 3, 24. 25. 26; 4, 18–21; Kol. 1, 15–20; 2, 9–15).

1. Vgl. hier zu meinem Kommentar z. 1. Korinther-Brief.

Jene lässig-bequeme Art der Satzverbindung durch „Anschuppung", wobei unförmlich lange Satzschlangen entstehen (die man durchaus nicht mit den fein-gegliederten und einheitlich organisierten Perioden der Griechen vergleichen kann), herrscht in gewissen Partieen der Thessalonicher-Briefe, des Kolosser-Briefs, auch im 2. Korinther-Brief, so entschieden vor, daß wir hier den gewandten Schrift-steller und Redner andrer Partieen kaum noch wiedererkennen.

Wie ganz anders wieder die Kampfespartieen: die eindringlichen Warnungen Gal. 5, 1 – 12 mit ihren kurzen unverbundenen Sätzen (V. 4. 7. 8. 9); die Vergleichung mit den Gegnern (2. Kor. 11, 29 – 31) mit dem immer wieder-holten „auch ich", mit den gehäuften Steigerungspartikeln (*ὑπὲρ ἐγώ, περισσο-τέρως, περισσοτέρως ὑπερβαλλόντως, πολλάκις, πεντάκις*), mit dem achtmal wiederholten Wort „Gefahren". Man muß den ganzen Abschnitt, in kurze Zeilen abgesetzt, niederschreiben und dann griechisch laut lesen, um den vollen Eindruck des etwas überreizten, sich immer aufs neue steigernden Zornes zu empfangen; dazu am Anfang die bittere Ironie (V. 19 – 21), ähnlich wie in dem leidenschaftlich-schmerzlichen Ausbruch 1. Kor. 4, 8 – 13, der zum innerlich Bewegtesten gehört, was Paulus geschrieben hat[1].

Schon seid ihr gesättigt,
Schon seid ihr reich geworden,
Schon seid ihr – ohne uns! – zur Herrschaft gelangt –
Ach, wärt ihr doch zur Herrschaft gelangt,
Vielleicht kämen auch wir dann mit euch auf den Thron!

Und: Ihr laßt euch ja gerne die Narren gefallen,
Ihr die ihr klug und weise seid!
Ihr laßts euch ja gefallen,
Wenn man euch knechtet,
Wenn man euch aussaugt,
Wenn man euch zu fangen weiß,
Wenn man sich über euch erhebt,
Wenn man euch ins Angesicht schlägt!

Dann wieder: Wir sind Narren um Christi willen
Ihr seid klug und weise!
Wir sind schwach,
Ihr seid stark;
Ihr seid hochberühmt,
Wir in Unehren:
Denn bis zur Stunde sind wir hungrig und durstig, nackt und bloß;
Wir leiden Schläge und haben nicht wo wir unser Haupt hinlegen;
Und müssen uns plagen mit unsrer Hände Arbeit.
Schmäht man uns, so segnen wir,
Werden wir verfolgt, so halten wir an uns,
Werden wir verleumdet, geben wir gute Worte;
Wie der Welt Kehricht stehen wir da, aller Welt Abschaum – bis zur Stunde!

1. Ich verweise auf die Analysen in meinen „Beiträgen zur paulinischen Rhetorik"; hier hebe ich nur auf die ähnlich-heftigen Ironieen hervor.

Dann wieder das innige, zärtliche Werben um die im Abfall begriffenen Gemeinden Gal. 4, 12–20 und 2. Kor. 6, 11–13; 7, 2–4. Welche Töne bietet er hier auf, welche Bilder! Man kann das nicht ohne Bewegung lesen.

Und dann die gehobene, poetische, rhapsodische Sprache in jenen „prophetischen" Kundgebungen: etwa, wo er von den Geheimnissen des Endes spricht (1. Thess. 4, 15–17; 1. Kor. 15, 42 ff. 50–57; Röm. 11, 25 ff.), oder in den mystischen Enthüllungen über die Weisheit Gottes (1. Kor. 2, 6 ff.), über das Seufzen der Kreatur (Röm. 8, 19 ff.), in den Weckrufen (Röm. 13, 11 ff.; 1. Thess. 5, 6 f.), in den Glaubensbekenntnissen (Röm. 5, 1 ff.; 8, 31 ff.), im Hohenlied von der Liebe und in dem herrlichen Zeugnis von der Freiheit eines Christenmenschen (1. Kor. 3, 21 ff.). Hier hebe ich nur noch die Erzählung von seiner Vision hervor (2. Kor. 12, 2–4). Wie eigentümlich zart und feierlich, als wären die Worte mit leiser Stimme, in verhaltener Erregung, mit geschlossenen Augen gesprochen! Schamvoll redet er nicht von sich, sondern von einem andern; erst nach zweimaligem strophischem Ansatz kommt er auf das Allerheiligste zu reden.

Wahrlich – dieser Schriftsteller verfügt über sehr verschiedene Töne und Tonarten, eine erstaunlich reiche, vielseitige, geistig elastische Persönlichkeit entfaltet sich vor uns. Und wenn wir früher gesagt haben, daß die anerzogene Form und die im ganzen rednerische Haltung der Briefe uns manchmal den Zugang zum innersten Heiligtum verschließt, so wird das reichlich wettgemacht durch die großartige Fülle und Mannigfaltigkeit, durch die Leichtigkeit und Kraft der Ausdrucksfähigkeit, durch den Reichtum an schönen und eindrucksvollen Wendungen, über den Paulus verfügt; dadurch werden auch die in Wahrheit garnicht so zahlreichen Unbeholfenheiten und Überladungen, Schiefheiten und Gewaltsamkeiten mehr als zugedeckt. Das Studium seiner schriftstellerischen Art ist nicht nur notwendig, um ihm gerecht zu werden, es ist auch höchst reizvoll und, je tiefer man eindringt, je mehr man namentlich nicht blos mit dem Auge, sondern mit dem Ohre liest, um so größer wird der Eindruck einer originalen und bedeutenden Persönlichkeit, die einen übermächtigen Lebensgehalt in völlig neuartiger Weise auszudrücken nicht nur ringt, sondern in hohem Maße die in dem Sprachorgane liegenden Widerstände zu überwinden vermag.

Kapitel 14.

Der theologische Denker.

1. Wenn die frühere Theologie sich in erster Linie für die Lehre des Paulus interessierte und in ihm vor allem den systematischen Denker, auch wohl gar einseitig den Dialektiker von haarscharfer Logik sah, so hebt man neuerdings mit nicht minderer Einseitigkeit die religiöse Persönlichkeit, den Pneumatiker und Mystiker hervor[1]. Es gilt, beide Einseitigkeiten, die eben Irrtümer sind, zu ver-

1. Z. B. Deißmann in seinem „Paulus" S. 4: „Paulus ist in erster Linie ein Heros der Frömmigkeit. Das Theologische ist das Sekundäre. Das Naive ist bei ihm stärker als das Reflektierte, das Mystische stärker als das Dogmatische; Christus bedeutet ihm mehr als die Christologie, Gott mehr als die Lehre von Gott. Er ist weit mehr Beter und Zeuge, Bekenner und Prophet, als gelehrter Exeget und grübelnder Dogmatiker".

meiden. Denn das ist gerade das Besondere an Paulus, daß bei ihm Religion und Theologie, Frömmigkeit und Denken nicht zu trennen sind, wenigstens auf der uns zugewandten Seite seines Wesens. Es ist natürlich ohne weiteres anzunehmen, daß er im Gebet, in der liebevollen Sorge für leibliches und geistiges Wohl seiner Pflegebefohlenen, im Einzelnen der Tagesarbeit auch sehr untheologisch sein konnte. Aber, wenn man nach seinen Briefen schließen darf, sind die Augenblicke, wo er sich ganz unreflektiert an den konkreten Einzelfall des Lebens hingegeben hat, sehr viel seltener gewesen, als die, wo er auch durch die Kleinigkeiten und die rein persönlichen Dinge sich immer auf die großen Grundgedanken seines innern Lebens führen ließ, das Einzelne unter die allgemeinsten, das Niedrigste unter die höchsten Gesichtspunkte stellend. Und zwar nicht nur in dem rein religiösen Sinne des „sub specie aeternitatis", sondern in dem theoretischen Sinne, daß das Einzelne als Spezialfall einer Regel erkannt, daß auch aus dem Alltäglichen Argumente für die höchste Wahrheit herausgeholt werden: die Frage des Opferfleisches ist eine Frage der Freiheit und Liebe, die Frage der jungfräulichen Ehen führt ihn auf die ganz allgemeine Erörterung der Losgelöstheit von der Welt, der Beschneidungsstreit zwingt ihn, das Wesen des Glaubens und damit der Religion überhaupt zu durchdenken. Das Vorherrschen der allgemeinen Begriffe und Abstrakta, das Überwiegen dialektischer Ausdrucksformen zeigt die wesentlich reflektierende Art dieses Denkers zur Genüge. Kaum hat er begonnen, den durch die Rechtfertigung gewonnenen Frieden mit Gott zu preisen (Röm. 5, 1–5), da verstrickt er sich schon in ein logisches Schlußverfahren (5, 6–11), und umgekehrt – die so ganz scholastisch anmutende Parallele Adam-Christus (5, 12–20) hat für ihn einen tiefen religiösen Sinn, ist in Wahrheit ein Glaubensbekenntnis. So geht die dialektische Auseinandersetzung mit Petrus (Gal. 2, 15–18) unmerklich in den Ton des Bekenntnisses (2, 19ff.), und das jubelnde Bekenntnis zur Auferstehung Christi (1. Kor. 15, 20) unvermittelt in den der theologischen Deduktion und Darlegung über (V. 21ff.). Der große christologische Exkurs Kol. 1, 14–20 steht unter dem Zeichen der Dankbarkeit für Gottes Wohltaten in der Erlösung (1, 12f.), und der andere des Philipper-Briefes (2, 5–11) ist durchglüht von der Begeisterung für die dienende Demut. So durchdringt sich immerfort religiöses Gefühl und theologische Reflexion bei ihm; ja, wir haben früher (S. 139ff.) sogar das grundlegende Erlebnis der Bekehrung uns garnicht vorstellen können, ohne zugleich die prinzipielle Umkehrung seiner theologischen Grundgedanken dabei wenigstens anzudeuten. Wer das eine vom andern loslösen wollte, der würde der Natur des Paulus Gewalt antun. Er gehört eben bei allem Reichtum des Gemüts und bei aller Stärke des Wollens zu den Menschen, die auch einer vollen Empfindung erst recht froh werden können, wenn sie dafür eine befriedigende theoretische Ausdrucksformel gefunden haben, und für die andrerseits ein überzeugender theologischer Gedankengang nicht nur eine intellektuelle Beruhigung, sondern geradezu eine religiöse Begeisterung oder Erbauung auslöst. Das beseligende Heil muß für ihn zugleich *Wahrheit* sein, und die Erlösung zugleich Lösung des Welträtsels, wenn sie ihn innerlich befreien soll. Er ist der erste Theologe in der christlichen Kirche; seit Paulus ist im Christentum Religion und Theologie so eng mit einander verkoppelt, daß es bis zum heutigen Tage nicht

möglich gewesen ist, diesen Bund zu lösen. Es ist sehr zu fragen, ob das ein Segen für das Christentum gewesen ist. So notwendig die Theologie für die Kirche und ihr Verhältnis zur umgebenden Welt ist, so wünschenswert wäre es doch, wenn man im Leben des Einzelnen für das Religiöse eine Form finden könnte, bei der das Theologische ganz ausgeschaltet bliebe. Auf dem Gefühl dieser Notwendigkeit beruht der moderne Ruf: zurück von Paulus zu Jesus! oder die Forderung eines „undogmatischen Christentums". Ob es unsrer Zeit oder der Zukunft gelingen wird, diese Hoffnungen zu verwirklichen, mag dahingestellt bleiben. Ein Mittel dazu aber ist die Erkenntnis, wie bei Paulus das eigentlich religiöse Leben eingebettet ist in eine harte Schale theologischer Reflexion.

Es liegt hier wie bei dem Schriftsteller Paulus. Gewiß hat ihm wie wenigen Gott gegeben, zu sagen was er leidet, aber er kann es vielfach nur aussagen in anerzogenen Formen des Denkens, die uns fremd und schwierig sind. Ihm steht nicht immer jene hinreißende Unmittelbarkeit und Freiheit zur Verfügung, die ein ganz seltenes Geschenk des Genius ist. Hierin unterscheidet er sich von Jesus, dessen Schlichtheit, Gegenständlichkeit, Wärme zu jedem Kinde spricht und auch dem tiefsten Denker noch etwas zu sagen hat. Er ist Luther vergleichbar, dem für seine innigsten und wärmsten Seelentöne nur ein vielfach sprödes scholastisches Instrument zur Verfügung stand. So gewaltig er diese Hemmungen oft überwindet, so bleibt es doch tief zu bedauern, daß er für das Zarteste und Feinste, was er der Menschheit zu sagen hatte, nur die heute den Meisten ganz unverständliche Formel der „Rechtfertigung aus dem Glauben" zur Verfügung hatte. Ähnlich ist das Denken des Paulus in wichtigen Dingen in vorgeformte Begriffe geschmiedet, er geht vielfach auch da, wo er zum Herzen jedes Zeitalters sprechen könnte, in einem Panzer theologischer Begriffe einher, der die Annäherung des nicht in die biblische Sprache eingefühlten Lesers von vorn herein entmutigt.

2. Da ist vor allem und ganz besonders das Wort „Glaube", das bis heute zu so entsetzlichen Mißverständnissen Anlaß gibt, sei es daß man es im Gegensatz zu einem begründeten „Wissen" als halbes, unsicheres, gemutmaßtes Wissen oder Meinen versteht, oder als ein träges sich Verlassen oder ein unwürdiges sich Gefangengeben in eine fremde unverstandene Lehre. Das Wort, dessen Geschichte[1] man kennen muß, um es zu verstehen, ist von Paulus nicht geschaffen, es lag ihm vor als ein fertig abgestempelter Begriff, ja als ein Schlagwort aus bestimmten innerjüdischen Streitigkeiten; er hat es ergriffen als ein in seiner Umgebung bekanntes verabredetes Zeichen, bei dem eine ganze Reihe sehr verschiedener Gedankenreihen sich einstellen. So ist es der Ausdruck für die feste, zuversichtliche Überzeugung von der Wirklichkeit unsichtbarer Dinge (Hebr. 11, 1)[2], z. B. vom Dasein Gottes (Jakobus 2, 19); in diesem Sinne

1. Ein wichtiger Beitrag dazu ist Schlatter, der Glaube im NT.; ferner vgl. Bousset Rel. d. Judentums [2] S. 176 ff. Lietzmann, Hdb. z. NT. zu Röm. 4, 25.

2. Die beiden Umschreibungen, die der Hebräer-Brief in seiner berühmten Definition des Glaubens wählt, sind höchst bezeichnend: ὑπόστασις, eigentlich die feste Substanz oder das Fundament, wird in der hellenistischen Prosa von der unerschütterlichen Festigkeit des Willens oder Mutes oder der Überzeugung gebraucht (LXX Ps. 39, 8; Ruth

kommt es auch bei Paulus vor (2. Kor. 5, 7). So ist der „Glaube an Gott" das Merkmal der durch die Missionspredigt bekehrten Heiden (1. Thess. 1, 8; 1. Petr. 1, 21). Dieser tiefreligiöse Sinn wird nun in der Sprache der Propaganda leicht veräußerlicht, indem die Juden oder Christen im Gegensatz zu den Ungläubigen (1. Kor. 6, 2; 7, 12ff.; 10, 27 u. ö.) als die „Gläubigen" bezeichnet werden (1. Kor. 14, 22; 1. Thess. 2, 10. 13; 2. Kor. 6, 15) und der ganze neue Lebenszustand schlechtweg „Glaube" heißt (Röm. 1, 8)[1]. Hier ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Vertrauen, Treue, sich verlassen auf" fast ganz erloschen. Er ist dagegen sehr stark vorhanden, da wo „Glaube" die zuversichtliche Gewißheit bezeichnet, daß die Verheißungen Gottes sich erfüllen werden; in diesem Sinne war der Glaube Abrahams vorbildlich, der „wo nichts zu hoffen war, dennoch hoffnungsvoll zu glauben gewagt" und „Gott die Ehre gegeben hat", indem er seiner Allmacht auch das Undenkbare zutraute (Röm. 4, 18. 20f. 17). Auch Paulus braucht das Wort so, wenn er von dem Wunderglauben redet, der Berge versetzt (1. Kor. 13, 2), den er unter die besondern Gaben des Geistes rechnet (1. Kor. 12, 8). In diesem Sinne ist der Glaube ein „Vertrauen auf" die Treue Gottes (Röm. 3, 3; 1. Kor. 1, 9; 2. Kor. 1, 18; 1. Thess. 5, 24) so z. B. Röm. 4, 24; 10, 11; 2. Kor. 4, 13. Aber so sehr dies der eigentliche Kern der Glaubensvorstellung bei ihm ist, so kommt diese Seite der Sache weniger oft und weniger deutlich zum Ausdruck, als wir denken sollten. Denn das ist ja der Unterschied seiner Religion von der Abrahams und des Judentums, daß er nicht mehr in erster Linie die Erfüllung noch ausstehender Weissagungen *erwartet*, sondern daß er auf vollzogenen Tatsachen fußt; darum trennt sich bei ihm der Begriff des Glaubens von dem der Hoffnung; er ist *rückwärts* gewandt und bezieht sich im Wesentlichen auf die Vergangenheit und Gegenwart. Auf die *Vergangenheit*: hiermit tritt eine geradezu verhängnisvolle Wendung in der Geschichte des Begriffes ein. Man sollte denken: Tatsachen der nahen Vergangenheit, die im hellen Lichte der Geschichte geschehen sind wie Tod und Auferstehung Christi, könnten mit dem Glauben, der es mit Unsichtbarem oder Zukünftigem zu tun hat, garnicht in Verbindung gebracht werden. Es ist aber doch geschehen; der Missions-Ausdruck „Glaube", der bei der Bekehrung zum Monotheismus seinen guten Sinn hat, ist auch auf die im Evangelium verkündigten „Heilstatsachen" bezogen worden, wozu er jedenfalls nicht so gut paßt. Er hat natürlich auch hier einen gewissen Sinn, insofern als die Hörer der Predigt es auf Treu und Glauben hinnehmen müssen, daß so große Dinge geschehen sind, weil sie insbesondere das Wunder der Auferstehung, das

1, 12; Ez. 19, 5), so besonders bezeichnend in der Schilderung des Josephus von den Anhängern Judas des Galiläers (ant. XVIII, 1, 6 § 23f.). Nachdem er von ihrer unbesiegbaren Liebe zur Freiheit gesprochen, und daß sie Gott als den alleinigen Herrn und Herrscher ansehen, daß ihnen der Tod und der Verlust der Verwandten und Freunde als das geringere Übel gilt im Vergleich mit der Anerkennung eines menschlichen Herrschers, redet er von ihrer unbeugsamen (*ἀμετάλλακτον*) Überzeugung; so auch Paulus 2. Kor. 9, 4; 11, 17. Und *ἔλεγχος* ist die „Überführung" d. h. die auf zwingenden Beweisen oder Erfahrung ruhende Gewißheit von etwas; in Verbindung mit den „unsichtbaren Dingen" ist dieser Ausdruck sehr kraftvoll: das Unsichtbare ist so gewiß, als ob es sichtbar und mit Händen zu greifen wäre.

1. Besonders häufig ist dieser flachere Sprachgebrauch in der Apostelgeschichte.

sie nicht selber mit angesehen haben, den Aposteln eben „glauben" müssen (1. Thess. 4, 14). Und auf diesem sogen. „Tatsachenglauben" baut sich ja dann noch Weiteres auf, wovon wir noch reden müssen. Immerhin darf man es als verhängnisvoll bezeichnen, daß dasselbe Wort, das auch einen so viel tieferen religiösen Sinn haben kann und soll, zugleich dazu dient, die Hinnahme von Erzählungen zu bezeichnen, die an sich von keiner religiösen Empfindung oder Willensentscheidung begleitet zu sein braucht. Und wenn die ersten Hörer den Aposteln ihre Botschaft „geglaubt" haben, weil sie sich gewissermaßen an ihren eignen Glauben gehalten und von ihm fortgerissen sind, so ist es doch für spätere Zeiten, besonders für die unsrige fast ein Unglück zu nennen, daß immer wieder durch diesen Sprachgebrauch die Vorstellung erweckt wird, als sei die „gläubige" Annahme jener fernen und dunklen, ja dem modernen Menschen höchst zweifelhaften Tatsachen die unumgängliche enge Pforte zum Heiligtum der Religion überhaupt. Dies ist eine Folge davon, daß Paulus diesen fertig abgestempelten Begriff aufzugreifen und in einer Richtung zu verwenden gezwungen war, auf die er von Hause aus nicht angelegt ist. Natürlich hat er ihm auch noch andre, dem ursprünglichen Sinne entsprechendere Bedeutungen abgewonnen. Wenn er sagt (Röm. 10, 9):

> so du mit deinem Munde bekennest, daß Jesus der Herr ist,
> und in deinem Herzen glaubest, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat,
> so wirst du gerettet werden —

so ist er natürlich fern davon zu meinen, daß die bloße Annahme der Tatsache oder gar das Aussprechen dieses „Glaubens" das Heil garantiere; fügt er doch selbst (10, 11) den Spruch hinzu: „jeder, der sein Vertrauen auf ihn setzt, wird nicht zu schanden werden", und ist doch der Glaube an die Auferstehung Christi im Grunde ein Vertrauen auf den Gott, der dies Wunder getan hat und zu dem man sich alles Weiteren zuversichtlich versehen darf (Röm. 4, 24; Kol. 2, 12). Der Glaube „an Christus" (Röm. 3, 22. 26; Gal. 3, 22; Phil. 3, 9; Kol. 2, 5), zu dem er sich entschlossen hat (Gal. 2, 16), bedeutet, daß er fortan *von ihm* das Heil erwartet, denn es ist der Glaube an den, „der sich für mich dahingegeben hat" (Gal. 2, 20), von dessen Gnade und Liebe er das Heil erwartet. Es fehlt also keineswegs das religiöse Moment des Vertrauens. Ja, in Wahrheit überwiegt dies ja vollkommen.

Es ist nämlich sehr merkwürdig, daß Paulus das Wort Glauben in der weit größeren Menge aller Aussagen ohne jedes Objekt, ohne jede nähere Inhaltsbestimmung anwendet, als ob es vielmehr darauf ankomme, *daß* man glaube, als woran man glaubt. Damit wird die intellektualistische Seite des Begriffes, das Lehrhafte, der „Tatsachenglaube" fast völlig in den Hintergrund gedrängt. Und hier liegt die eigentliche Neuformung oder Umstempelung des alten Schlagworts, die Paulus aus der Fülle seiner religiösen Erfahrung heraus vollzogen hat. Was er darunter versteht, haben wir früher (S. 140) schon gesehen: wir wollen es uns hier noch einmal an zwei Paulus-Worten klar machen. Nachdem er Röm. 10, 5–7 das Wesen der Gesetzesgerechtigkeit geschildert hat, als ein Himmelstürmen und eine Hadesfahrt, um den Messias und sein Heil herbeizuzwingen, charakterisiert er das Wesen des Glaubens 10, 8 durch das Schriftwort: „*Nahe* ist das Wort, in deinem Munde und in deinem

Herzen“, d. h. es bedarf keiner solchen übermenschlichen Anstrengungen; was von dir verlangt wird, ist etwas ganz Einfaches und Leichtes, du sollst nur zu dem, was im Evangelium dir dargeboten wird, dein Ja sprechen, sollst es nur ergreifen und dir schenken lassen, was Gott dir geben will. Hierin liegt der früher (S. 140) dargestellte Grundgedanke des Bekehrungserlebnisses: das Heil, das noch in himmelweiter Ferne schien und noch die umfassendsten Vorbereitungen verlangte, ist überraschender Weise schon da und wird zur Aneignung dargeboten, es kommt nur darauf an, daß man es nicht ausschlägt. — Ferner stellt Paulus Röm. 4, 5 das Glauben (*πιστεύειν*) in ausschließenden Gegensatz zum „Werke haben“ oder „mit Werken umgehen“, wie Luther sagt —, „wirken“ (*ἐργάζεσθαι*), wie das griechische Wort lautet. Das Glauben erscheint hier als Gegenteil jener angespannten Tätigkeit, wie Paulus sie Gal. 1, 14; Phil. 3, 6; Röm. 9, 31; 10, 2. 3. 6f. schildert, der Verzicht auf ein Tun, durch das man Gott zum Lohn und zur Beseligung zwingen wollte. Paulus nennt dies gelegentlich auch „Gehorsam“ des Glaubens (Röm. 1, 5; 16, 26), wie er umgekehrt den Unglauben auch Ungehorsam nennt (Röm. 15, 31); damit ist angedeutet, daß der Glaube der Verzicht auf jede Eigenwilligkeit und Selbstbestimmung des Heilsweges ist; man soll es nicht besser wissen wollen als Gott, was zu unserm Frieden dient, sondern sich der neuen Ordnung, die er nun einmal getroffen hat (dem „Gesetz des Glaubens“ Röm. 3, 27), unterwerfen (Röm. 10, 3). In ähnlichem Sinne kommt der Begriff des Glaubens auch im Judentum vor (z. B. Apok. Baruch 54, 5: „die sich im Glauben dir und deinem Gesetz unterworfen haben“). So heißt es von jemandem, der das tägliche Glaubensbekenntnis, das Sch'ma, spricht, daß er „das Joch des Himmelreiches auf sich nimmt“ — dies ist ein andrer Ausdruck für das sich Gott im Glauben unterwerfen. Der neue Glaubensbegriff des Paulus hat also zweifellos Anknüpfungen im Judentum, nur daß es für Paulus eine ganz andre, unerhört neue Ordnung ist, die man im Glauben anerkennen, der man sich gehorsam, kindlich und vertrauensvoll zu beugen hat. Es bleibt natürlich auch nicht bei jenem Anfangsglauben (1. Kor. 3, 5; Röm. 13, 11; Gal. 2, 16), dem „sich zum Glauben entschließen“ bei der Bekehrung, sondern dieser Glaube ist fortan die Grundfunktion des religiösen Lebens: „ich lebe im Glauben“ (Gal. 2, 20), und in diesem Sinne schließt er unendlich viel ein: demütig-kindliche und dankbare immer neue Hingabe in Liebe an den „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“, ihm allein dienen wollen, nicht mehr sich selbst leben (2. Kor. 5, 15; Röm. 7, 4), sich ganz seiner Leitung übergeben und seine Treue mit Treue erwidern, sich mit ihm aufs Innigste verbünden, so daß gelegentlich einmal vom Glauben „in Christo“ (Gal. 3, 26) geredet werden kann. So ist „Glaube“ geradezu der zusammenfassende Ausdruck für die neue Christusfrömmigkeit geworden (1. Thess. 3, 2. 5ff. 10; Kol. 1, 23), für die neue Grundüberzeugung, aus der fortan alles christliche Leben fließt (Gal. 5, 6; Röm. 14, 1. 23). Damit hat das Wort einen Inhalt bekommen, der weit über seine natürliche Bedeutung übergreift, es ist gewaltsam übersteigert und ausgeweitet. Daher muß man innige Fühlung mit der Gesamt-Anschauung des Paulus haben, um zu verstehen, was er mit Glauben meint, und unser deutsches Wort genügt natürlich nicht, um diesen Inhalt erschöpfend wiederzugeben; darum muß man zu allerhand Um-

schreibungen greifen. Hieran mag man sich klar machen, wie Paulus den neuen Wein in alte Schläuche füllen mußte.

Noch deutlicher ist das bei seinem neuen Begriff von der Gerechtigkeit und von der Rechtfertigung. Die Worte reden von einem Gerichtsakt: für gerecht, d. h. unschuldig erklären, freisprechen. Nun ist ja klar, daß eine „Gerechterklärung des Sünders" (Röm. 4, 5) eigentlich ein Widerspruch in sich selbst ist; noch krasser, beinahe blasphemisch klingt es für ein jüdisches Ohr, wenn Paulus sagt (Röm. 3, 24): „wir werden gerechtgesprochen ohne Verdienst" oder, wie der griechische Ausdruck lautet: „geschenkweise". Ein Richter, der statt zu richten, „schenkt" und „erläßt", ist kein Richter mehr, oder wenigstens ist seine Tätigkeit kein „Gerechtsprechen" mehr, sondern ein Begnadigen. Dann sollte man aber eigentlich auch die Ausdrücke „gerechtsprechen" und „Gerechtigkeit" (Röm. 1, 17; 3, 21; Gal. 2, 21) garnicht mehr brauchen, denn sie heben sich in diesem Zusammenhange selbst auf. Wenn Paulus, statt dafür „Gnade", „begnadigen" zu sagen, die juristische Terminologie beibehält, so tut er das, weil sein Denken nun einmal in diesem Schema vom göttlichen Gericht verläuft und weil er für die neuen Erfahrungen eine ganz neue Terminologie nicht zu schaffen im Stande ist; sein neues Denken bleibt gebunden an die alten Formen, die nun freilich ganz gesprengt werden.

So werden noch eine ganze Reihe andrer jüdischer Begriffe dem neuen Gedanken dienstbar gemacht. Um von dem Begriff „Christus" abzusehen, der auf heidenchristlichem Gebiet seine nationalpolitische Bedeutung verliert und Eigenname wird, die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*), die auch im N. T. noch gelegentlich in dem jüdischen Sinne der Befreiung des Volkes von der Knechtschaft vorkommt (Lk. 1, 18; 2, 38; 24, 21)[1], war natürlich eschatologisch gedacht; so noch Luk. 21, 28: „hebet eure Häupter auf, weil eure Erlösung sich naht" — die nahende Parusie bringt der judenchristlichen Gemeinde die „Erlösung" von ihren jüdischen Feinden und Bedrückern. Im Gebrauch des Paulus verliert das Wort jede Spur von politischer Bedeutung (Röm. 8, 21. 23), und damit steht im Zusammenhang, daß die Erlösung für ihn in der Hauptsache schon geschehen ist: wir haben sie in Christo (1. Kor. 1, 30; Röm. 3, 24; Kol. 1, 4). Aus dieser Umdeutung des Wortes ergibt sich nun die Schwierigkeit, daß die mit dem politischen Begriff verbundenen Nebenbeziehungen (Knechtschaft, Heiden, Vernichtung, Freiheit) unsicher werden: von wem oder wovon sind die Christen erlöst, wodurch, und inwiefern konnte der Tod Christi diese Erlösung bewirken? Die Vorstellung verliert ihre ursprüngliche konkrete Anschaulichkeit.

Überhaupt muß man bei Paulus mehr als bei jedem andern sich gegenwärtig halten, daß seine großen religiösen Grundbegriffe schon eine lange, sehr komplizierte Geschichte hinter sich hatten, als er sie zum Ausdruck seiner ganz eigenartigen Erfahrungen und Ideen verwandte. Sie sind erstarrte Zeugen von

1. „Der Berufsname, den der Messias trägt, ist Erlöser (גּוֹאֵל), neben Mose, dem ersten Erlöser (גּוֹאֵל הָרִאשׁוֹן Ruth rabb. zu 2, 14) גּוֹאֵל אַחֲרוֹן, z. B. Beresch. rabb. cp. 85. Wie Mose Israel aus Ägypten führte, so soll der Messias die letzte Erlösung (גְּאֻלָּה) vollbringen und Israel aus der Verbannung (גָּלוּת) in sein Land hereinführen". „Die durch ihn bewirkte Erlösung wird auch z. B. Mechiltha zu 2. Mos. 15 תְּשׁוּעָה (*σωτηρία*) Heil genannt". (Weber, jüd. Theol. ², § 79, 2). Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 1, 30).

Lebensprozessen, die sich in oft uralter Zeit bei ganz andern Anschauungen abgespielt haben; manchen haftet – bei aller „Vergeistigung" und Abstraktion – noch immer etwas von dem primitiven, „ethnischen" Sinn an, den sie vor Urzeiten hatten. So ist die anscheinend so geistige und auf dem Wege der Ethisierung begriffene Vorstellung der Heiligkeit (1. Kor. 6, 11) gelegentlich noch ganz in dem urtümlich-heidnischen Sinne eines an Menschen und Dingen haftenden Contagiums gedacht, das ohne Beteiligung des Willens von einem auf den andern übergeht (1. Kor. 7, 14)[1]. Vor allem ist hier die Vorstellung des „Geistes" lehrreich[2]; seine ungemeine Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit bei Paulus ist nur zu verstehen, wenn man die ganze Vorgeschichte dieses Begriffs immer im Auge hat. So bedeutet er: das unsichtbare Innenleben des Menschen (1. Kor. 5, 3; Röm. 2, 29; 1, 9), Herz und Gemüt (1. Kor. 16, 18; 2. Kor. 2, 13; 7, 13), das Selbstbewußtsein des Menschen (1. Kor. 2, 11; Röm. 8, 16), auch wohl in abgeschwächtem Sinne die „Gesinnung" (1. Kor. 4, 21); es ist das durch den Tod Unzerstörbare am Menschen (1. Kor. 5, 5). In diesen Gebrauchsweisen ist der Begriff dem der Seele eng verwandt, auch darin, daß der Geist gewissermaßen aus dem Körper auswandern und sich an einen andern Ort begeben kann (1. Kor. 5, 4), wie in der Ekstase (2. Kor. 12, 2. 4 vgl. Offenb. 4, 2). Mit demselben Worte wird aber auch der „aus Gott stammende" (1. Kor. 2, 12) Geist bezeichnet, der als eine in die Einzelnen ergossene (Röm. 8, 11; 1. Kor. 3, 16) Kraft (Röm. 15, 19) oder Fähigkeit des Erkennens (1. Kor. 7, 40) sich mit dem Willen oder der Vernunft des Einzelnen eng verschmilzt, so daß sein ganzes Wesen von ihm beherrscht wird (Röm. 8, 4–9), dann aber auch wieder neben dem menschlichen Geiste hausend gedacht wird (Röm. 8, 16; 1. Kor. 14, 14): der Christ beherbergt ein Doppel-Wesen in sich, wie die von Dämonen Besessenen, wie auch z. B. jeder Prophet seinen eignen „Geist" von Gott erhalten hat (1. Kor. 14, 12. 32). Hier schlägt die uralte animistische Vorstellung durch, die sonst durch das abstrakte Denken des Paulus in Banden gehalten wird; es überwiegt nämlich sonst der Gedanke, daß das in den Einzelnen gesenkte Pneuma nur ein Ausfluß ist der die ganze Welt durchdringenden lebendigen Gotteskraft, in die der Christ bei der Taufe hineingetaucht oder mit der er getränkt wird (1. Kor. 12, 13), so daß er mit Gott oder dem erhöhten Christus zu einem Wesen verschmilzt (1. Kor. 6, 17). Dieselbe Doppelheit der Vorstellung herrscht, wenn der Geist bald als eine Gabe Gottes oder Christi erscheint (Röm. 8, 9; 2. Kor. 1, 22), so daß er als selbständiges Wesen neben Gott und Christus (2. Kor. 13, 13; 1. Kor. 6, 11) genannt werden kann, bald aber in irgend einem Sinne mit Christus unmittelbar verbunden, ja geradezu identisch erscheint (2. Kor. 3, 17). Schließlich hat die Vorstellung auch insofern einen eigentümlichen Doppelcharakter, als Paulus – bei allem Bestreben, den Geist als das Gegenteil der Materie zu denken – doch nicht umhin kann, ihn als eine Art feinster himmlischer Materie zu denken, aus der die Leiber der Engel, Christi und der verklärten Auferstandenen bestehen (1. Kor. 15, 44. 46). Dieser außerordentliche Reichtum an Bedeutungsschattierungen ist die Folge einer langen

1. Vgl. dazu meinen Kommentar zu 1. Kor. 7, 14.
2. Vgl. die Schrift von Volz, Der Geist Gottes 1910.

religions- und sprachgeschichtlichen, auch philosophischen Entwicklung. Ähnlich hat das dem „pneumatisch" korrespondierende Wort „psychisch" durch eine besondre Entwicklung einen seiner ursprünglichen Bedeutung „seelenhaft" geradezu entgegengesetzten Sinn bekommen, indem es gerade das Irdisch-Natürliche, mit dem Körper und mit Fleisch und Blut Zusammenhängende bedeutet (1. Kor. 15, 44. 46; 2, 14)[1]. Dieselbe Entwicklung muß auch bei dem Worte „Leib" (σῶμα) stattgefunden haben, da es gelegentlich gerade nicht den Körper (wie Röm. 4, 29; 6, 12; 8, 13), sondern die durch den Tod unzerstörbare „Gestalt" der Persönlichkeit bedeutet, die dem Körper nur als geistiger Umriß zu Grunde liegt (1. Kor. 6, 13. 15; 15, 44. 46) und nach Ausstoßung des eigentlich Körperlichen (Fleisch und Blut 1. Kor. 15, 50) eine Ausfüllung mit ganz andrer Substanzialität durchmachen kann (Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 51)[2].

3. Die sprachgeschichtliche Vorentwicklung der Begriffe muß man bei Paulus um so mehr berücksichtigen, als er von zwei Sprachgebieten herkommt. Gewiß, er denkt und redet griechisch, aber er redet auch das Griechisch seiner Bibel, der Septuaginta. Und in diesem wunderbaren Buche sind eine ganze Reihe neuer Sprachschöpfungen dadurch entstanden, daß die Übersetzer den oft großartig gelungenen Versuch machen mußten, einen hebräischen und einen griechischen Begriff mit einander zur Deckung zu bringen, die doch jeder von seinem Mutterboden her Elemente mitbrachten, die bei der Paarung nicht rein ausgeglichen werden konnten. So ist es mit dem so schwierigen Begriff der „Doxa" gegangen. Im Griechischen bedeutet es: Meinung, Ansicht, auch wohl Lehre, oder im Gegensatz zur Wahrheit „Schein", und dann Ruhm, Ehre. Von dieser letzteren Bedeutung aus empfahl es sich zur Wiedergabe des hebräischen Kabōd, das ja auch zunächst Ehre und Glanz, auch Würde und Ruhm bedeutet, nun aber auch ganz speziell von der in Feuer und Licht getauchten „Erscheinung" oder „Offenbarung" Gottes steht. Daher bezeichnet Doxa im N. T. auch geradezu — was es nach rein griechischem Sprachgebrauch doch wohl kaum könnte — die Lichterscheinung göttlichen Wesens (Lk. 2, 12; Offenb. 15, 8; 18, 1; 2. Kor. 3, 7), bei Paulus einmal den Glanz der Gestirne (1. Kor. 15, 41), sodann besonders den hellen Lichtglanz, den Paulus bei der Erscheinung des Herrn gesehen hat (2. Kor. 4, 6; Phil. 3, 21), und der auch an den Erwählten bei der Parusie zur Erscheinung kommen soll (Röm. 8, 18. 21; Kol. 3, 4). Manchmal kann man aber kaum mit Sicherheit sagen, was das Wort bei Paulus bedeutet, z. B. wenn der Mann die Doxa Gottes und das Weib die Doxa des Mannes heißt (1. Kor. 11, 7: Abglanz?), und ob Röm. 3, 23 übersetzt werden muß: „sie ermangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollten" oder „sie haben noch keinen Anteil an dem zukünftigen göttlichen Himmelsglanz" oder „sie haben den göttlichen Lichtglanz verloren, den einst Adam und Eva vor dem Sündenfall besaßen, und den der Mensch als Abbild Gottes eigentlich haben sollte". So ist auch der Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" an manchen Stellen wohl nicht rein aus dem Griechischen (oder gar nach dem Deutschen) restlos zu verstehen; man muß sich er-

1. Vgl. hierüber Reitzenstein, hellenist. Mysterienreligionen S. 42ff., 112, der Wort und Begriff auf hellenistischem Boden nachgewiesen hat, und meinen Kommentar zu 1. Kor. 2, 16 und 15, 44a.

2. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 6, 13 und 15, 44a.

innern, daß das griechische Wort von den Übersetzern gelegentlich für die Begriffe „Liebe, Gnade, Barmherzigkeit, Treue" eingesetzt wurde, es muß also für den hellenistischen Juden eine Seite gehabt haben, von der aus es geradezu in sein Gegenteil erweitert werden konnte. Dies hängt mit der ganz eigentümlichen Gestaltung des alttestamentlichen Begriffs „Gerechtigkeit Gottes" zusammen: der Israelit, der von der „Gerechtigkeit" Gottes sich nur Heil erwartet, weil er zu seinem Volke gehört, ist geneigt, sie mit Treue und Gnade, Liebe und Barmherzigkeit gleichzusetzen. So haben manche Worte bei Paulus eine verschiedene Bedeutung, je nachdem die hebräische oder die griechische Grundbedeutung stärker durchschlägt; so schwebt das Wort für „rechtfertigen" zwischen den Bedeutungen des „für gerecht erklärens" (Röm. 3, 24) und der tatsächlichen Entsündigung (1. Kor. 6, 11); so ist „Friede" bald (griechisch) der Gegensatz von Kampf, Feindschaft (Röm. 5, 1), bald (hebräisch) soviel wie Heil, Glück, Harmonie der Seele (so meist in den Segenswünschen „Gnade und Friede").

So stellt schon das Lexikon des Paulus uns vor sehr verwickelte Aufgaben, und wir dürfen nicht hoffen, daß wir jemals auf alle Fragen Antwort bekommen werden. Vor allem müssen wir uns klar machen, daß eine deutsche Übersetzung immer unzulänglich bleiben wird, weil auch scheinbar genau entsprechende Worte einander nie vollkommen decken; meist wird das Griechische reicher, vielseitiger, elastischer sein, als das Deutsche, so daß wir oft zur Wiedergabe eines Wortes mehrere deutsche oder gar eine Umschreibung brauchen (wie z. B. Pistis: Glaube und Treue).

Eine Quelle von Schwierigkeiten bietet der griechische Genitiv: was bedeutet „Liebe Gottes"? Liebe zu Gott oder Gottes Liebe zu uns? „Gerechtigkeit Gottes" — eine Eigenschaft Gottes? einen Rechtstitel des Menschen (Gerechtigkeit *vor* Gott)? Herrlichkeit Gottes? Glaube Jesu Christi? Leiden Jesu Christi? Hier sind sehr verschiedene Deutungen möglich[1], weil der griechische Genitiv in dieser späteren Zeit eine viel größere Elastizität und Vieldeutigkeit besitzt, als der unsre. — Oft ist man in Verlegenheit, wie man gewisse griechische *Zweck*-Bestimmungen[2] verstehen und wiedergeben soll. Mit den Regeln des klassischen Griechisch kommt man hier nicht aus: ein „damit" ist vielfach eher ein „so daß" oder „nämlich" geworden. Freilich findet sich auch das Umgekehrte: wo die gewöhnliche Sprache ein Ereignis als die natürliche *Folge* eines andern bezeichnen würde („so daß"), sieht das religiöse Denken des Apostels vielmehr den göttlichen Zweckzusammenhang, daher sagt er: „auf daß".

4. Damit kommen wir auf die *Denkformen* des Paulus, mit denen wir uns genau vertraut machen müssen, wenn wir die Tragweite seiner Gedanken richtig einschätzen wollen. Gerade da, wo er nicht ausdrücklich Rechenschaft gibt, *warum* er so oder so urteilt, muß man auf die *unausgesprochenen* Voraussetzungen achten, die seinen Behauptungen und Schlüssen zu Grunde liegen. Besonders ist seine durch und durch *teleologische* Denkweise zu beachten. Auch wo er nicht sagt „es hat Gott gefallen" (wie Gal. 1, 15), sondern einfach Tatsachen hinstellt, ist immer dabei mit zu denken: „dies ist nach Gottes Willen so ge-

1. Über diese und ähnliche Genitiv-Verbindungen vgl. die Bemerkung in Deißmanns Paulus S. 94f.

2. *ἵνα* und *εἰς τό* c. Infinitivo.

schehen". So ist 2. Kor. 4, 7 nach den Worten „wir haben diesen Schatz in tönernen Gefäßen" zu ergänzen: nach Gottes Willen, denn es war die Absicht Gottes, daß „aller Welt klar würde, daß die geistige Kraft des Apostels von Gott ausgehe und nicht von ihm selbst" (SchrNT. z. St.). So weist die tatsächliche Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde (1. Kor. 1, 26–29) darauf hin, wie gering Gott die Weisen dieser Welt, so zeigt die „Torheit" des Evangeliums, durch die Gott die Welt retten will, wie niedrig er die Weisheit dieser Welt einschätzt (1. Kor. 1, 20f.). So muß der Unglaube der Juden auf einem göttlichen Plane beruhen (Röm. 11, 11), so sind die Missionserfolge der Apostel eine Gotteswirkung (Gal. 2, 7f.), die Arbeitsleistung des Paulus ein Werk der Gnade (1. Kor. 15, 10).

Wir wundern uns, mit welcher Sicherheit Paulus Aussagen macht über die Ereignisse beim Ende, die er z. T. ganz genau in ihrer Reihenfolge kennt (1. Kor. 15, 23–28; 1. Thess. 4, 16f.); woher weiß er das? Wie kann er sich ein so bestimmtes Wissen über diese Dinge zutrauen? Hier liegt die Überzeugung zu Grunde, daß der Gang der zukünftigen Dinge längst ganz fest geordnet ist; es ist alles vorhergesehen und bestimmt, und Paulus kennt apokalyptische Schriften oder Überlieferungen, in denen dies angegeben wird. Das sind für ihn nicht etwa Phantasien oder Berechnungen von Menschen, sondern prophetische Weissagungen des Endes, die ganz gewiß in Erfüllung gehen müssen. Insbesondere überrascht uns die Bestimmtheit, mit der Paulus z. B. sagt: „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle lebendig gemacht werden" (1. Kor. 15, 22), und der durchgehende Parallelismus, den er Röm. 5, 11–20 aufstellt zwischen den Wirkungen, die von Adam und die von Christus ausgehen. Warum *muß* das so sein? Weil seinem Denken die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die Geschehnisse der Urzeit sich genau so – nur in umgekehrtem Sinne – in der Endzeit wiederholen müssen, eine Überzeugung, die auch sonst in der Apokalyptik eine große Rolle spielt. Es wirkt aber noch etwas andres hinein: was heißt hier „in" Adam, „in" Christus? In diesem kurzen „in" verbirgt sich eine höchst seltsame, aber fundamental wichtige Denkweise des Apostels: was bei oder an Adam geschehen ist, das ist nicht nur *sein* persönliches Erlebnis; er ist eine repräsentative Persönlichkeit, und sein Schicksal (der Tod) ist nach dem Plane Gottes zugleich das aller seiner Nachkommen. Denn Adam ist gewissermaßen der Inbegriff der Menschheit; was mit ihm geschieht, geschieht allen Menschen. Hier herrscht der antike (in gewisser Hinsicht platonische) „Realismus der allgemeinen Begriffe". Für *unser* Denken wäre Adam nur ein Mensch neben andern, für Paulus ist er zugleich der allgemeine Begriff des Menschen, und das ist nicht nur ein Gedankending, sondern eine höchste Realität. Genau so ist es nun mit Christus; auch er ist ein Inbegriff: was er erlebt, ist nicht nur sein Schicksal, sondern das setzt sich fort und wirkt sich aus an allen, die mit ihm zusammengehören, in diesem Falle zwar nicht durch physische Abstammung sondern durch eine andre Art der Zusammengehörigkeit. Dies kommt besonders in dem Erlösungswerke zur Erscheinung. Als Christus am Kreuze starb, da starb nicht nur *sein* Leib, sondern in und mit seinem Fleisch ward „das Fleisch" überhaupt hingerichtet, und mit dem Fleische die in ihm hausende Sünde (Röm. 8, 3). Dies ist natürlich nur denkbar, wenn „das Fleisch", die „Sünde" nicht nur abstrakte

Begriffe sind, sondern Realitäten, und das sind sie für Paulus: das Fleisch der Menschheit ist für ihn ein lebendiger Organismus, in den Christus durch seine Menschwerdung eingetreten ist und der in seiner Kreuzigung den vernichtenden Todesstoß erhalten hat; darum kann Paulus sagen: ihr seid „durch den Leib Christi getötet" (Röm. 7, 4) oder „ihr seid gestorben mit Christo" (Kol. 2, 20), oder „ich bin mit Christo gekreuzigt" (Gal. 2, 19).

Daneben erscheint dann wieder die Sünde wie ein persönliches dämonisches Wesen, das den Menschen „verführt" (Röm. 7, 11) — es ist, als ob Paulus an die Schlange im Paradiese denkt. Überhaupt klingt die ganze Darstellung des Sündenfalls (Röm. 7, 7–11), obwohl Paulus sie in der Ich-Form gibt, wie eine Umschreibung der Paradieses-Geschichte, und man darf vermuten, daß er (ähnlich wie Philo) die Erzählung der Genesis nicht blos als ein einmaliges Geschichtsereignis, sondern als einen allgemein-menschlichen psychologischen Vorgang interpretiert hat. Wir kommen damit zu einer sehr wichtigen Denkform.

Wie Philo die Personen der alttestamentlichen Geschichte in allgemeine Begriffe umzusetzen liebt, wie die Stoiker durch ihre allegorische Methode die Götter der Volksreligionen in Naturvorgänge oder abstrakte Ideen umdeuten, wie umgekehrt solche Begriffe wie die „Vernunft", der „Logos", die „Weisheit" in der jüdisch-hellenistischen Gnosis gerne persönliche Gestalt annehmen, so wird überhaupt für das Denken dieser Zeit der Übergang von der Persönlichkeit zum Begriff und umgekehrt so leicht vollzogen, wie wir uns das nur sehr schwer vorstellen. Dasselbe beobachten wir auch bei Paulus. Wie Fleisch und Sünde, Gesetz und Welt nicht nur Begriffe oder „Prinzipien", sondern höchst reale, fast persönlich gedachte Mächte bei ihm sind, so ist er im Stande, sogar die Persönlichkeit des erhöhten Herrn und den „Geist" zusammenzudenken: „der Herr ist der Geist" (2. Kor. 3, 17); dies zieht die Folge nach sich, daß die Vorstellung von Christus in gewissen Denkzusammenhängen zeitweise entpersönlicht wird, sie fließt mit der des welterfüllenden, alldurchdringenden Geistes ineinander.

5. In eine andre Welt kommen wir mit gewissen dialektischen Formen, die an Rabbinisches erinnern: „Das Gesetz bewirkt nur Zorn; wo aber kein Gesetz ist, da gibt es auch keine Übertretung" (Röm. 4, 15) — daraus folgt: wenn das Gesetz ausgeschaltet wird, so fällt der Grund zum Zorn weg, und die Gnade wird frei. Dieser Schluß ruht aber auf dem Zwischengedanken, daß eine Sünde nur dann vom Zorne Gottes verfolgt werden kann, wenn sie sich als „Übertretung" eines bestimmten Gebotes Gottes darstellt, im andern Fall ist sie zwar „Sünde" aber nicht „Übertretung". Darum sind die Sünden seit dem Erlasse des Gesetzes so viel schwerer zu bewerten (5, 20), als vorher, da es mangels eines Gesetzes noch keine „Anrechnung der Sünde" (5, 13) gab. Das ist spitz und scharf rabbinisch gedacht — wie ja das Denken der Rabbinen tausendfach auf die Frage geht, unter welchen Umständen einer, der sich vergangen hat, als schuldig oder noch als „frei" angesehen werden darf. Darauf baut sich bei Paulus der für sein System wichtige Gedanke auf, daß das Verbot des Gesetzes darum „zwischeneingekommen" oder „hinzugefügt" ist (Röm. 5, 20; Gal. 3, 19), um der Sünde recht eigentlich den Charakter der Sünde zu geben (Röm. 7, 8), um sie als strafbare Übertretung erscheinen zu lassen. — Rabbinisch mutet auch 1. Kor. 15, 12–16 an, wo der Gedanke hin und her geworfen

wird: wenn in dem einen Falle Christi die Auferstehung Tatsache ist, so ist der allgemeine Satz widerlegt, daß Tote nicht auferstehen; ist aber dieser allgemeine Satz richtig, so kann auch die Auferstehung des Einen nicht möglich sein. — Seltsam und wenig überzeugend klingt der Satz (1. Kor. 15, 44): Wenn es einen „natürlichen" Leib gibt, so gibt es auch einen „geistlichen" Leib; man setze nur für geistlich „übernatürlich" ein, und man wird die wenig überzeugende Logik empfinden. Warum muß denn, wenn eine Seite des Gegensatzes wirklich ist, es auch die andre sein? Muß es denn „heiß" geben, weil es „kalt" gibt? Oder „dunkel", weil es „hell" gibt? Das „Entweder-Oder", das hier stillschweigend angenommen wird, ist nun freilich für ihn nicht blos ein logisches; es liegt hier die durchgehende religiöse Antithese zwischen Göttlichem und Menschlichem, Himmel und Erde, Geist und Fleisch zugrunde.

6. Sein Schriftbeweis, der ihm so wichtig ist, wirkt auf jemanden, der außerhalb seines Glaubenskreises steht, wenig einleuchtend. Für ihn ist durch das „es steht geschrieben" jede Diskussion und jeder Einwand abgeschnitten. Aber wie dieser Schriftbeweis gewonnen wird, das widerspricht unsrer Vorstellung von wissenschaftlicher Genauigkeit völlig. Schon daß er von dem Text der griechischen Übersetzung ausgeht, statt auf den hebräischen Urtext zurückzugreifen, scheint uns nicht mit der hier zu wünschenden Gewissenhaftigkeit vereinbar, vor allem aber, wenn er sich um den Zusammenhang und die Originalbedeutung der betr. Worte an ihrer Stelle nicht zu kümmern pflegt, sondern sie nur in dem Sinne verwertet, der ihm gerade paßt, so hat er damit kein gutes, leider ein nur allzu häufig nachgeahmtes Beispiel gegeben. So braucht man nur die Stelle 5. Mose 30, 14 = Röm. 10, 8 aufzuschlagen, um zu sehen, daß das „Wort, das dir nahe und in deinem Munde ist" gerade nicht auf den Glauben, sondern auf das Tun des Gesetzes geht, also das Gegenteil von dem ist, was Paulus damit beweisen will. Die Unterstreichung des Singulars „der Same Abrahams" und die dadurch ermöglichte Beziehung auf den einen Christus (Gal. 3, 16) ist ganz gegen den hebräischen und griechischen Sprachgebrauch, für den „Same" natürlich ein Kollektivum ist und sich auf die ganze Nachkommenschaft, auf das Volk bezieht; die Auslegung des Paulus ist also geradezu eine Erschleichung. Daß er dabei ein vollkommen gutes Gewissen haben kann, ist nur möglich, weil er in einer exegetischen Methode erzogen ist, in der solche Willkür als Gesetz gilt. Denn er geht mit der Grundüberzeugung an die „heiligen Schriften" heran, daß Gott in ihnen in verhüllter Form Geheimnisse niedergelegt habe, die nur das Auge des vom Geist Erleuchteten entdecken kann; es ist die Aufgabe und das köstliche Vorrecht eines geistbegabten Lehrers (1. Kor. 12, 28), mit „aller Weisheit und geistgewirktem Verständnis" (Kol. 1, 9) aus den Schriften das herauszuholen, was sie der gegenwärtigen Generation zu sagen haben. Denn „um unsretwillen" ist das alles geschrieben (Röm. 15, 4; 1. Kor. 10, 11), die wir an der Grenzscheide beider Äonen stehen. In dieser letzten Zeit sollte sich der Schleier lüften, der für die ungläubigen Juden immer noch auf der Verlesung des alten Bundes liegt (2. Kor. 3, 14); sie hören zwar das Wort, aber sie verstehen es nicht (Röm. 11, 8). Erst wenn sich Israel zum Herrn bekehrt, wird der Schleier weggenommen (2. Kor, 3, 16). In dem Augenblicke, da einer erkannt hat, daß alle Verheißungen Gottes in Christo ihr Ja, ihre Erfüllung gefunden haben

(2. Kor. 1, 20), daß er der eigentliche Inhalt der heiligen Schriften ist (Röm. 1, 2f.) – da verbreitet sich auch über alle Einzelheiten ein wunderbares Licht; alles scheint sich auf ihn zu beziehen, alles muß auf ihn bezogen werden können, und wenn es nicht sofort einleuchtet, so wird einiges Nachgrübeln und einige Kunst schon das Geheimnis zu lösen verstehen. So leuchten insbesondre eine Fülle von Stellen, in denen vom „Herrn" die Rede ist, in einem ganz neuen Lichte: mag das Wort dort den Herrn Jahve Zebaoth meinen, der Christ bezieht es jetzt frank und frei auf seinen Herrn Christus, so das Jeremia-Wort: „wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn" (Jer. 9, 22f.; 1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 10, 17). Ja, Paulus kann dieselbe Stelle mit derselben Überzeugung sowohl auf Gott wie auf Christus beziehen: „Wer hat des Herrn Sinn erkannt?" (Jes. 40, 13) geht Röm. 11, 34 auf Gott, 1. Kor. 2, 16 auf Christus[1]. Insbesondere erscheint dem Paulus auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen und im Lichte seiner Erfolge in der Heidenmission der Glaube Abrahams in einem ganz neuen Lichte. In dem Wort, daß ihm „sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden ist", hat Gott schon seit Jahrhunderten das große Heilsprinzip offenbar gemacht, das freilich von den Juden nicht erkannt worden ist (Röm. 10, 3). Jetzt aber wird es klar, wie ähnlich der kühne Glaube Abrahams an den Gott, der aus Tod Leben schaffen kann, dem christlichen Glauben an die Auferweckung Christi war (Röm. 4, 19ff. 24). Jetzt erst versteht man ganz das Wort, daß in Abraham alle Heiden gesegnet werden sollen (1. Mose 17, 15; 12, 3; 18, 18). Jetzt wird auch die Bedeutung solches kleinen Zuges klar, daß Abraham glaubte, zu einer Zeit, als er noch unbeschnitten war (Röm. 4, 10f.) – damit war die Möglichkeit gegeben, daß er der „Vater" der Unbeschnittenen werden konnte (4, 11). In der heiligen Geschichte ist also sogar die Aufeinanderfolge der Erzählungen bedeutungsvoll. Nicht ohne Grund steht die Beschneidung zwei Kapitel später (1. Mose 17), als das Wort vom Glauben (1. Mose 15). Vollends ist es von grundlegender Bedeutung, daß die Verheißung an Abraham 430 Jahre vor dem Erlaß des Gesetzes ergangen ist (Gal. 3, 17); die frühere Kundgebung Gottes kann durch die spätere nicht ungiltig gemacht werden. Das hat nicht nur in der Unveränderlichkeit des Willens Gottes (Röm. 11, 29) seinen tiefen religiösen Grund, sondern auch in dem eigentümlichen geschichtsphilosophischen Gedanken, daß das Ältere das Wahrere ist; die Urzeit steht dem eigentlichen und innersten Wesen und Willen Gottes näher als die spätere Entwicklung. So hatte schon Jesus die Einsetzung der Ehe im Paradiese als das Unverbrüchliche, die Gestattung der Scheidung durch Mose als eine nachträgliche Erleichterung hingestellt (Mk. 10, 1–9). So enthält die Offenbarung an Abraham die eigentliche Meinung Gottes, und das später „hinzugefügte" (Gal. 3, 19) oder „zwischen hinein gekommene" (Röm. 5, 20) Gesetz steht ihm ferner als die Verheißung. Damit ist ein kritisches Prinzip von großer Tragweite gefunden, durch das Paulus innerhalb des Alten Testamentes das Bleibende vom Vergänglichen, das Erfüllte vom Abgestorbenen sondern kann. –

1. Diese Jesaja-Stelle würde noch viel besser in den Zusammenhang des Paulus 1. Kor. 3, 16 gepaßt haben, wenn er auf den Grundtext zurückgegangen wäre, wo statt „Sinn" (νοῦς) „Geist" (רוּחַ πνεῦμα) steht, also grade das Wort, das Paulus hier braucht.

Und nun findet er überall Spuren davon, daß das Gesetz über sich selbst hinausweist: die rabbinische Haggada lehrt ihn, daß es nicht unmittelbar aus Gottes Hand stammt, sondern durch die Vermittlung von Engeln gegeben ist (Gal. 3, 19); und wenn Mose „eine Decke auf sein Antlitz legte" (2. Mose 34, 33. 35), um den vom Sinai her noch an ihm haftenden Glanz der Gottheit zu verhüllen, so scheut sich Paulus nicht, ihm dabei das Motiv unterzulegen: die Israeliten sollten nicht merken, wie dieser Glanz immer schwächer und schwächer wurde; er wollte ihnen verbergen, daß es mit der Herrlichkeit des alten Bundes ein Ende nehmen müsse (2. Kor. 3, 13). Rabbinisch ist auch die Methode, die Worte der Schrift durch eigene auslegende Zusätze so zu erweitern und dann doch diese Zusätze als Worte der Schrift zu behandeln; so fügt er Röm. 10, 6 f. bei dem „in den Himmel hinauf und in die Unterwelt hinabsteigen" hinzu: „um Christum herabzuholen" und „Christum von den Toten heraufzuholen", als ob dies ein Bestandteil des Textes wäre; so argumentiert er mit der Stelle Ps. 143, 2 (Röm. 3, 20; Gal. 2, 16), als ob sie von der Rechtfertigung „aus Gesetzeswerken" handelte (vgl. S. 170); so zitiert er 1. Mose 2, 7, als ob es hieße: „es wurde der erste Mensch Adam zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu einem lebenschaffenden Geiste", während doch die gesperrten Worte dem Urtext fehlen – gerade aus ihnen aber argumentiert Paulus, und sein Beweis ruht darauf, daß sie Schriftworte sind, was sie doch in Wahrheit nicht sind[1]. Man sieht hier besonders deutlich, daß ihm die schriftgelehrte Tradition, das was man durch Exegese aus der Schrift herausholt, gerade so wichtig und beweisend ist, wie das heilige Schriftwort selber, das aus dem Geiste Gottes stammt. Für unser kritisches Denken ist dies Hineininterpretieren eigner Gedanken unerträgliche Willkür, wie oft sie auch von christlichen Theologen in ganz ähnlicher Weise geübt sein mag; im besten Falle finden wir es naiv. Verständlich und erträglich wird das Verfahren nur, wenn wir bedenken, daß der Apostel denselben „Geist" zu besitzen glaubt (1. Kor. 7, 40), der in der Schrift waltet, so daß er seine Auslegung als kongenial empfindet. Wie einst Daniel vermöge des Geistes Träume und Gesichte „auszulegen" fähig war, so vermag er durch den Geist die Geheimnisse der Schrift zu „deuten" (1. Kor. 2, 13); das ist eben die „Weisheit", über die er verfügt (1. Kor. 2, 6), oder die „Erkenntnis" (1. Kor. 13, 2), in der er hinter niemandem zurücksteht (2. Kor. 11, 6).

Vermöge dieser Weisheit verfügt er auch über Erkenntnisse, die aus der Schrift, wenigstens aus den kanonischen Büchern nicht zu entnehmen sind, wie z. B. die geheimnisvollen Lehren über die Vorgänge beim Ende (1. Kor. 15, 23 f.; 2. Thess. 2, 1 ff.; 1. Thess. 4, 13 ff.). Er kennt nicht nur die großen klassischen Weissagungen der Propheten, sondern auch die geheime Weisheit der Apokalyptik. Gewiß hat er Bücher gelesen, die wir nicht mehr besitzen; alle Tage kann uns ein Fund beschеert werden, der uns lehrt, daß manche Sätze, die uns heute als Worte des Paulus erscheinen, in Wahrheit Zitate sind. So stammt das Wort, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat . . ." (1. Kor. 2, 9) aus einem uns unbekannten Apokryphon des Elias[2]. So mag auch das Wort

1. Vgl. auch Röm. 4, 25 und dazu S. 82.

2. Dies sagt Origenes ausdrücklich (in Mtth. 27, 9); vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 2, 9.

vom Seufzen der Kreatur (Röm. 8, 22), das von Paulus mit einem „wir wiſſen“ eingeleitet wird, einem jüdiſchen Apokryphon angehören; oder das andre (Röm. 8, 28) „wir wiſſen, daß denen die Gott lieben, alles zum Beſten dienen muß“ in einer andern, wohl helleniſtiſchen, Schrift ſtehen[1]. Aber Vieles dieſer Art braucht er nicht aus Büchern gelernt zu haben, ſondern aus mündlicher Überlieferung; hierher gehört z. B. all das, was er von der Geiſterwelt ſagt und von ihrer Feindſchaft gegen den Meſſias[2]. Der große Grundgedanke, daß in der Endzeit, wenn die „neue Schöpfung“ kommt, die Verhältniſſe der Urzeit wiederkehren, aber in ihren Gegenſinn verkehrt werden müſſen (S. 330), die Auslegung des 8. Pſalms, wo der „Menſchenſohn“, dem Alles unterworfen wird, nicht mehr auf den Menſchen, ſondern auf Chriſtus bezogen wird (1. Kor. 15, 27), und manches andre ſtammt aus rabbiniſcher Überlieferung, die neben der offiziellen und öffentlichen Geſetzeslehre hergeht. So liegt allem theologiſchen Denken des Apoſtels eine beſtimmt ausgeprägte rabbiniſche Methode zu grunde, die man kennen und richtig werten muß, wenn man die Tragweite ſeiner Gedanken abſchätzen will.

7. Anderes wieder iſt weniger rabbiniſch als helleniſtiſch. Wenn auch Paulus den Philo nicht geleſen hat, ſo zeigt ſich ſein Denken doch gelegentlich mit ihm nahe verwandt. So wenn er Röm. 7, 7ff. die Geſchichte des Sündenfalls nicht als einen einzelnen Vorgang, ſondern als typiſche Darſtellung der Entſtehung der Sünde in jedem Menſchen behandelt, beſonders aber indem er mit Bewußtſein die Methode der „allegoriſchen“ Exegeſe, ja ſogar das griechiſche Wort ſelber anwendet. Wie die Stoiker die Erzählungen des Homer dem aufgeklärten Denken ihrer Zeit erträglich machten, indem ſie die Götterperſonen als kosmiſche oder geiſtige Mächte, die allzumenſchlichen Mythen als Naturvorgänge oder metaphyſiſche Lehren umdeuteten, wie dem Philo die Perſonen der altteſtamentlichen Geſchichte zu ethiſchen Prinzipien und pſychologiſchen Kategorien werden, ſo entſpinnt Paulus aus der Erzählung von Hagar und Ismael eine in ihr verſteckte Weisſagung auf Juden- und Heidenchriſten (Gal. 4, 21ff.); dieſe ſind durch Iſaak, jene durch Israel dargeſtellt; Hagar iſt der alte Bund, Sarah der neue. Berühmt iſt die Umdeutung des dreſchenden Ochſen, dem man nicht das Maul verbinden ſoll. Es wäre anſtößig zu denken, daß Gott ſich um die Ochſen gekümmert haben ſollte! (1. Kor. 9, 9). Alſo muß ſich in dem Worte ein andrer Inhalt verbergen. Hier empfinden wir recht die papierene Unwirklichkeit dieſer Methode, die geradezu eine Mißhandlung des Textes bedeutet: das iſt doch gerade das Schöne an der moſaiſchen Geſetzgebung (5. Moſe 25, 4), daß ſie auch an die Tiere denkt, und, wer dies ſtreicht, löſcht einen edlen Zug im Antlitz des altteſtamentlichen Gottes aus. —

---

1. Nicht nur das „wir wiſſen“ führt auf ſolche Annahme; vor allem der ganz unpauliniſche Ausdruck: „die welche Gott lieben“; Paulus erläutert ihn in ſeiner Sprache dann ſofort durch: „die nach ſeinem Ratſchluſſe berufen ſind“. Freilich iſt es nun ſehr pauliniſch, daß Paulus die Liebe zu Gott als Kennzeichen der Erwählung anſieht; vgl. 1. Kor. 8, 3. Sehr ſtark erinnert das Wort an Corp. Hermet. IX, 4: der *θεοσεβής*, der die *γνῶσις* hat, erträgt alles: *πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ κἂν τοῖς ἄλλοις ᾖ κακά, ἀγαθά ἐστιν, καὶ ἐπιβουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ.*

2. Vgl. das Buch „Die Geiſterwelt bei Paulus“ von M. Dibelius 1909.

So gibt es noch manche andre Denkformen des Paulus, die uns befremden und nicht überzeugen. Wir müssen oft das eigentlich treibende religiöse oder ethische Motiv erst aus seiner theologischen Schale loslösen, um ein Verhältnis dazu gewinnen zu können. Und so bleibt es leider dabei, daß das Edle und Notwendige, das er uns zu sagen hat, nicht überall mit voller Überzeugungskraft zu uns spricht — es bedarf der Vermittlung, Umschreibung, Anpassung, um diesen Schatz für das heutige religiöse Leben zu heben — eine schwierige, aber auch dankbare Aufgabe.

8. Eine große Rolle spielt, wie wir früher gesagt haben, der Schluß vom Größeren aufs Kleinere oder von dem, was schwerer zu denken ist, auf das leichter Denkbare. Dies ist ein Haupt-Inventarstück der rabbinischen Dialektik; auch in den Reden Jesu findet es sich nicht selten (Mtth. 6, 30; 7, 11). Wie aber Paulus ihn anwendet, hat er ein in der Lage des Urchristentums tief begründetes Pathos: was Gott zum Heil der Seinen bereits *getan hat*, ist im Vergleich mit dem, was noch aussteht, so übergewaltig groß, daß das, was noch *fehlt*, daneben kaum in Betracht kommt: „Der seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat — wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?!" Dadurch bekommt auch die an sich so spröde und scholastische Gedankenreihe Röm. 5, 6—11 einen eigentümlichen Schwung: damals, als Christus starb, waren wir noch Sünder; inzwischen sind wir nun mit Gott versöhnt, ihm wieder nahe gekommen — um so sicherer dürfen wir auf das endgiltige Heil hoffen!

Damit haben wir die wichtigste Grundform des paulinischen Denkens berührt, den Beweis aus der *Erfahrung*. Da er an *Christen* schreibt, so spielt das Argumentieren aus dem, was unter Christen auf Grund des gemeinsamen religiösen Erlebens als zugestanden gilt, eine große Rolle. So ist das erste Argument gegen die unverständigen Galater der Hinweis auf das, was sie an Segnungen des Geistes schon erlebt haben — blos auf ihr Glauben hin! (Gal. 3, 2—5). So ruht das ganze Auferstehungs-Kapitel (1. Kor. 15) auf der unbestrittenen Tatsache der Auferstehung Christi, an der kein Zweifel zugelassen wird; wenn diese Basis wankte, würde der ganze Beweis zusammenstürzen. Sehr unwissenschaftlich, nur auf *Glaubende* berechnet, deren Herz an ihrem Heil hängt, ist das Argument: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, dann seid ihr noch in euren Sünden"; auf das Gemüt berechnet die Folgerung: „dann sind ja die in Christo Entschlafenen zu Grunde gegangen" (15, 17 f.). Das sind Predigt-Beweise, wirkungsvoll nur für die *Gläubigen*, an die Paulus denkt, ohne jede Beweiskraft für Gewißheit Suchende und mit dem Zweifel Ringende. In solche Menschen kann sich dieser Heros des Glaubens wohl kaum recht hineinversetzen; wenigstens bietet er in seinen *Briefen* demjenigen, der nicht selber die entsprechenden religiösen Erfahrungen gemacht hat, wenig Hilfe im Zweifel. Seine ganze Theologie ist von dem Enthusiasmus des Glaubens *getragen*, sie steht mitten im religiösen Erleben; sie will die großen Wundertaten Gottes nicht erst beweisen oder rechtfertigen, sie *fußt* auf ihnen. Im Innersten ist sie *Erfahrungstheologie*, nicht voraussetzungslose Wissenschaft. Auch soweit sie Apokalyptik ist, *knüpft* sie an allgemein menschliche Ge-

danken nur an, aber überzeugen wird sie letztlich nur den, der in demselben Glaubenskreise steht, wie Paulus.

9. Insbesondre ist sie Bekehrungs- und Missions-Theologie. Wie Paulus selber durch einen Bruch in seinem Leben zu seinen Überzeugungen gekommen ist, so sind auch alle wesentlichen Begriffe seiner Theologie auf Menschen berechnet, die von einer Religion zur andern übergetreten sind. Dieser ungeheuere Einschnitt macht sich in seinem religiösen Denken überall geltend. Das Heil erscheint nicht wie ein ruhiger, schlechthin gegebener Zustand, in den der Mensch hineingeboren wird und durch Erziehung immer tiefer hineinwächst, sondern als ein höchst dramatischer Prozeß, der, in einem bestimmten Moment des Lebens begonnen, rasch seinen Höhepunkt erreicht hat und über kurz oder lang seine Endvollendung erreichen wird. Jenseits liegt die dunkle Zeit, da man Gott nicht kannte (Gal. 4, 8), unter der Herrschaft der Dämonen stand (Gal. 4, 9; 1. Kor. 12, 2) und Sklave der Sünde war (Röm. 6, 21; 7, 5. 7–25; 1. Kor. 6, 10 f.). Dann kam die „Berufung", da man die Predigt hörte und gläubig wurde (Gal. 3, 2; Röm. 10, 7; 13, 11); es kam die Taufe mit ihrer Abwaschung der Sünden (1. Kor. 6, 11) und der Verleihung des Geistes, dem Zeichen der Gotteskindschaft und Liebe Gottes (Gal. 4, 6; Röm. 5, 5), der Rechtfertigung und Versöhnung (Röm. 5, 1. 10; 1. Kor. 6, 11). Für den Christen ist es wesentlich, daß er die „Berufung" mit all diesen Merkmalen und Nebenumständen, diesen gewaltigen Schritt von der Finsternis zum Licht durchgemacht hat. Gerade hierin liegt nun eine ernste Schwierigkeit der paulinischen Theologie für spätere Zeiten, aus der ungezählte Kämpfe und Verwirrungen entstanden sind. Da die Theologie des Paulus in der Kirche als die maßgebende gilt, erschien der Lebensgang des Apostels und seiner Bekehrten als der normale, den jeder Christ zu gehen habe, Paulus als der Typus des bekehrten Sünders, dessen Erfahrungen Jeder nachzuerleben habe, der als „gläubig" oder „bekehrt" im vollen Sinne sollte gelten dürfen. Und doch waren bei der überwiegenden Masse der Christen die dazu nötigen Voraussetzungen nicht vorhanden. Die Meisten von uns sind eben nicht vom Judentum oder vom Heidentum zum Christentum übergetreten; wir haben das Evangelium nicht erst auf der Höhe des bewußten Lebens kennen gelernt, nachdem wir bis dahin in Finsternis gelebt hätten. Wir sind in der christlichen Gemeinde aufgewachsen, von christlichen Eltern erzogen, haben die Botschaft vom himmlischen Vater und vom Herrn Jesus schon als Kinder vernommen und sind normaler Weise auch in den Grundgeboten des Christentums so auferzogen, daß wir die tiefe Nacht eines in Sünde versunkenen Heidentums niemals an unsrer Person kennen gelernt haben. Wir waren von jeher „Christen" – wie unvollkommene und sündige immer, und die allermeisten haben nie etwas von einer Bekehrung im Sinne jener Missions-Theologie erleben können. Darum entsteht im Leben Vieler das Problem: Wie soll ich es machen, um die „Rechtfertigung", die „Erlösung" zu erleben? Wann kommt denn der große Moment, da ich gläubig werde und mich bekehre? Es sind meist gerade die Ernstesten gewesen, die die heilige Verpflichtung gefühlt haben, ihren Tag von Damaskus zu erleben und in diesem Streben eine Krisis herbeizuführen gesucht haben, die sich nicht von selbst einstellen wollte. Insbesondre ist dies das Problem des Pietismus; aber bis auf

den heutigen Tag gibt es immer neue Bestrebungen, welche die Menschen anleiten, jene „Bekehrung", die ja nach der Bibel das unumgänglich grundlegende Erlebnis des Christen ist, zu erfahren. Vor allem wird der Satz aufgestellt, daß auch der Christ, ob auch christlich erzogen und aufgewachsen im Bewußtsein der väterlichen Gnade Gottes, die uns alle Sünden täglich und reichlich vergibt, doch noch ein völlig verlorener und verdammter Sünder sei, der — wie ein Heide — seiner ganzen Sündennot sich erst tief und voll bewußt werden müsse, bis dann eines Tages das überwältigende Licht der Gnade ihm erscheinen, sein Gewissen beruhigen und ihm ein neues Leben ermöglichen werde. Die Folge ist, daß zarte und fromme Gemüter ein Übermaß von Kraft verwenden, ihr Sündenbewußtsein bis zur Verzweiflung zu steigern. Viele erleben dann auch etwas, was sie Bekehrung nennen, eine mehr oder weniger plötzliche Vergewisserung der Gnade, einen neuen Aufschwung und eine innere Beruhigung, durch die sie selig sind. Bei Vielen ist das sicherlich ernst und aufrichtig empfunden, und *für sie* mag es gesund und das ihnen Gemäße sein. Aber wahrscheinlich gibt es auch Viele, die nur vermöge einer ungesunden Überreizung und Übersteigerung derartige Dinge erleben können und sich dabei in recht argen Selbsttäuschungen bewegen, sei es daß sie, unwahrhaftig gegen sich selbst, sich etwas vorspiegeln, was sie in Wahrheit garnicht erleben — indem sie lediglich der Suggestion biblischer und pietistischer Worte unterliegen — sei es daß sie aus der Anspannung und Erhebung des Gemüts alsbald in um so größere Dürre und Mattigkeit oder — was noch schlimmer — in die leere Phrase fallen, der kein inneres Erleben mehr entspricht. Ganz gewiß aber gibt es Viele, deren ganze Natur sich dagegen auflehnt, einen solchen Bekehrungsprozeß durchzumachen — keineswegs aus Unbußfertigkeit oder Eigenwillen, sondern gerade aus tiefem Ernste und innerer Wahrhaftigkeit. Weil sie von Kindheit an den ernsten Willen zum Guten gehabt haben, können sie — trotz aller ihnen wohl bewußten Schwäche und Unvollkommenheit — sich nicht überreden, daß sie gänzlich verlorene und verdammte Sünder sind. Sie haben von ihrer Mutter her oder unter dem Eindruck der Sonntags-Predigt und des Unterrichts längst die feste Überzeugung, daß Gott es gut mit ihnen meint, daß sie seinen Zorn nicht zu fürchten brauchen und seiner Verzeihung und seiner Hilfe, wenn sie zu ihm beten, immer gewiß sein dürfen. Sie fühlen sich als Gottes Kinder, wie es Jesus seine Jünger gelehrt hat, und können nicht begreifen, daß sie noch durch den schwierigen Umweg der Bekehrung durchs Tal der Selbstvernichtung hindurch müssen, um dann die Gotteskindschaft erst als etwas Neues zu *empfangen*, wie Paulus lehrt (Gal. 4, 5). Gewiß — sie wissen es wohl — es gilt, immer tiefer hineinzuwachsen in den heiligen Gotteswillen, immer inniger sich mit der Kraft von oben durchdringen zu lassen, immer treuer *„an der Güte Gottes zu bleiben"* (Röm. 11, 22); aber dies ist ein langsamer allmählicher Prozeß des Wachstums und der Erziehung — eine „Bekehrung" dagegen könnten sie nur erleben, wenn sie unwahrhaftig gegen sich selbst würden. Darum sind für sie alle jene Ausdrücke „Rechtfertigung", „Erlösung" u. s. w., die ein einzelnes Erlebnis bezeichnen, so schwierig; sie sind sich nicht bewußt, jemals die Rechtfertigung oder Sündenvergebung als einen besondern Akt erfahren zu haben, weil sie von früh an in der Gnade Gottes geatmet haben; zu einer „neuen Kreatur" wiedergeboren zu

werden, erscheint ihnen organisch unmöglich, weil sie zu genau wissen, daß es sich immer nur um ein schrittweises Vorwärtskommen, mit Straucheln und Rückschritt, handeln kann. Dies etwa ist die Stellung des normalen, in christlicher Familienzucht aufgewachsenen, Gemeindegliedes zur paulinischen Erlösungslehre.

Natürlich gibt es auch andre Christen, z. B. solche, die durch tiefen Fall und anhaltende Verwahrlosung ihrer selbst aus aller christlicher Zucht und aller Gemeinschaft mit Gott herausgefallen sind. Wieder gibt es heute Millionen, die trotz Kirche und Schule niemals die geringste innere Fühlung mit dem Geiste des Evangeliums genommen haben. Mitten in der Kirche wächst ein modernes Heidentum heran, und es ist nicht unmöglich, daß die Missions- und Bekehrungs-Theologie diesen Massen und jenen Einzelnen gegenüber das gegebene Mittel zu ihrer Gewinnung sein oder werden kann — von der Heiden-Missionspredigt im engern Sinne nicht zu reden. Man muß das abwarten. Aber ganz sicher ist es, daß für unendlich viele Menschen von heute die gesteigerte, dramatische Ausdrucksweise des paulinischen Evangeliums unverständlich und in ihr inneres Leben nicht einschmelzbar bleiben wird.

Wir haben es hier aber nicht mit diesen praktischen Fragen zu tun, sondern mit dem Verständnis des geschichtlichen Paulus. Und es ist notwendig, sich diesen besonderen, geschichtlich bedingten Charakter seiner Theologie klar zu machen, um der Gefahr einer aushöhlenden Modernisierung zu entgehen.

Schließlich erinnern wir noch an das, was wir bei Gelegenheit der Bekehrung des Paulus gesagt haben (S. 141). Von unserer Religion unterscheidet sich der Glaube des Paulus durch die dramatisch-eschatologische Form der Anschauung. Die Bekehrung ist nicht nur die Peripetie seines eigenen Lebens, sie ist ein Teilvorgang in dem großen weltgeschichtlichen Umschwung, zu deren Zeugen nicht nur, nein zu dessen Mithandelnden Paulus und seine Gemeinden gehören. Sie leben ja auf der Scheidegrenze, wo die beiden Äonen einander berühren (1. Kor. 10, 11), sie sind die auserwählte Generation, um deretwillen Gott die großen Taten der Endzeit hat geschehen lassen, und was an ihnen geschieht, ist nur der Anfang der Weltumwandlung und „neuen Schöpfung", die nunmehr beginnt. Die Gnade Gottes, der sie teilhaftig geworden, ist nicht die Sonne, die allezeit und in der ganzen Welt über Böse und Gute scheint, sondern nach endloser Nacht der erste Strahl des Tages, der gerade sie und sie zuerst erreicht hat. Die Liebe Gottes ist nicht die immer wache Güte und Sorge des nimmer ruhenden Vaters der Menschen und Hüters Israels, sondern das rettende Erbarmen eines ganz neu sich offenbarenden Heils-Gottes, der unter den größten Opfern einige wenige aus dem Weltenbrand herausreißt. Und was sie jetzt erleben, ist nur Anbruch und Unterpfand des in nächster Zeit sich enthüllenden vollendeten Heils. Darum ist alles religiöse Empfinden und Denken von höchster Erregung und Spannung erfüllt, wie sie der späteren Christenheit nur in Zeiten großer Krisen natürlich ist. Diese eschatologische Stimmung fehlt der heutigen Kirche völlig, daher ist sie nicht gerade sehr geeignet, die eigentümliche Frömmigkeit des Paulus zu verstehen, geschweige denn nachzuerleben.

Mit voller Absicht haben wir uns die Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen gesucht, die für den modernen Menschen und Christen einem innerlichen Ver-

ständnis des Paulus entgegenstehen. Es könnte noch sehr viel andres genannt werden, und schon jetzt wird klar sein, daß eine einfache Darstellung der Persönlichkeit hier nicht möglich ist, geschweige denn eine verherrlichende Schilderung, durch die der Leser schlechthin zu ihrer Nachfolge und Anerkennung ihrer Lehre begeistert werden sollte. Eine eindringende Analyse ist erforderlich, verbunden mit einer kritischen Sonderung der zeitgeschichtlichen und für uns überlebten Formen ihres Denkens, vielleicht auch seines Empfindens, von dem, was an dieser gewaltigen Persönlichkeit ewig lebendig und fruchtbar ist.

Kapitel 15.

Der Christus-Glaube.

Wo jemand mit Christus eins geworden — da ist „neue Schöpfung"; „Das Alte" ist vergangen — sieh, „das Neue" ist da!

Dies Wort (2. Kor. 5, 17) mag als Motto über diesem Abschnitt stehen. Wer Paulus verstehen will, muß von diesem, sein ganzes Ich durchdringenden Lebensgefühl eine Anschauung und eine Mitempfindung zu gewinnen suchen. Es gilt, zunächst das große grundlegende Erlebnis zu begreifen, von dem alles andre abhängt; was heißt: „in Christo sein", „mit Christus eins sein"?

Christus-Glaube, Christus-Frömmigkeit, Christus-Kultus, Christus-Mystik — das ist der eine Brennpunkt der paulinischen Religion, das ist die besondre Form, in der er das Christentum erlebt und späteren Jahrhunderten vorgelebt hat; diese individuelle Form ist in der Hauptsache etwas Neues gegenüber der vorpaulinischen, sowohl der palästinischen wie der hellenistischen Gestalt des Christentums. Aber man würde das Gesamtbild des Paulus verzeichnen, wenn man nicht beachtete, daß im Christus-Glauben des Paulus auch noch eine allgemeinurchristliche, ja geradezu judenchristliche Unterschicht vorhanden ist, auf der sich die individuell-paulinische Christus-Frömmigkeit erst aufbaut.

1. Der eschatologische Messias-Glaube. Bei der Darstellung der Bekehrung des Paulus haben wir gesehen, daß ihr entscheidendes Ergebnis die Überzeugung war: Jesus der Gekreuzigte, den die Nazarener für den Messias Israels hielten, ist wirklich der von den Propheten verheißene Messias oder Sohn Gottes (Röm. 1, 3). Eigentlich zwar trat dieser Satz bei ihm genetisch-psychologisch in der Form auf: der himmlische Messias, der mir erschienen, ist wahrlich kein andrer als der Jesus der Nazarener! Die Identität des himmlischen Christus mit dem Menschen Jesus ist die paradoxe Erkenntnis, die er nunmehr besitzt. Sie enthält von vorn herein zwei Sätze in sich, einerseits die freudenvolle Botschaft: also ist die Messias-Zeit angebrochen, andrerseits die wichtige Folgerung: also gilt es jetzt, vom Messias so zu denken, wie sich aus der Tatsache, daß Jesus es ist, ergibt.

Die Erscheinung des Erhöhten im Glanze der göttlichen Herrlichkeit (2. Kor. 4, 6) war ihm der unumstößliche Beweis, daß die Königsherrschaft des Messias

(1. Kor. 15, 24f.) begonnen hat; die messianische Heilszeit ist angebrochen (2. Kor. 6, 2), das Ende des gegenwärtigen Aeon ist eingetroffen, und der neue Aeon hat eingesetzt (1. Kor. 10, 11). Diese allgemeine urchristliche Überzeugung bildet auch für Paulus die Grundlage seines neuen Lebens. Auch sein Glaube ist zunächst eschatologische Hoffnung; auch er gehört zu denen, die auf die Herrschaft Gottes warten (Mk. 15, 43) und an ihr Anteil zu bekommen hoffen (Gal. 5, 21; 1. Kor. 6, 10; 4, 20; Röm. 14, 17). Aber wie für die Urgemeinde ist dies für ihn nicht mehr ein ferner, nur zu ersehnender Zustand; die Endvollendung ist durch die Erhöhung des Messias in greifbare Nähe gerückt; sie ist *gesichert*, denn der letzte Kampf, der noch zu bestehen ist, wird sicher mit dem Siege Christi und der Allherrschaft Gottes enden (1. Kor. 15, 24–28). Auch bei Paulus zeigt sich das durchs ganze Urchristentum hindurchgehende Nebeneinander von Gegenwartsfreudigkeit und kühnem Zukunftsglauben: nach dem Großen, was Gott schon *getan hat*, ist mit Sicherheit zu erwarten, daß er auch das *tun wird*, was an unerfüllter Verheißung noch aussteht (Röm. 8, 32).

Der Christusglaube des Paulus ist zum Teil – wie bei den Juden – noch Hoffnung, er ist Sehnsucht nach dem Messias Jesus: das Christenleben ist ein Warten auf die „Enthüllung unseres Herrn Jesus Christus" (1. Kor. 1, 7), *eine* große Sehnsucht nach der völligen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes (1. Kor. 1, 9), nach der Vereinigung mit ihm für alle Zeit (1. Thess. 4, 17; Phil. 1, 23), nach dem Schauen von Angesicht zu Angesicht (1. Kor. 13, 12). Darum ist die Gegenwart ein Wandel „im Glauben, nicht im Schauen" (2. Kor. 5, 7), oder jedenfalls ist das Schauen des Glaubens nur ein „Schauen im Spiegel" (1. Kor. 13, 12; 2. Kor. 3, 18)[1]. Paulus betont zu Zeiten das Vorläufige, das Unvollkommene des gegenwärtigen Zustandes sehr stark (Phil. 1, 23; 1. Kor. 13, 12); so fest sein Leben im Himmel verankert ist (Phil. 3, 20), so lebhaft fühlt er sich hier in der Fremde (2. Kor. 5, 6); gelegentlich überwiegt das Gefühl der Trennung von Christus alles andre. Aber das sind vorübergehende Stimmungen, im ganzen herrscht die Empfindung der Freude vor, daß der Messias gekommen ist und die Fülle des messianischen Heiles mit ihm. Man fühle nach, was es bedeutet, wenn Paulus sagt: „wir *haben* in ihm die Erlösung" (Kol. 1, 14); „die Erlösung, die in Christus Jesus" vorhanden ist (Röm. 3, 24). Dies „in" ist hier nicht gebraucht wie in der mystischen Formel „in Christus"; es ist ein verkürzter Ausdruck für den Satz: „damit, daß Christus gekommen ist, damit daß wir Christus haben, *haben* wir die Erlösung"; so ist dies „in Christus" der konzentrierteste Ausdruck für die Aktualität des paulinischen Messias-Glaubens: wir haben den Christus!

2. *Das neue Messias-Bild.* Vor allem *kennt* er ihn; der Messias-

1. Den Vergleichungspunkt bei dem Bilde vom Spiegel sehe ich (nach dem Sprachgebrauche z. B. des Philo) darin, daß das Spiegelbild eben nur ein Bild und nicht die Wirklichkeit ist (anders SchrNT. [2] zu 1. Kor. 13, 12). Darum ist das Schauen der Herrlichkeit des Herrn im Spiegel (anders die Deutung und Übersetzung in SchrNT. zu 2. Kor. 3, 18) etwa das, was wir ein „Schauen mit der Phantasie" nennen würden (vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 13, 12). Corp. Herm. XVIII (Reitzenstein Poimandres S. 54) heißt es: (*τὰ ἐν τοῖς ἐσόπτροις φαινόμενα*) was im Spiegel erscheint, sind „unkörperliche Körper" (*σώματα ἀσώματα*).

Begriff oder die Messias-Phantasie seiner jüdischen Wartezeit hat sich ihm in lebendige Wirklichkeit, in konkrete Anschauung verwandelt; der Messias hat sich ihm offenbart (Gal. 1, 12. 15); er hat ihn „gesehen" (1. Kor. 9, 1). Nicht ein unbestimmter Begriff, nicht ein Schemen, nein „das Antlitz" oder die „Person Christi" (*πρόσωπον*) hat er geschaut, umleuchtet vom Glanze der Herrlichkeit Gottes (2. Kor. 4, 6). Bestimmend für ihn war dabei nicht sowohl der wirkliche Eindruck, der auf seiner Netzhaut erschienen ist, sondern die Ausführung und Deutung, die er ihm von sich aus gegeben hat. Selbst wenn damals in seinem Sehfelde nichts weiter erschienen wäre als die Empfindung eines hellen Lichtes, so hat er diese doch in seiner Erinnerung „stilisiert" zu einer Gestalt, zu einem Antlitz mit menschlichen Zügen. Wie weit dies Bild im einzelnen deutlich ausgeführt war, ob es mehr schematisch oder individuell war, können wir nicht sagen. Das hängt davon ab, ob er Jesus früher mit Augen gesehen hat, ob der damalige Eindruck tief genug gegangen und die Erinnerung sehr kräftig und deutlich war — oder ob er nur von Jesus hat sagen hören und nach unbestimmten Beschreibungen ein allgemeines farbloses Bild von ihm besessen hat. Aber selbst wenn er ihn früher wirklich gesehen hat, so müssen wir doch damit rechnen, daß auch sehr unbestimmte Züge und Umrisse ihm als Vorstellung genügt haben könnten; sein im ganzen so unanschauliches Denken, das so leicht vom Gegenstand zum Begriff, vom Bild zur Deutung, von der Person zur Idee hinüberschwankt, hat wahrscheinlich nicht das Bedürfnis nach einer in allen Zügen deutlichen „Vergegenwärtigung" empfunden. Um so wichtiger freilich war für ihn, daß er sich das innere Wesen, die Gesinnung des Messias nunmehr deutlicher und zwar ganz anders vorstellen konnte, als früher.

Noch immer schwebt auch ihm die Gestalt des mächtigen Weltherrschers vor. Wenn es im Henoch-Buch (62) von dem „Menschensohn" heißt, daß er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt,

„die Rede seines Mundes tötete alle Sünder,
und alle Ungerechten wurden vor seinem Angesicht vernichtet".
„Alle Könige, Mächtige, Hohe und die, welche das Festland beherrschen,
werden vor ihm auf ihr Angesicht fallen und anbeten;
ihre Hoffnung werden sie auf den Menschensohn setzen,
werden ihn anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten" —

so denkt auch Paulus noch Christus als den gewaltigen Weltherrscher, vor dem alle Wesen der dreigeteilten Welt ihre Kniee beugen und jede Zunge bekennt, daß er „Herr" ist (Phil. 2, 10 f.). Die Züge der Macht (2. Thess. 1, 7 ff. Röm. 1, 4) und Majestät, der Richterstuhl des Messias (2. Kor. 5, 10) und der vernichtende Hauch seines Mundes (2. Thess. 2, 8) sind nicht ausgelöscht aus seiner neuen Glaubensvorstellung. Aber es sind neue Züge hinzugekommen, die im jüdischen Messias-Bild nicht enthalten waren.

Schon das ist immerhin nicht selbstverständlich, daß der „Sohn Gottes" in Menschengestalt auf Erden erschienen ist; selbst wenn die jüdische Messias-Erwartung des Paulus schon diesen Zug enthalten hat, so ist er doch nunmehr dahin präzisiert und konkret bestimmt worden, daß der Sohn Gottes die Erscheinung des Menschen Jesus angenommen hat, der, aus dem Samen Davids vom Weibe geboren, sich unter das Gesetz gebeugt hat, dem er als

himmlischer Sohn Gottes doch nicht unterstand. Hier ist der erste Sprung in dem Gefüge der paulinischen Christologie. Wir werden später sehen, wie schwer es ihm geworden ist, die Idee des himmlischen Sohnes Gottes mit der geschichtlichen Erscheinungsweise Jesu aufeinanderzupassen, wie unmöglich es ihm ist, die volle Menschheit, das volle Teil haben Jesu an der menschlichen Natur (Fleisch, Sünde, Gesetz, Welt) aufrecht zu erhalten, das doch andrerseits für seine Erlösungslehre so wichtig ist. Hier erkennt man deutlich, wie die Tatsache des geschichtlichen Menschen Jesus in den Rahmen seiner ehemaligen jüdischen transzendenten Messiasvorstellung sich nicht fügen will — die Idee verträgt es nur schwer, sich durch die Geschichte korrigieren zu lassen.

Ein zweiter völlig neuer Zug ist die Hingabe des Messias in den Tod. Nach einer Gedankenreihe ist es Gott, der seinen Sohn in den Tod dahingegeben hat (Gal. 4, 4; Röm. 8, 32; Nachklänge: Joh. 3, 16; 1. Joh. 4, 9). Hierbei könnte man an sich Christus als ganz passives Opfer denken (so könnte man 2. Kor. 5, 21 verstehen). Diese Auffassung liegt besonders denen nahe, welche meinen, für Paulus sei an dem Opfertode Christi die dingliche, juristische Leistung das Wesentliche gewesen. Aber sie widerlegt sich dadurch, daß an andern und zwar sehr eindringlichen Stellen die Selbsthingabe Jesu stark betont wird (Gal. 1, 4; 2, 20; Nachklänge: 1. Tim. 2, 16; Tit. 2, 14). Dies Motiv wird häufig variiert: das Opfer, das er selber gebracht hat (2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 7 f.) ist doch anschaulicher, als die im Himmel sich abspielende Liebestat Gottes. Neu gegenüber dem Judentum sind die Charakterzüge des den Weg der Herrschaft verschmähenden (Phil. 2, 6; Hebr. 12, 2), freiwillig sich seiner Herrlichkeit entäußernden, in Armut und Knechtschaft sich herablassenden, milden und sanftmütigen (2. Kor. 10, 1), selbstlosen (Röm. 15, 3; 1. Kor. 10, 33; 11, 1) Christus, der seine Lebensaufgabe darin sieht, den Menschen zu dienen, für sie zu leben, zu leiden, zu sterben, an ihrer Statt den Fluch zu tragen; neu sind vor allem die Eigenschaften der Liebe und Gnade im Messias-Bilde[1]. Selbst wenn der Tod des Messias ein schon vorchristlicher jüdischer Gedanke gewesen wäre, selbst wenn man schon vorher Jes. 53 auf den Messias gedeutet hätte, so ist doch dort unerhört der Gedanke, daß die Lebenshingabe, das Selbstopfer nicht nur eine göttliche Notwendigkeit, sondern der freiwillig erfaßte Grundgedanke und Endzweck seines ganzen Lebens war. Daß das innerste Wollen des Messias nicht Macht und Herrschaft, nicht Gerichtsdrohung und Sünderhaß ist, sondern Erbarmen, Liebe gerade zum Sünder, Dienst der Liebe, Milde, Zartheit, Verständnis — das alles ist so unjüdisch gedacht wie nur möglich.

Die Verkündigung von der Selbstentäußerung Christi, der, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, auf die Geltendmachung seiner gottgleichen Herrscheransprüche verzichtet hat, und erst auf dem Umwege durch die Erniedrigung bis zum Tode den Weltenthron bestiegen hat, ist im System jüdischer Messianologie ein Fremdkörper.

Woher stammt diese Korrektur des vulgären Messiasbildes, woher diese Umwertung jüdischer Herrlichkeits-Träume? Etwa aus den Stimmungen grie-

1. Liebe Christi Röm. 8, 35. 37; 2. Kor. 5, 14; Gal. 2, 20; Eph. 2, 4; 5, 2. 25; 2. Thess. 2, 16; Gnade Christi Röm. 5, 15; 2. Kor. 8, 9; 12, 9; Gal. 1, 6 und oft im Segenswunsch; auch Kol. 3, 13.

chischer Mysterienkulte? Man zeige in ihren Mythen diesen Zug der selbstverleugnenden Hingabe, des Opfers dienender Liebe. Er fehlt dort ebenso, wie im Judentum. Diejenigen, welche meinen, Paulus sei vom Wesen der Persönlichkeit Jesu völlig unberührt geblieben, sind geneigt anzunehmen, hier liege ein verstandesmäßiger Rückschluß vor aus der nun einmal feststehenden Tatsache des Messias-Todes. Dieser müsse doch einen Zweck gehabt haben, wobei der Gedanke des Opfer- oder Sühnetodes sich leicht einstellte; und dieser wieder war dann leicht zu beseelen durch den angenommenen Gedanken, Jesus habe sich freiwillig zu diesem Zweck geopfert. Dem Paulus aber hätte er um so näher gelegen, als er ja selber die Erfahrung gemacht hatte, daß Christus ihn trotz seiner ungeheueren Sünde zu seinem Eigentum und Apostel berufen hat. Was kann ihn dazu bewogen haben, wenn nicht Liebe und Erbarmen? Von hier aus wäre dann der Schritt nicht mehr weit gewesen zu der Überzeugung, das letzte Motiv der menschlichen Selbsterniedrigung des Messias und seines Leidens und Sterbens sei Gnade und Liebe gewesen.

Man hat früher vielfach die Entstehung des paulinischen Evangeliums aus solchen Schlüssen religiöser Dialektik zu erklären versucht, und wenn es sich hierbei nur um ein religiöses Gedankengebilde handelte, könnte man ja so verfahren. Aber niemals wird man auf diese Weise allein den starken neuen Empfindungsgehalt, das felsenfeste Vertrauen, die selige Freudigkeit des Apostels verständlich machen können.

Sicher hat die eigene religiöse Erfahrung des Apostels seine Gedankenbildung in diesem entscheidenden Punkte stark beeinflußt. Die Paradoxie, daß er, gerade er, der Verfolger, nicht verschmäht sondern berufen wurde, die Gewißheit: „Durch Gnade bin ich, was ich bin" (1. Kor. 15, 8–10), das Bekenntnis: „der mich geliebet und sich für mich dahingegeben hat" (Gal. 2, 20) bildet sicherlich den Ausgangspunkt für alles, was er fortan von Christus überhaupt sagt. Aber wie ist denn dies grundlegende Erlebnis zu erklären? Wie ist es verständlich, daß er an der Erscheinung des himmlischen Christus Trost und Frieden gewinnen konnte? Sie hätte ihn doch, sollte man denken, zur Verzweiflung treiben müssen, zumal wenn sie ihm wirklich mitten in der Verfolgung zu teil wurde? Und, wie die Apostelgeschichte es darstellt (9, 8 ff.), hat sie ihn ja zunächst niedergeschmettert. Man muß also annehmen, daß etwa ein Ananias oder andre Jünger ihm die Erscheinung des Herrn in trostreichem Sinne dargestellt haben, daß sie ihn aus ihrer Kenntnis der Persönlichkeit heraus vergewissert haben, er werde den reuigen Sünder nicht zurückstoßen. Oder wenn man annimmt, die Erscheinung des Herrn habe ganz unmittelbar auch die Gewißheit in ihm erzeugt, er sei in Gnaden angenommen, so muß er schon vor der Vision eine Vorstellung von Jesus gehabt haben, die nun sofort ihm das Bewußtsein geben konnte, er werde ihm verzeihen, da sein innerstes Wesen Barmherzigkeit sei. In jedem Fall ist der Glaube an die Liebe Christi aus der Erscheinung allein nicht abzuleiten; in irgend einer Weise muß das Bild Jesu, wie es die Gemeinde-Überlieferung bot, hier mitgewirkt haben. Man wird einwenden, daß ja gerade diejenigen Züge der Evangelien, nach denen Jesus seinen Tod im Dienste der Vielen gewollt habe, wonach der Zweck seines Lebens nichts als der Opfertod gewesen sei (Mk. 10, 45), von unsrer Kritik als Zurück-

tragungen paulinischer Lehre in das Evangelienbild aufgefaßt wurden; es sei also ein circulus vitiosus, aus ihnen wieder die paulinische Lehre ableiten zu wollen. Vielmehr zeige ja gerade die ältere, von Paulus noch nicht beeinflußte Überlieferung, daß Jesus sich zwar in seinen Tod als göttliche Fügung gefunden hat, wenn auch mit echt menschlichem Erschauern vor dieser harten Notwendigkeit (Lk. 12, 49 f. und die Gethsemane-Szene, vielleicht auch das Kreuzeswort von der Gottverlassenheit); keinesfalls habe der wirkliche Jesus seinen Tod so aufgefaßt, wie Paulus ihn gedeutet hat. Diesem Einwande ist nicht zu widersprechen. Es wäre unerlaubt zu behaupten, Paulus habe seine Auffassung des Selbstopfers Christi um der Sünden willen, aus Liebe zu den Sündern, einfach aus Herrenworten abgelesen. Wohl aber enthält die alte Überlieferung andere Züge, die den Umschwung der Denkweise des Paulus, wenn auch nicht allein verständlich machen, so doch nicht außer Ansatz bleiben dürfen. Z. B. hat der ehemalige Pharisäer doch wohl früher gewußt, daß der Jesus, den er verfolgte, statt sich zu den Frommen zu halten, statt ein Pharisäer zu sein, der Genosse von Zöllnern und Sündern war, daß er gerade solchen Menschen das Heil des Reiches Gottes verheißen und es den „Gerechten", den „Weisen", denen, die nicht zu den „Armen" gehören (vgl. SchrNT. zu Mtth. 5, 3), abgesprochen hat. Dies war ja ein wesentlicher Grund für die Verachtung und den Haß der Pharisäer gegen ihn. In dem Augenblicke nun, wo er in Jesus den Messias erkannt hatte, kann dieser Zug des Bildes, der ihn einst befremdet haben muß, ihn ermutigt und vor der Verzweiflung geschützt haben. Und von hier aus ist dann nicht schwer zu begreifen, daß er auch den Tod Jesu als eine Liebestat zu verstehen gelernt hat.

Wie immer es sich aber mit der Entstehung dieses neuen Messias-Bildes verhalten haben möge — wir können nur Vermutungen aussprechen — in irgend einer Weise hat die geschichtliche Tatsache Jesus seine früheren Vorstellungen über den Messias korrigiert und in dem entscheidenden Punkte neugestalten helfen.

3. Paulus und der geschichtliche Jesus. Wir müssen hier noch einmal auf die Frage zurückkommen (vgl. S. 115 ff.), was der „geschichtliche Jesus" für die Religion des Paulus bedeutet hat. Nach all dem, was wir früher gesagt haben, bedarf die wahrhaft stubengelehrte Behauptung, Paulus habe von Jesus überhaupt nichts gewußt, keiner Widerlegung mehr. Schon daß der Gekreuzigte, der Leidende, der Gott Gehorsame (Phil. 2, 8), der Gerechte (Röm. 5, 18), der von Sünde keine Erfahrung hatte (2. Kor. 5, 21), der nicht sich selbst zu Gefallen Lebende (Röm. 15, 3), der Sanftmütige, Milde (2. Kor. 10, 1), der sich selbst Dahingebende (Gal. 2, 20) im Mittelpunkt seiner Gedanken steht, ist Beweis genug, daß er von dem auf Erden lebenden Jesus ausgegangen ist und von diesem eine lebendige Vorstellung hatte. Die gewaltige Wundertatsache, auf der sein Glaube ruht, ist die Erweckung und Erhöhung eines Gestorbenen und Begrabenen. Schon in dem wahrlich jüdischen Eigennamen Jesus ist ihm immer die Erinnerung gegenwärtig, daß Christus einmal Mensch war[1]. Es wird richtig

1. Es ist eine der dreistesten Behauptungen der radikalen Kritik, daß Jesus ursprünglich ein Gottesname sei, der Jahwes Hilfe, d. h. so viel wie Jahwe bedeutete.

sein — obwohl wir es nicht beweisen können —, daß das Leben Jesu im Einzelnen, seine Wanderungen, sein Lehren und Heilen, kurz alles geschichtliche Detail überschattet, ja aufgesogen worden ist durch die beiden großen Tatsachen der Menschwerdung und des Todes: Anfang und Ende rücken Phil. 2, 5. 11 so eng zusammen, daß dazwischen kaum noch Raum für ein breit ausgeführtes Lebensbild zu bleiben scheint. Paulus hätte vermutlich nie den Trieb gehabt, ein Evangelium zu schreiben; ja, in dem Maße, als seine judaistischen Gegner gerade das Judentum Jesu, seine Gesetzestreue, seine Lehre betont haben werden, hat er mit der einseitigen Paradoxie des Mystikers erklärt, daß er Christum nach dem Fleische nicht mehr kennen wolle (2. Kor. 5, 16b) — denn so müssen wir das „wir kennen ihn nicht mehr" ergänzend interpretieren. Aber gerade so wie er nicht die Erinnerung an andre Menschen, die er früher „nach dem Fleische gekannt hat" in sich auslöschen kann, sondern nur sagen will (5, 16a), daß er alle früheren menschlichen, natürlichen Beziehungen zu ihnen abgebrochen habe[1] — seine Verwandten, Freunde und Volksgenossen existieren für ihn als solche nicht mehr, sondern nur noch entweder als christliche Brüder oder als Ungläubige — so besagt das „nicht mehr" auch bei Christus nicht, daß er nichts von ihm gewußt habe, sondern daß er auf irgend welche natürlich-menschlichen Beziehungen zu ihm, deren die Judaisten sich rühmen, keinerlei Gewicht mehr legen kann, weil er jetzt lediglich durch den Geist mit dem Erhöhten verbunden ist. Und weil Jesus jetzt der erhöhte Herr geworden ist, darum sind alle die Dinge, durch die er „dem Fleische nach" mit seinen Jüngern verbunden war, seine jüdische Abstammung, seine Davidssohnschaft, seine Stellung unter dem Gesetz (Röm. 9, 5; 1, 4; Gal. 4, 4), für ihn eine überwundene Zwischenstufe. Gewiß, Jesus ist auch für ihn der jüdische Messias, aber bloß deswegen wäre er nicht der Bringer des Heils: er ist über diese Stufe hinaus erhöht zum Herrscher der Welt; gewiß, Jesus hat unter dem Gesetz gestanden, aber für Paulus ist nicht seine Gesetzestreue vorbildlich, sondern sie gehört für ihn zu der Knechtsgestalt, die er aus Liebe angenommen hat, und das Entscheidende ist, daß er dem Gesetze abgestorben

---

Umgekehrt besagt er vielmehr, daß der Mensch, der diesen Namen trägt, auf Jahwes Hilfe angewiesen ist und sich ihrer getrösten darf.

1. Es ist derselbe Sprachgebrauch, den wir Matth. 7, 23; Lk. 13, 27 beobachten. Wenn Jesus zu denen, die „vor seinem Angesicht gegessen und getrunken haben", die „mit seinem Namen" Wunder getan haben, sagt: „ich kenne euch nicht" oder „ich habe euch niemals gekannt", so ist das nur so zu verstehen, daß er nichts von ihnen wissen will, nicht daß sie ihm im wörtlichen Sinne unbekannt gewesen wären. Sachlich entspricht die Erklärung Jesu über seine Verwandten (Mk. 3, 33). — Die Frage, wie der Vordersatz zu verstehen ist „wenn wir auch Christum nach dem Fleische gekannt haben", ist strittig (vgl. darüber meinen bald erscheinenden Kommentar zu 2. Kor. 5, 16). Sprachlich möglich wäre, daß Paulus nach dem allgemeinen Satze „wir kennen niemand mehr nach dem Fleische" in steigernder Weise den Spezialfall blos gesetzt hätte: „selbst wenn wir — setzen wir den Fall — Christus dem Fleische nach gekannt hätten, so wollen wir jetzt ihn nicht mehr (so) kennen". (So etwa Reitzenstein, hellenist. Mysterienrell. S. 194ff.). Eine nähere Auseinandersetzung vorbehalten, möchte ich hier nur sagen, daß diese sprachlich mögliche Auffassung dem Leser, der nicht von einer bestimmten Anschauung über Paulus ausgeht, fern liegen wird. Er hat zunächst keinen Anlaß, das „Kennen nach dem Fleische" in diesem wichtigen Spezialfall für weniger real zu halten, als das frühere Kennen von jedermann.

ist, das Gesetz überwunden hat; auch das Wort und die Lehre Jesu ist dem Paulus wichtig, aber doch erst in zweiter Linie, das Wesentliche ist, daß er nunmehr in den Seinen durch den Geist ein neues Leben schafft. Darum ist es für ihn ein überwundener Standpunkt, wenn jemand sich vor allem als einen Jünger Jesu von Nazareth betrachtet; er fühlt sich als Knecht des erhöhten Herrn.

Aber das alles schließt nicht aus, daß die Lebensleistung des irdischen Jesus für Paulus von der höchsten Bedeutung ist: daß er ins Fleisch eingegangen ist, daß er alle Leiden eines schwachen und schmerzenreichen Menschenlebens erduldet hat, daß er als Mensch sich unter Gottes Willen gebeugt und den bitteren Tod erduldet hat — das ist doch eben das Große, dem er alles Heil verdankt, und darum deckt jenes zugespitzte Wort (2. Kor. 5, 16b) doch nicht ganz das, was er wirklich empfindet. Es ist, wie so viele andre, ein Gelegenheitswort, ganz aus der Kampfeslage hervorgegangen und zu verstehen.

Das Wesentliche ist, daß der himmlische Herr, dem er fortan mit voller Ausschließlichkeit dient, innerlich ganz derselbe ist, der am Kreuze starb; dieselbe Gesinnung der Liebe, die ihn in die Menschheit und in den Tod getrieben hat, erfüllt ihn immer noch. Wie schon die Urgemeinde, wie seitdem die ganze Christenheit das Bild des Erhöhten durch Züge des irdischen Jesus belebt sich vergegenwärtigt, so schaut auch Paulus beide Bilder zusammen. Freilich liegt hier eine bedeutsame Verschiebung des Akzents vor. Für Petrus wird immer das Erinnerungsbild die Grundlage gebildet haben, das vom Glanze der Verklärung nur umflossen gewesen sein wird. Für Paulus ist der Lichtglanz des Erhöhten der Grundton des Bildes, von ihm heben sich gewisse hineingezeichnete Züge ab. Aber mögen sie auch weniger zahlreich, weniger deutlich, weniger anschaulich gewesen sein, wichtig genug bleiben sie trotzdem. Denn daß der himmlische Christus für ihn nicht bloß ein abstrakter Begriff ist, sondern eine Persönlichkeit, zur der er sich ein Herz fassen konnte, das ist die Folge davon, daß er zugleich der Jesus ist, der sein Leben am Kreuze geopfert hat. Ferner ist ganz selbstverständlich, daß aus der Gesamtanschauung, die er von Jesus gewonnen hat — mag sie auch nur eine ganz allgemeine gewesen sein — der starke ethische Impuls herkommt, der sein Leben fortan durchflutet. Das Wort „wir haben die Gesinnung Christi" — wenn es auch an seiner Stelle (1. Kor. 2, 16) eine andre Bedeutung hat — läßt sich doch auch über das Leben des Paulus schreiben, die „Liebe Christi" ist in letzter Linie das beseelende Motiv alles Wollens und Handelns (2. Kor. 5, 14f.), und es ist kein Zufall, daß gerade die Liebe für ihn die Summa aller Ethik geworden ist.

4. Die Namen Christi. Es ist nicht gleichgiltig, sondern in hohem Maße bezeichnend, wie Paulus Christus nennt. Die vollste Benennung, die bei ihm oft vorkommt, und zwar meist in liturgischer Weise[1]: „unser Herr Jesus Christus",

1. Sie findet sich gern an feierlich gehobenen Satz- und Abschnitt-Schlüssen (Röm. 5, 11. 21; 6, 23; 7, 25; 8, 39; 15, 6; 1. Kor. 1, 10; 15, 57, oft mit διά), ferner in dem Schluß-Segenswunsch: die Gnade unseres Herrn J. Chr. (Röm. 16, 20 [24]; 1. Kor. 16, 23; 2. Kor. 13, 13; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; 1. Thess. 5, 28; 2. Thess. 3, 17; Philem. 25), wo das ἡμῶν öfter fehlt, sowie in dem Anfangs-Segenswunsch: Gnade von Gott unserm Vater und dem Herrn J. Chr., wo das ἡμῶν (wegen des vorausgehenden) immer fehlt (Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 3; 2. Kor. 1, 2; Phil. 1, 2; 1. 2. Thess. 1, 2). Sodann in der Be-

ist, eben wegen dieses formelhaft-solennen Charakters, höchst wahrscheinlich nicht von ihm gebildet, sondern aus dem Sprachgebrauche der Gemeinde übernommen; wir werden zunächst sagen müssen: aus dem Gebrauche der hellenistischen Gemeinden, aber vielleicht stammt auch sie schon aus der Urgemeinde, namentlich, wenn man sieht, daß neben der volleren Form auch die kürzere „unser Herr Jesus" vorkommt. Überhaupt ist es bemerkenswert, wie oft doch bei Paulus der Name Jesus allein vorkommt, öfter, als man erwarten sollte, und vielleicht ursprünglich noch öfter als im heutigen Text[1]. Hat es etwas zu bedeuten, daß die Thessalonicher-Briefe den Namen Jesus relativ und fast absolut am häufigsten bieten? Kommt hier etwa der Einfluß des Silas ins Spiel? Ich frage nur und antworte nicht. Selbverständlich ist der Gebrauch des Jesus-Namens an Stellen wie 1. Thess. 2, 15; 4, 14 (Jesus ist gestorben und auferstanden); Röm. 4, 24 (der Jesum von den Toten erweckt hat; Röm. 8, 11a; 2. Kor. 4, 14); hier ist eben der geschichtliche Jesus Subjekt und Objekt; stilvoll ist auch, daß 1. Kor. 11, 23 (in der Nacht, da der Herr Jesus dahingegeben ward) in einem Stück Erzählung der Personname vorkommt, wie in den Evangelien. Ferner ist höchst bezeichnend, daß Paulus sagt: „ich habe Jesus, unsern Herrn, gesehen" (1. Kor. 9, 1) — er ist sich bewußt, nicht nur daß er den himmlischen Christus sondern daß er Jesus gesehen habe. Korrekt urchristlich ist es auch, wenn das Urbekenntnis 1. Kor. 12, 2; Röm. 10, 9 „Jesus der Herr" lautet. Nicht ganz selbstverständlich ist es dagegen, wenn ohne jede Beziehung auf das Erdenleben Jesu auch der dem Glauben der Gemeinde Gegenwärtige den geschichtlichen Eigennamen erhält; besonders auffallend ist dies in dem Kapitel 2. Kor. 4, wo siebenmal der Jesus-Name vorkommt, auch da wo zweifellos an den Erhöhten gedacht wird; daß Paulus von der „Tötung Jesu" (vgl. Gal. 6, 17) redet, ist verständlich, aber der Ausdruck „das Leben Jesu" vom übernatürlichen himmlischen Leben des Erhöhten ist keineswegs ohne weiteres natürlich (4, 10). Wir fühlen, warum er sagt: „um Jesu willen" (2. Kor. 4, 5b. 11), aber nicht ganz leicht empfinden wir nach, wie er

---

kenntnis-Formel: Gott, der Vater unsres Herrn J. Chr. (Röm. 15, 6; 2. Kor. 1, 3; 11, 31; Eph. 1, 17; Kol. 1, 3) und am Schluß des christologischen Bekenntnisses Röm. 1, 4; in der stehenden Verbindung: Tag oder Ankunft oder Offenbarung u. H. J. Chr. (1. Kor. 1, 7. 8; 5, 5; 2. Kor. 1, 14; 1. Thess. 5, 23; 2. Thess. 1, 7; 2, 1); in der Formel „der Name d. H. J. Chr." (1. Kor. 1, 10; 5, 4; 6, 11; Kol. 3, 17; 2. Thess. 1, 12; 3, 6) und in der feierlichen „Ermahnung durch Christus" (1. Thess. 4, 2; 2. Thess. 3, 12), oft in der kürzeren Form.

1. Denn im allgemeinen hat die Textüberlieferung die Tendenz zur „Auffüllung". So wird oft zu *ὁ κυρίος — ἡμῶν* und zu *Ἰησοῦς — Χριστός* hinzugefügt, oft auch zum Titel der Name und zum Namen der Titel. Umso mehr wird man diejenigen Stellen, in denen der Name Jesus allein vorkommt oder „der Herr Jesus" für ursprünglich halten. Unbestritten findet sich Jesus oder „der Herr Jesus": Röm. 4, 24; 10, 9; 14, 14; 1. Kor. 12, 2a und b; 2. Kor. 4, 5b. 11a. 14a und b; 1. Thess. 1, 10; 2, 15; 4, 1. 14a und b; bestritten, jedoch mit größter Wahrscheinlichkeit ursprünglich ist er: Röm. 8, 11a; 16, 20; 1. Kor. 5, 4a und b; 9, 1; 11, 23 (von B); 16, 23; 2. Kor. 1, 14; 4, 10a und b. 11b; 11, 4. 31; Gal. 6, 17; Eph. 1, 15; Phil. 2, 10. 19; Kol. 3, 17; 1. Thess. 2, 19; 3, 12. 13; 4, 2; 2. Thess. 1, 7. 8. 12; 2, 8(?). Man könnte diese Liste noch erweitern, wenn man die Stellen hinzufügte, wo allein cod. B nur *Ἰησοῦς* bietet (Röm. 5, 11; 1. Kor. 1, 8; 2. Kor. 8, 9; 13, 13; Kol. 3, 3; 1. Thess. 5, 9; 2. Thess. 2, 16); indessen verdienen die Singularitäten von B einstweilen wenig Vertrauen.

sagen kann: „ich bin überzeugt im Namen Jesu“ (Röm. 14, 14), wo wir — nach zahlreichen Parallelen — eher den Christus-Namen erwarten sollten. Diese Redeweise erklärt sich nur so, daß für die Betrachtung des Paulus der Erhöhte und der Irdische völlig eins geworden sind; er hat immer das Gefühl, daß es dieselbe Persönlichkeit in zwei Phasen ist. Darum kann auch die umgekehrte Vertauschung stattfinden, daß der Name Christus da angewandt wird, wo offenbar an den irdischen Jesus gedacht ist, wie Röm. 5, 6. 8; 14, 9; 6, 4. 9; 1. Kor. 15, 3. 12. 13 ff.: Christus ist gestorben und auferstanden; das Kreuz Christi 1. Kor. 1, 17. 23; Gal. 6, 12; der Leib Röm. 7, 4, das Blut 1. Kor. 10, 16, die Leiden 2. Kor. 1, 5, die Sanftmut und Milde Christi 2. Kor. 10, 1. Darum ist es auch nicht zu verwundern, wenn 2. Kor. 5, 16 als Objekt des „Kennens nach dem Fleische“ Christus und nicht Jesus genannt wird, obwohl zweifellos an den irdischen Jesus gedacht ist. Der Gebrauch des Namens Christus für beide Phasen der Entwicklung überwiegt zahlenmäßig den des Jesus-Namens entschieden. Das ist nicht wunderbar, sondern kennzeichnet die Lage des Paulus sehr treffend. Christus ist in der weitaus größten Zahl aller Stellen nichts als Eigenname, und der zu Grunde liegende Würdename wird meist nicht mehr empfunden. Dies ist besonders deutlich Phil. 2, 11, wo das Bekenntnis der Welt lautet: „Jesus Christus ist Herr“. Hier scheint jede Erinnerung daran erloschen, daß Christus einst ein dem Kyrios-Namen paralleler (vgl. Apg. 2, 36 f.) Würdename war. Ebenso 2. Kor. 4, 5: „wir verkündigen Christus Jesus als Herrn“ (Kol. 2, 6). Man sieht, wie unmöglich es hier ist, Christus mit „der Messias“ zu übersetzen. Es gibt nur eine sehr begrenzte Anzahl von Stellen, wo diese Wiedergabe angezeigt ist, und der Artikel vor Christus ist durchaus kein sicheres Merkmal hierfür[1]. Ganz sicher erscheint die Titularbedeutung nur Röm. 9, 5; allenfalls liegt sie im Hintergrunde, wenn Paulus gern „das Evangelium des Christus“ sagt — eine Reminiscenz an die judenchristliche Messiasbotschaft; möglich wäre sie noch 1. Kor. 10, 4; Röm. 10, 6. 7; 1. Kor. 15, 22; 2. Kor. 4, 4?; 5, 10. Aber auch hier ist es überall nur noch ein Hauch, der mitschwingt; es überwiegt aber doch auch hier die Empfindung, daß der Begriff des Messias sich in persönliche Wirklichkeit verwandelt hat. Wie sehr die titulare Bedeutung durch den Eigennamen aufgewogen ist, erkennt man schließlich daran, daß die älteste Form des Namens „Jesus der Christus“ (*Ἰησοῦς ὁ Χριστός*) ganz verschwunden ist; es gibt nur noch fragmentarische Reste in der sehr seltenen Form „der Christus Jesus“ — aber zur vollen Herrschaft gekommen ist „Christus Jesus“ und — weniger häufig — „Jesus Christus“ als Doppelname, in dem die Titulatur nicht mehr empfunden wird[2].

Die Stelle des Messiastitels wird nunmehr eingenommen von den Namen „der Sohn Gottes“ und vor allem „der Herr“ (vgl. S. 127 ff.). Von jenem werden

1. So wechselt 1. Kor. 1, 13 *μεμέρισται ὁ Χριστός* und 1, 17 *ἀπέστειλέ με Χριστός*; 1, 17 *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* und 1, 23 *Χριστὸν ἐσταυρωμένον*, ohne daß man Anlaß hätte, in der Übersetzung zu unterscheiden, so *τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ* und *Χριστοῦ* in einem Satze 1. Kor. 6, 15. Es sind oft lediglich rhythmische Gründe, die die Setzung oder Fortlassung des Artikels veranlassen (vgl. 1. Kor. 15, 14. 15).

2. Zu demselben Ergebnis kommt v. Dobschütz in Meyers Kommentar zu den Thessalonicher-Briefen S. 60 f.

wir später reden. Bei dem Kyrios-Namen ist der Ausgangspunkt die alte Formel „unser Herr", die noch in dem aramäischen Marana tha nachklingt (vgl. S. 27). Aber im Gebrauch des Paulus wird unzählige Male das „unser" abgestreift, und das bloße „der Herr" oder auch das artikellose Kyrios klingt oft fast wie ein Eigenname[1], der beliebig mit „Christus" vertauscht werden kann, so z. B. in der Formel „in Christus" und „im Herrn". Der Grund dieser Erscheinung ist einerseits die Ausschließlichkeit, mit der der eine Herr den vielen Kyrioi gegenübergestellt wird (1. Kor. 8, 6); es gibt für die Christen nur noch den Einen. Andrerseits aber spielt noch etwas andres hinein: nach Phil. 2, 9 ff. hat Gott ihm bei der Erhöhung den Namen abgetreten, den er nach Jes. 45, 23 sich selbst vorbehalten hatte: dies ist eben der Name „Herr". Da nun im A. T. dies Wort statt des Eigennamens Jahve gesprochen wurde, sodaß die Formel „Herr, der Gott" (*κύριος ὁ θεός*) aussieht, wie ein Eigenname mit Apposition, da ferner Paulus in manchen altt. Stellen den Kyrios-Namen einfach auf Christus bezieht, so hat er wohl sicher dabei noch die Empfindung gehabt, daß dies weniger eine Würdebezeichnung als ein Name ist. Aber auch abgesehen von diesen Erwägungen liegt es in der Natur der Dinge, daß ein Gegenstand oder ein Wesen, das einzigartig ist oder unter allen gleichnamigen für den Sprecher allein in Betracht kommt, schließlich seine Gegenstandsbezeichnung in einen Namen verwandelt[2].

5. Der Herr. Der Kyrios-Name ist der kürzeste Ausdruck für den neuen Glauben des Paulus:

Wenn du mit deinem Munde bekennest, daß Jesus der Herr ist . . .
So wirst du gerettet werden.

Er stellt aber keine individuelle und originale Ausdrucksweise dar; es ist der Sprachgebrauch der hellenistischen Gemeinde, den er hiermit aufnimmt (1. Kor. 12, 2; 2. Kor. 4, 5; Kol. 2, 6), und der, wenigstens der Form nach, wohl schon auf die Urgemeinde zurückgeht. Aber freilich, wie schon auf dem Boden des Hellenismus aus dem aramäischen Marân etwas ganz anderes geworden ist — die Bezeichnung für ein göttliches Wesen, das den vielen „Herren" der Heiden gegenübertritt (1. Kor. 8, 6), — so ist vollends in der Religion des Paulus der Kyrios-Glaube bedeutsam gesteigert und individuell abgetönt. Was er praktisch-religiös bedeutet, das wird am besten klar durch den dazugehörigen Korrelat-Begriff des „Knechtes" oder „Sklaven" Christi (Röm. 1, 1; 1. Kor. 7, 22 f.; Gal. 1, 10; Phil. 1, 1; Kol. 4, 12).

Zunächst ist für hellenistisches Empfinden damit weiter nichts gesagt, als daß er sich zur Religion dieses Gottes bekennt; es ist das unterscheidende Merkmal seiner Religion. Diese Ausdrucksweise ist bezeichnend für eine Zeit, da der Einzelne nicht in die Volksreligion hineingeboren wird, sondern sich eine ihn befriedigende Religion und Gemeinschaft suchen muß, so daß sich der Bekenner im Unterschiede von andern den Knecht seines Gottes nennen muß. Dies ist jedenfalls gegenüber den alten Volks- und Staats-Religionen etwas Neues. Man hat

1. Dieselbe Beobachtung machen wir bei dem Gottesnamen.

2. So z. B. *τὸ ἱερόν* „das Heiligtum", nach meiner Meinung auch *τὸ ἱλαστήριον*, die ganz bestimmte Sühnestatt. Vgl. den Aufsatz von H. Böhlig, Zum Begriff Kyrios bei Paulus, Zeitschr. f. d. neut. Wissenschaft 1913, S. 23 ff.

gesagt, daß dieser religiöse Terminus nicht eigentlich griechisch empfunden, sondern daß damit ein Stück orientalischen Empfindungslebens auf hellenistischen Boden verpflanzt sei[1]. Dies mag in gewisser Weise richtig sein; jedenfalls mischen sich

1. Doch vgl. Eur. Bakch. 366: *τῷ Βακχίῳ . . δουλευτέον.* Jedenfalls fehlt die Vorstellung in der hellenistischen Religion nicht, wie Reitzenstein, Hellenist. Mysterien-Religionen S. 66. 78 zeigt; besonders lehrreich die Stellen aus Apulej. Metam. XI, wonach der Myste der Gottheit lebenslänglichen Gehorsam oder Dienstbarkeit gelobt hat: XI, 6 „mir ist der Rest deines Lebenslaufes bis zum letzten Atemzuge verfallen"; XI. 15 „an denjenigen, deren Leben die Majestät unsrer Gottheit zur Dienstbarkeit für sich in Anspruch genommen hat, hat das Unglück keinen Teil". Sehr bezeichnend ist, daß bei Epiktet der Ausdruck *δοῦλος θεοῦ* fehlt; dafür hat er mehrfach *διάκονος.* Dies ist aber anders gemeint. Es handelt sich nicht um ein leibeignes Besitzverhältnis, sondern um einen Auftrag, den der Kyniker für Gott in der Welt zu vollziehen hat, III, 26, 28: Gott wird doch seine Geschöpfe, seine Diener und Zeugen nicht vernachlässigen, die er als einzige Beweise gegenüber den Unbelehrten ins Feld führt für seine Existenz, seine treffliche Weltregierung u. s. w.; III, 22, 69: der Kyniker muß sich ganz unabgezogen dem Dienste Gottes zur Verfügung stellen; IV, 7, 20: Ich halte das, was Gott will, für besser, als was ich selber will; ihm will ich mich ergeben als Diener und Nachfolger, mit ihm mich regen, mit ihm streben, kurz dasselbe wollen wie er (*προσκείσομαι διάκονος καὶ ἀκόλουθος ἐκείνῳ, συνορμῶ, συνορέγομαι, ἁπλῶς συνθέλω*).

Über die semitische Vorstellung vom „Knechte der Gottheit" vgl. R. Smith-Stübe, Religion der Semiten S. 48f. „So finden wir unter den Phöniziern als göttliche Titel Adon „Herr" . . oder Rabbath „Herrin" . .; dem entsprechende Ausdrücke finden sich bei allen semitischen Völkern (z. B. zu Gaza der Gott Marna „unser Herr"). Im Gegensatz dazu nennt sich in allen semitischen Gebieten der Anhänger „Diener" oder „Knecht" ('abd, 'ebed) seines Gottes". „Auf den ersten Blick scheint diese Bezeichnung auf eine strengere Auffassung des göttlichen Königtums zu deuten . . . nur in einer strengen Despotie ist der Untertan Sklave des Monarchen. Man hat es sogar als einen fundamentalen Unterschied zwischen der semitischen und der griechischen Religion betrachtet, daß in jener die Beziehung des Menschen zur Gottheit als ein Knechtschaftsverhältnis erscheint, während es in dieser nicht der Fall ist. Dieser Schluß beruht aber darauf, daß eine Feinheit des sprachlichen Ausdrucks, in dem sich eine Verfeinerung der semitischen Gesittung äußert, nicht berücksichtigt worden ist. Wenn jemand zu einem Höherstehenden redet, so nennt er ihn „mein Herr" und bezeichnet sich und andre als „deine Knechte" . . . wenn der König nicht angeredet wird, so sind unter seinen „Knechten" seine Hofleute zu verstehen, die zu seiner persönlichen Umgebung gehören, oder diejenigen seiner Untertanen, die tatsächlich für seine Dienste angeworben sind, z. B. seine Söldner. Im A. T. ist das ein fester Sprachgebrauch; die Diener des Königs werden von dem Volke im allgemeinen oft unterschieden. So sind bisweilen auch die Propheten „Diener Jahwes", sofern sie einen besonderen Auftrag von ihm haben; in den Psalmen ist es oft das Volk, das zu kultischer Feier im Tempel versammelt ist; bei Deutero-Jesaja sind es seine wahrhaft treuen Anhänger im Gegensatz zum natürlichen Israel, das nur dem Namen nach ihm untertan ist. Kurz, im Bereiche des politischen wie religiösen Lebens ist die Bezeichnung 'abd oder 'ebed „Knecht", das eng mit dem Verbum 'abad „Dienste, Huldigung oder religiöse Verehrung erweisen" zusammenhängt, ein so dehnbarer Begriff, daß es ebenso gut den Dienst, den ein Sohn seinem Vater erweist, wie der Dienst, den der Herr von seinem Sklaven fordert, bezeichnen kann. Wenn jemand Knecht seines Gottes heißt, so liegt darin offenbar, daß er nicht blos zu der Gemeinschaft gehört, deren König der Gott ist, sondern daß er seinem Dienst und Kult besonders geweiht ist. Ebenso scheinen andere, mit 'abd zusammengesetzte theophore Namen ursprünglich in königlichen oder priesterlichen Familien am meisten gebräuchlich gewesen zu sein, da deren Glieder natürlich auf einen besonderen Anteil an der Religion und auf die beständige Nähe der Gottheit Anspruch erhoben. In späterer Zeit, als die Religion des Einzelnen nicht mehr durch seine nationale Beziehung genau bestimmt war, dienten theophore Namen dazu, den Kultus zu bezeichnen, dem er

in ihm griechische und orientalische Stimmungsmomente. Wenn man den Ausdruck vom Griechischen her betrachtet, tritt die Vorstellung des „Sklaven" d. h. das Eigentums-Verhältnis stärker hervor, als wenn man ihn vom Semitischen aus empfindet, wo mehr die absolute Hingabe zum Dienst, die Weihung, aber auch die Zugehörigkeit zum Lebenskreise des Herrn überwiegt (s. d. Anm.). Was vom Griechischen aus unedel, unfrei klingen könnte, erscheint vom Semitischen aus eher als ein stolzer Titel. Wir können verstehen, daß Paulus gelegentlich, um das in griechischen Augen Unwürdige des Namens zu entkräften, in stoisch paradoxer Weise dies Sklaventum als einen Freiheits- und Adelsbrief bezeichnet: „ihr seid teuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte"; „wer Christo angehört, ist ein Herr über alle Dinge und zu gut dazu, um sich in Liebedienerei vor andern zu erniedrigen"[1]. Man muß sich hüten, das in dem Ausdruck vielleicht auch enthaltene Moment der zerknirschten Devotion und Selbstwegwerfung zu übertreiben. Gewiß, auch Paulus weiß, daß sein Leben nicht nur ihm allein gehört, sondern dem Herrn (Röm. 14, 7; 2. Kor. 5, 15); mit höchster Energie wird 2. Kor. 10, 4. 5 geschildert, wie alles Denken und Sinnen, aller Eigenwille und alles hohe Selbstbewußtsein in dem Gehorsam Christi gefangen genommen werden soll, und Paulus selber, mit der nie verlöschenden Erinnerung an seine Schuld und Begnadigung, hat es sicherlich besonders stark empfunden, daß er, was er noch lebt im Fleisch, seinem Herrn schuldig ist. Aber bei ihm ist das alles andre als eine sich in den Staub werfende Selbsterniedrigung und Abtötung des eignen Ichs zu Ehren der Gottheit, vielmehr freudige dankbare Selbsthingabe. Es ist doch „die Liebe Christi", die sein Leben mit starkem Griff umspannt und ihn in Schranken hält, daß er nicht eigenwillig nach rechts oder links ausbrechen kann[2]. So hat nun auch sein „Glaube" an den, „der mich geliebt und sich für mich selbst dahingegeben hat", etwas von begeisterter Gegenliebe. Sehr bezeichnend für diese Empfindungsweise ist der mehrfach vorkommende Ausdruck, den wir nur sehr ungenügend mit „sich des Herrn rühmen" wiedergeben. Gewiß liegt auch das Moment des stolzen Selbstbewußtseins darin, eines erhabenen und mächtigen Herrn Knecht zu sein; aber man fühle auch den Ton des Vertrauens, der Zuversicht, der fröhlichen Gelassenheit, der mit klingt[3]. Und damit kommen wir zu der anderen Seite des Kyrios-Glaubens.

---

sich besonders angeschlossen hatte, oder den Gott, dem ihn seine Eltern geweiht hatten. Daß der Gebrauch solcher Namen nicht mit der Vorstellung der Sklaverei unter einem göttlichen Despoten verbunden war, ergibt sich deutlich aus ihrer Häufigkeit bei den Arabern, die von jeder Autorität, sei sie eine menschliche oder eine göttliche, nur eine sehr unbestimmte Vorstellung haben".

1. Vgl. 1. Kor. 7, 23; 3, 21–23 und zu beiden Stellen meinen Kommentar.

2. 2. Kor. 5, 14. Hier ist wieder nicht deutlich zu erkennen, ob die Liebe Christi zu uns oder unsre Liebe zu Christus gemeint ist (S. 329); aber das ist gerade das Bezeichnende: der Ausdruck besagt, daß Liebe das Element ist, das ihn mit Christus verbindet.

3. An den beiden Stellen, wo Paulus das Wort: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn" (nach Jer. 9, 22 f., vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 10, 17) zitiert, steht es im Gegensatz zum Prahlen oder zum Stolz auf allerlei natürliche Gaben und Vorzüge; aber die Pointe liegt in einem leisen Bedeutungswandel des Wortes *καυχᾶσθαι*, der schwer durch eine deutsche Übersetzung wiederzugeben ist: wer sich des Herrn rühmt, der „rühmt sich" eigentlich nicht mehr, sondern bekennt, daß er alles, was er hat

Der himmlische Herr hat nicht nur von Leib und Leben, von Denken und Wollen seines Knechtes Besitz ergriffen — er ist auch sein Retter und Helfer[1] in allen Angelegenheiten des Leibes und der Seele. Wie er es sich einen hohen Preis hat kosten lassen, um ihn aus der Macht der Finsternis und vom Fluch des Gesetzes loszukaufen und zu seinem Eigentum zu machen (1. Kor. 6, 19 f.; 7, 23; Gal. 3, 13; Offenb. 5, 9), wie er sein eignes Leben für ihn eingesetzt hat (Gal. 2, 20), so darf der Gläubige nun auch in allen Stücken sich auf ihn verlassen. Er fühlt sich ganz in seiner Hand, von seiner Leitung abhängig; wenn er auf sein Lebenswerk zurückblickt (Röm. 15, 18 f.), so muß er gestehen, daß nichts daran ist, was Christus nicht zu Wege gebracht hätte; er hat ihn vom Osten nach dem Westen geleitet. Daß es sich hier um ein rein religiöses Abhängigkeitsverhältnis handelt, erkennt man auch daran, daß Paulus in solchen Zeugnissen und Bekenntnissen ganz zwanglos abwechselt zwischen Christus und Gott. So hängt es von dem Willen Gottes ab, ob er nach Rom kommen wird (Röm. 1, 10; 15, 32), während er (1. Kor. 4, 19; 16, 7) das Gelingen seiner Reise nach Korinth vom Willen des „Herrn" abhängig macht. Es ist bezeichnend, daß man an solchen Stellen streiten kann, ob hier Kyrios Gott oder Christus bedeutet; so wahrscheinlich das Letztere ist, so wird man doch nicht zu voller Sicherheit gelangen können, zumal da Paulus vielleicht selber in solchen Augenblicken nicht ganz scharf unterschieden hat[2]. Wieder an andern Stellen treten Gott und Christus nebeneinander und miteinander als Spender der Heilsgüter auf, wie in den Segenswünschen der Briefe: „Gnade und Friede von Gott dem Vater und unserm Herrn Jesus Christus". Oft beschreibt Paulus mit wörtlich denselben Ausdrücken, was Gott und was Christus an ihm getan haben[3]. Be-

und ist, dem Herrn verdankt. Darum steht auch Phil. 3, 3 *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* im Gegensatz zu *ἐν σαρκὶ πεποιθότες*. Mit *καυχᾶσθαι* ist das religiöse Hochgefühl gemeint (Röm. 5, 2; Jak. 1, 2), die Heilszuversicht (Hebr. 3, 6 *τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος*), das „Trotzen" auf Gott oder auf das Kreuz (Gal. 6, 14); gelegentlich wie Röm. 5, 2 möchte man geradezu übersetzen: „wir sind selig". Vgl. auch Ps. 5, 12: *καὶ εὐφρανθήτωσαν ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ἐλπίζοντες ἐπὶ σέ, εἰς αἰῶνα ἀγαλλιάσονται καὶ κατασκηνώσεις ἐν αὐτοῖς καὶ καυχήσονται ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ἀγαπῶντες τὸ ὄνομά σου*; Ps. 48, 7 *οἱ πεποιθότες ἐπὶ τῇ δυνάμει αὐτῶν καὶ ἐπὶ τῷ πλήθει τοῦ πλούτου αὐτῶν καυχώμενοι*.

1. Hellenistisch würde das heißen: Sotēr; es ist aber sehr bemerkenswert, daß dieser auf dem Boden der hellenistischen Kultur so weit verbreitete Name (vgl. Wendland, *Σωτήρ* in Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1904; meinen Artikel „Heiland" in RGG. II) sich bei Paulus nicht findet; die Ausnahme Phil. 3, 20 bestätigt diese Regel.

2. Er ist hierin der Anfänger jenes naiven „Modalismus" (wie der Dogmenhistoriker sagt), der bis heute in der Kirche lebt, und zwar nicht nur in der katholischen, sondern auch in der evangelischen. Oder wer will sagen, an wen der Bibelleser denkt, wenn er den 23. Psalm „Der Herr ist mein Hirt" nachbetet, oder die Gemeinde, wenn sie im Gottesdienst das Votum „Der Herr sei mit Euch" entgegennimmt? Von breitester Nachwirkung ist hier gewesen der Gebrauch von altt. Worten, die von Jahwe-Adonaj handeln, aber wegen des Kyrios-Namens auf Christus bezogen werden (1. Kor. 1, 31 u. ö.).

3. Nur einige Beispiele: die Gnade Gottes und die Gnade Christi (1. Kor. 15, 10 und 2. Kor. 12, 9; Röm. 15, 15 f. und 1, 5; Röm. 5, 11?; Gal. 1, 15 und 1, 6?); die Liebe Gottes und die Liebe Christi (Röm. 8, 39 und 35; 1. Thess. 1, 4 und Gal. 2, 20; Röm. 8, 37; Eph. 2, 4 und 5, 25); die Kraft Gottes und die Kraft Christi (2. Kor. 4, 7 und 12, 9; Phil. 3, 10; 2. Kor. 4, 10. 11); Gott leben und Christo leben (Röm. 7, 4; Gal. 2, 19 und 2. Kor. 5, 15; Gal. 2, 20); Knechte Gottes und Christi (Röm. 6, 22; 1. Petr. 2, 16 und 1, 1; 1. Kor. 7, 22; Gal. 1, 10 u. ö.).

zeichnend ist, wie an einigen Stellen das Zusammenwirken Gottes und Christi durch eine vermittelnde Formel ausgedrückt wird: „die Liebe Gottes in Christus Jesus unserm Herrn" (Röm. 8, 39) oder „Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich" (2. Kor. 5, 19)[1], oder wie das Bekehrungserlebnis bei der Taufe auf den Namen Christi und den Geist Gottes zurückgeführt wird (1. Kor. 6, 11), oder wie abwechselnd der Geist Gottes und der Geist Christi genannt werden (Röm. 8, 9), oder wie Röm. 5, 10 f. neben dem Tun Gottes die Vermittlung Jesu hervorgehoben wird. Wie der Tod Christi bald als ein Opfer Gottes, bald als Selbsthingabe Jesu geschildet wird (Röm. 8, 32; Gal. 2, 20), so empfindet Paulus überhaupt seine ganze Existenz als eine Wirkung sowohl der Gnade Gottes wie der Gnade und Liebe Christi (1. Kor. 15, 10 und 2. Kor. 12, 9).

Die Probe darauf, daß ein wirklich religiöses Verhältnis, nicht nur Jüngerschaft und nicht nur Heroenkultus im modernen Sinne vorliegt, ist die Tatsache, daß Paulus zu dem erhöhten Herrn gebetet hat. Zwar tritt dies keineswegs häufig hervor, und nach dem, was wir später (S. 362 ff.) ausführen werden, ist es kein Zufall, daß die Regel doch das Gebet zu Gott bildet. Aber wenigstens an einer Stelle ist es bezeugt, daß Paulus den Herrn Christus anruft (2. Kor. 12, 8 f.), und daß er von ihm Antwort erhalten hat. Aber es ist eben bezeichnend, daß er in einem außerordentlichen Falle gerade ihn zu Hilfe ruft gegen den Satans-Engel. Es gehört gewissermaßen zu den Funktionen seines Amtes (1. Kor. 15, 24), daß er die „Herrschaften und Gewalten" bekämpft; es gehört mit zu den Aufgaben des himmlischen Fürsprechers, daß er die bösen Geister und Gottesfeinde abwehrt (Henoch 40, 7), die den Erwählten ihr Heil streitig machen und sie von der Liebe Gottes und Christi losreißen wollen (Röm. 8, 34 ff.). Überhaupt ist er der starke Helfer der Seinen in den Kämpfen und Leiden dieser letzten Zeit. Sind es ja doch die Leiden Christi, die auf die Seinen überströmen (2. Kor. 1, 5; Kol. 1, 24; 2. Kor. 4, 10); da ist es denn nicht anders zu erwarten, als daß auch Trost, Kraft und ewiges unvergängliches Leben von ihm aus in sie hineinströmt (2. Kor. 1, 5; 12, 9 f.; 4, 10 f.). Wir kommen damit auf den eigentlichen Höhepunkt der Christus-Frömmigkeit des Paulus, zu dem, was man nennt:

5. Die Christus-Mystik. Wir wollen hier über den Ausdruck Mystik und seine Berechtigung nicht streiten[2], sondern uns bemühen, die Sache und ihre Bedeutung für Paulus zu verstehen. Es handelt sich um eine Aussagenreihe, in der über das Verhältnis von „Herr" und „Knecht" hinaus, ja ich möchte sagen: über das „Ich- und Du-Verhältnis" hinaus eine noch viel innigere Gemeinschaft zwischen dem Herrn und seinen Gläubigen in gesteigertem Ausdruck geschildert wird. Diese Verbindung beginnt mit der Taufe. Paulus braucht

1. Röm. 8, 39 könnte man an spätere liturgische Auffüllung und Angleichung an 8, 35 denken, während vielleicht der Wechsel ursprünglich war. Und auch 2. Kor. 5, 19 erhebt sich immer wieder ein leiser Zweifel an der Echtheit von *ἐν Χριστῷ*. Jedenfalls ist sehr schwierig, ob man die Worte nur zu *ἦν* („Gott war in Christo") oder zu *ἦν καταλλάσσων* ziehen soll. Im ersten Falle würden wir uns eher auf johanneischem als paulinischem Gebiet befinden, im zweiten Falle würden wir bei Paulus eher *διὰ Χριστοῦ* erwarten. Dagegen ist *καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν* Eph. 4, 32 so sehr im Stile des Epheser-Briefs, daß man vermuten möchte, jene beiden Stellen seien Auffüllungen in eben diesem Stile.

2. Ich verweise auf meine Schrift: „Die Mystik des Paulus" (1914).

hier die stärksten Ausdrücke: „durch die Nachbildung seines Todes mit ihm verwachsen (*σύμφυτοι*)“ (Röm. 6, 5)[1], „Christum angezogen haben“ (Gal. 3, 27). Diese Formeln, die irgendwie mit der Sprache hellenistischer Mysterienkulte zusammenhängen[2], wollen besagen, daß seitdem eine Gemeinschaft besteht, die wir fast „körperlich“ nennen möchten, wenn nicht dieser Ausdruck wieder zu massiv wäre; vielleicht dürfen wir sagen: eine „organische“ oder „dynamische“ Verbindung, eine Art Symbiose, insofern dasselbe Lebens-Element, der Geist, den die Christen in der Taufe empfangen haben, sie mit dem vom Fleischesleibe befreiten erhöhten Christus zu „einem Geiste“ (1. Kor. 6, 17) verbindet. So hängt der Erhöhte mit den noch auf Erden weilenden Seinen (Kol. 3, 5) zusammen, so ist es denkbar, daß sein Sterben und Auferstehen sich an ihnen fortsetzt; sie müssen das Maß seiner Leiden, das mit dem Kreuzestode noch nicht zu Ende ist (Kol. 1, 27), bis auf den letzten Rest auskosten (2. Kor. 1, 5; Phil. 3, 10). Dann wieder gestaltet sich die Vorstellung voller dahin aus, daß alle Gläubigen, weil sie alle den Geist in sich haben, untereinander zu einem Organismus (1. Kor. 12, 3), zu einer einheitlichen Persönlichkeit (Gal. 3, 28) mit einander verbunden sind, das ist der Leib Christi oder Christus selber, dessen himmlisches Wesen sie wie ein weiter Mantel umfängt (Gal. 3, 27), Und wieder verschiebt sich die Vorstellung, indem — im Kolosser- (und Epheser)-Brief — Christus als das Haupt dieses mystischen Leibes erscheint (Kol. 1, 18; Eph. 1, 22; 4, 15 f.; 5, 23), von dem zu allen Gliedern Lebenskräfte strömen. Und noch einmal verändert sich das Bild, indem von jedem Einzelnen gesagt wird, daß er „in Christus“ und daß „Christus in ihm“ ist. Diese Vorstellung, insbesondere diese eigentümliche Umkehrung des Ausdrucks läßt sich nur verstehen durch die parallelen Ausdrucksweisen: „der Geist Gottes wohnt in euch; wenn einer den Geist Christi hat; ihr seid im Geiste“ (Röm. 8, 9. 10). Was von Christus gilt, gilt auch vom Geiste und umgekehrt. Zu Grunde liegt die Vorstellung, daß Christus und der Geist irgendwie identisch sind, wie es 2. Kor. 3, 17 einmal ausdrücklich gesagt wird. Wo der Geist ist, da ist auch Christus, Christus wirkt durch den Geist in den Menschen hinein[3]. Und wie 1. Kor. 12, 13 in einem Atemzuge die

1. Ich verstehe den Dativ *τῷ ὁμοίωματι τῷ θανάτου αὐτοῦ* instrumental: dadurch daß wir in der Taufe seinen Tod an uns nachbilden, nacherleben; man kann ihn auch limitierend fassen: hinsichtlich.

2. Wir werden das später in anderem Zusammenhang erörtern.

3. Man kann sich diese Vorstellung am besten klar machen durch die bei Philo bezeugte von den „Kräften“ (*δυνάμεις*) Gottes, die in die Welt und in den Menschen hineinreichen; vgl. Zeller, Phil. d. Griechen III, 2 S. 365: „In seiner Lehre von den Kräften kreuzen sich zwei Vorstellungen, die religiöse von persönlichen, und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen; er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn garnicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlerrolle, die Doppelnatur der göttlichen Kräfte verloren ginge, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Teilnahme an der Gottheit möglich werde, andrerseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Teilnahme außer aller Berührung mit der Welt bleibe“. Illustrieren mag man sich diese Vorstellungsweise durch jene ägyptische Darstellung (Greßmann, Texte und Bilder S. 66 Abb. 118), wo der König mit der Königin beim Opfer erscheint, die Sonnenscheibe über sich, und die Strahlen der Sonne, in Hände auslaufend, einerseits die Opfergaben berühren (sie gewissermaßen in Empfang nehmen), andrerseits zu den Opfernden hinreichen,

Bilder wechseln: „wir sind in einen Geist hineingetaucht“ und „wir sind mit einem Geiste getränkt“, sodaß der Geist wie ein Fluidum erscheint, das uns umgibt und auch in uns eindringt, so erklärt sich daraus auch die zunächst ganz seltsame Vorstellung, daß Christus in uns sein und daß wir zugleich in Christus sein können. In der ersteren Form klingen uralte animistische Laute nach (S. 327): die Vorstellung, daß ein Geistwesen im andern hausen kann. Aber sofort fühlen wir auch, daß diese Stufe hier überwunden ist; denn wenn es wirklich so gemeint wäre, daß der Daimon Christus im Menschen wohnte, so wäre es ja — wenigstens für unser Denken — nicht möglich, daß er gleichzeitig auch in andern wohnte, und daß wieder die Gläubigen in Christo wären. Diese Gedankenbildung ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß — wenigstens in dem Augenblicke, wo die Formeln gedacht und ausgesprochen werden — die festen Umrisse der Persönlichkeit sich erweicht und aufgelöst haben und die Vorstellung eines gestaltlosen, unpersönlichen, alldurchdringenden Wesens an die Stelle getreten ist. Für den Kenner der Religionsgeschichte ist das nichts auffallendes; es geschieht hier nur das, was häufig geschieht, wo „mystische“ Formeln auftreten. In demselben Augenblick, da die Sehnsucht des Frommen nicht mehr darin Genüge findet, sein Ich dem göttlichen Du gegenüberzustellen, in Ehrfurcht und Demut es zu verehren, zu ihm zu beten, sondern wo sie sich mit der Gottheit einigen will, sich ganz hingeben, in ihr aufgehen bis zum Erlöschen seiner selbst, mit ihr in Eins zusammenfließen — Gott in mir und ich in Gott —, da erleidet die Vorstellung und der Begriff von Gott den Zwang der Entpersönlichung, und die Ausdrucksformen des Pantheismus stellen sich mit einer gewissen gesetzlichen Notwendigkeit ein. Dies ist nun auch bei Paulus der Fall, wie wir bei der Betrachtung seiner Christologie noch genauer erkennen werden; ich verweise hier nur vorläufig auf Kol. 1, 17 „das All hat in ihm seinen Bestand“; hier nimmt Christus genau die Stelle ein, die im stoischen System die Weltseele hat; er ist das den ganzen Kosmos und die Geisterwelt innerlichst belebende, zusammenhaltende Kraftprinzip, daher identisch mit dem lebenschaffenden, die ganze Welt lebendig durchdringenden und in die Menschenseelen sich senkenden Gottesgeist. Es ist klar, daß diese Vorstellungs- und Ausdrucksweise sich scharf abhebt von dem Hintergrunde der alttestamentlichen und altchristlichen Religion, die ganz und gar auf die Persönlichkeit Gottes und des erhöhten „Herrn“ Christus gestellt ist. Um so mehr muß gefragt werden, ob Paulus diese Sprache, insbesondere die Formel „in Christo“, selbst geschaffen oder nicht vielmehr übernommen hat.

Schon deshalb, weil diese mystische Sprache innerhalb des ältesten Urchristentums fremdartig wirkt, liegt es nahe, Entlehnung oder Anlehnung an hellenistische Denk- und Empfindungsweise zu vermuten[1]. Diese Frage hat mehr als ent-

in sie eindringend und ihnen das Lebenszeichen darbietend. Hier ist die Verbindung des Frommen mit der Gottheit, das Überströmen ihrer Kraft in ihn naiv plastisch dargestellt.

1. Ich verweise hier nur auf A. Dieterich, Eine Mithras-Liturgie S. 97 ff., besonders auf das Gebet an Hermes (Londoner Papyrus bei Kenyon, Greek Pap. Brit. Mus. 1893 S. 116 Pap. 122, Z. 2 ff.): „Denn Du bist Ich und Ich bin Du; Dein Name ist Meiner und Meiner Deiner; ich bin Dein Abbild“. Ferner das andre Gebet an den Ἀγαθὸς δαίμων = Hermes (bei Reitzenstein, Poimandres S. 19 ff.): „Komme in meinen Geist (νοῦν) und mein Inneres (φρένας) mein ganzes Leben lang, und tue mir alles, was meine Seele will. Denn Du bist Ich und Ich bin Du; was ich sage, möge allezeit ge-

wicklungsgeschichtliche Bedeutung. Es liegt dahinter das größere psychologische Problem, ob die entsprechenden religiösen Empfindungen bei Paulus primär und original sind, so daß sie diesen Ausdruck spontan hervorgetrieben hätten. Hat dagegen Paulus eine bereitliegende Ausdrucksform ergriffen, so wäre auch möglich, daß er umgekehrt von ihr beeinflußt wäre: die Formeln könnten rückwirkend sein Empfindungsleben gestaltet oder er sich an sie „angepaßt" haben. Die Frage, welches Empfinden ihnen zu Grunde liegt oder sich mit ihnen paart, ist nicht leicht zu beantworten.

Zunächst ist klar, daß Paulus diese ihm von Haus aus fremde, übersteigerte Ausdrucksweise nicht gewählt hätte, wenn er nicht außerordentliche, ihn selbst überwältigende Gefühlswerte in möglichst inniger Weise hätte aussprechen wollen. Man fühlt dies besonders an einer Stelle, wie Gal. 2, 19 f. Hier kann er sich nicht genug tun, seinen völligen Bruch mit seiner gesetzlichen Vergangenheit auf den stärksten Ausdruck zu bringen; darum greift er zu dem Wort: „mein Ich lebt nicht mehr — Christus lebt in mir". Daß es sich hier bis zu einem gewissen Grade auch um eine rednerische Hyperbel[1] handelt, erkennt man daran, daß er unmittelbar darauf sich gewissermaßen korrigiert: „was ich aber jetzt noch lebe im Fleisch . .". Daß es sich nicht nur um rednerische Übersteigerung handelt, daß eine starke Empfindung zu Grunde liegt, ist selbstverständlich. Er muß ganz besondere und außerordentliche innere Erlebnisse gehabt haben. Eine rätselhafte Kraft, die nicht aus ihm selber kommen kann — so empfindet er — hat ihn überströmt, und gerade dann, wenn seine persönliche Kraft ermattete, wenn das Leiden des Körpers, die Angst der Seele am größten war (2. Kor. 4, 7 – 11; 12, 9) — er braucht dafür das wunderbare Bild, daß die Kraft Christi sich auf ihn niedergelassen hat[2], oder den dynamischen Ausdruck, daß in der Schwachheit, wenn Kraft und Widerstand des Menschen zurückweicht, die göttliche Kraft das Übergewicht (*ὑπερβολή*) bekommt: in der Schwachheit vollendet (*τελεῖται, τελειοῦται*) sich die Kraft Christi; wenn der Tod den siechen Körper ergriffen hat, so wird in überwältigender Weise ein wunderbares „Leben" in ihm offenbar — das ist Jesus selber; er macht ihn stark (Phil. 4, 13; Röm. 8, 37). Wunderbare innere Siege in Seelenangst, rätselhafte Aufwallungen von

---

schehen; denn deinen Namen habe ich als Amulet in meinem Herzen; nicht wird mich irgend eine geschwungene Faust (? *δράξ κινουμένη*) vergewaltigen; noch wird mir widerstehen können (vgl. Röm. 8, 38 f.) irgend ein Geist, ein Dämon, kein Begegnis (*συνάντημα*), noch irgend ein andres Übel aus dem Hades — um deines Namens willen, den ich in der Seele habe". Ein andres Gebet wieder lautet (Reitzenstein, Poimandres S. 20): „Komm zu mir, Hermes, wie die Kindlein in den Leib der Frauen" . . . „ich kenne Dich, Hermes, und Du mich. Ich bin Du und Du Ich. ⟨Komm zu mir⟩ und wirke mir alles . ." Vgl. ferner Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienrell. S. 45. 202 ff. Sehr wichtig auch Poimandres V: *διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσω σε; ὡς ἐμαυτὸς ὤν; ὡς ἔχων τι ἴδιον; ὡς ἄλλος ὤν; σὺ γὰρ εἶ ὃ ἂν ὦ, σὺ εἶ ὃ ἂν ποιῶ, σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω.*

1. Solche Hyperbeln liegen jedenfalls vor bei Lucian, dial. deorum 12, wo die Liebesleidenschaft der Rhea für Attis mit dem Ausdruck beschrieben wird: *ἡ Ῥέα . . ὅλη οὖσα ἐν τῷ Ἄττῃ*; oder Hermotimos 2, wo von einem begeisterten Anhänger der Philosophie gesagt wird: *ὅλος εἶ ἐν τῷ πράγματι*; Philostr. Ap. Tyan. III, 28: *Φραώτου μεστὸς ἥκεις*; Plut. amator. 759 C *Κάτων ἔλεγε τὴν ψυχὴν τοῦ ἐρῶντος ἐνδιαιτᾶσθαι τῇ τοῦ ἐρωμένου.*

2. *ἐπισκηνοῦν*; in dem Wort liegt eine Erinnerung an das alttestamentliche שָׁכַן, das die Herablassung, das auf Erden Wohnen der Gottheit bezeichnet (שְׁכִינָה).

Freudigkeit und Mut mitten aus tiefster Depression heraus, unbegreifliche Ausdauer der Kraft, wo schon das Letzte verausgabt schien, überraschende Erfolge, wo nichts zu hoffen war — solche Erfahrungen muß Paulus gemacht haben, wenn er sagen kann: „ich vermag alles in der Gemeinschaft mit dem, der mich stark macht“ (Phil. 4, 13; 2. Kor. 13, 4). So will er eine innere Wirklichkeit beschreiben, wenn er sagt: „mein Ich lebt nicht mehr, Christus lebt in mir“. Er empfindet oder glaubt zu empfinden, daß er ein anderer geworden, ganz von sich losgekommen ist, und daß Christus sein Denken und Wollen beherrscht, wie eine fremde Macht; man muß sich das ganz eigentlich denken: er steht wie unter einem Zwange; auch wenn er wollte, könnte er nicht mehr seinen eigenen Zwecken leben — er hat garkeine mehr; er hat die Freude an allem verloren, was ihm einst wert war (Phil. 3, 7 ff.), alle menschlich-natürlichen Beziehungen haben sich gelöst (2. Kor. 5, 16; 1. Kor. 9, 19: „frei von jedermann!“); statt dessen muß er wertschätzen und wollen, was Christus will. Der kühne Ausdruck „wir haben Christi Sinn“ (1. Kor. 2, 16) will im Zusammenhang besagen: „ich denke so völlig anders als andre Menschen, daß mich niemand verstehen oder richtig beurteilen kann; es sind Christi Gedanken, die in mir auftauchen, aus mir selber kommen sie nicht, Christus denkt in mir“. Hierher gehört auch 2. Kor. 5, 15: „die Liebe Christi hält uns in Schranken“, er lebt kein eigenes Leben mehr, Christus herrscht in ihm. So ist diese Gruppe von Aussagen im Grunde nur der allergesteigertste Ausdruck für die vollkommene Abhängigkeit und Ergriffenheit des Knechtes Christi von seinem Herrn. Aber freilich, diese dem Bereiche animistischer Denkweise entnommenen Bilder wären nicht gewählt worden, wenn er jenes Knechtsverhältnis nicht gelegentlich wie einen „Enthusiasmus“ im eigentlichen Sinne empfände, wobei der Mensch völlig zum Organ des Gottes wird, der ihn „besitzt“, der in ihm wohnt[1].

Eine andre Empfindungs-Nuance scheint da vorzuliegen, wo Paulus die Formel „in Christus“ braucht; man hat sie oft verstanden von dem seligen Gefühl des Versinkens des eigenen Ich in den Abgrund des göttlichen Ich, von der Verschmelzung, „Einswerdung“ der Persönlichkeiten. Aber es ist nötig, hier ein Fragezeichen zu setzen. Bei Paulus fehlt das Moment der Kontemplation, das zu jener Empfindungsweise unbedingt gehört, wie es scheint, völlig. In dieser rastlosen, tatkräftigen, immer in ethischer Spannung begriffenen Natur ist für seliges Ausruhen im Herrn kein Raum. Noch völliger fehlt in der Sprache des Paulus jenes — ich möchte sagen: musikalische — Schwelgen in mystischer Stimmung, die in der Häufung und Aneinanderreihung mystischer Formeln und ihrer Umkehrung sich äußern würde; die Formel „in Christus“ tritt einerseits so knapp, andrerseits so oft, in so vielen auch weniger erhobenen Momenten auf, daß man häufig zweifeln muß, ob sie noch von dem wahren mystisch-ekstatischen Empfindungsgehalt erfüllt ist[2]. Es scheint doch fast, als ob sie vielfach nur noch

1. Der griechische Ausdruck *κατοχή* fehlt im N. T., die Sache aber ist hier vorhanden. Das Wort *ἐνθουσιασμός* kommt von *ἔνθεος*: das ist nicht *ὁ ἐν θεῷ ὤν*, sondern derjenige *ἐν ᾧ ὁ θεός ἐστιν*; vgl. Berliner Zauberbuch (Abh. d. Berl. Akad. 1865, S. 120, 20: *ἔσται τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ*).

2. Es ist, wie mir scheint, ein Irrtum von Deißmann in seiner Schrift „Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«“ (Marburg 1892), wenn er die Worte an allen

einfach die Zugehörigkeit Christi, das Verbundensein mit ihm und den Brüdern

Stellen ganz gleich, immer mit demselben Schwergewicht auffaßt. Vgl. meinen Aufsatz in den Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 1–33 und meinen Vortrag „Die Mystik des Paulus“ (1914). Vielleicht ist eine kurze Übersicht am Platz. Von den 164 Stellen, in denen Deißmann die Formel findet und im mystischen Vollsinne deutet (wobei er den Kolosser-Brief nicht mitrechnet, auch den Epheser- und die Pastoralbriefe nicht), scheidet zunächst einmal aus

1) Eine Reihe, wo das „in“ garnicht das „Sein der Christen in Christus“ bedeutet, sondern vielmehr in objektiver Weise besagt, daß das Heil, z. B. die Erlösung, oder die Liebe oder der Wille Gottes „in Christus“ vorhanden ist, eine verkürzte Ausdrucksweise für den Satz: dadurch daß Christus gekommen ist, ist die Erlösung u. s. w. da, z. B. Röm. 3, 24 (Die Erlösung in Christus Jesus); 8, 39 (Die Liebe Gottes in Christus Jesus); hierzu gehört vielleicht auch 2. Kor. 5, 19 (Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich); 1. Thess. 5, 18; Gal. 3, 14; Phil. 3, 14; vgl. S. 355.

2) Damit verwandt ist eine zweite Reihe, in der, wie ich ihn nenne, ein komprehensiver oder inklusiver oder repräsentativer Gebrauch vorliegt: 1. Kor. 15, 22 (wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden); 1. Kor. 7, 14 (der ungläubige Mann ist geheiligt in dem Weibe); hier würde die Übersetzung „mit“ oder „in und mit“ das Richtige treffen; so auch Kol. 1, 16; 2, 10. 11; das „in“ könnte hier auch durch ein „durch“ (*διά*) ersetzt werden, wie Röm. 5, 5; 7, 4 und dazu vgl. Röm. 8, 4; 5, 21.

3) An andern Stellen ist „in Christus“ garkeine selbständige Formel, sondern hängen die Worte als Objekt ab von Verben wie rühmen, hoffen, vertrauen: 1. Kor. 1, 31 vgl. 3, 21; 2. Kor. 10, 17; Phil. 2, 19. 24; 3, 3f.: *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί.* Vgl. hierzu Röm. 5, 11: *καυχώμενοι ἐν θεῷ*; 1. Thess. 2, 2: *ἐπαῤῥησιασάμεθα ἐν θεῷ*; Gal. 6, 14: *καυχᾶσθαι ἐν τῷ σταυρῷ.*

4) Wieder an andern Stellen muß man fragen, ob nicht das „in“ rein instrumental empfunden ist = „durch“. So wechselt 1. Thess. 4, 1 *παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* mit *παραγγελίας ἐδώκαμεν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (4, 2); vgl. ferner 2. Thess. 3, 6 und 12; Röm. 15, 30.

5) Der volle mystische Sinn scheint ja vorhanden zu sein an solchen Stellen wie 2. Kor. 5, 17 (Ist jemand in Christo, so ist er neue Schöpfung) oder 1. Kor. 1, 30; 1. Thess. 3, 8; Phil. 4, 1; 4, 13 (Ich vermag alles, in dem, der mich stark macht). Aber wenn man sieht, daß die Formel auch einfach als Ausdruck des Christseins häufig vorkommt, ohne daß die nächste Umgebung der Aussage irgend welches religiöses Pathos zeigt wie Röm. 16, 11; Phil. 1, 1; 2. Kor. 12, 2; 1. Kor. 7, 39, so frage ich mich, ob es angeht, hier überall mystische Temperatur anzunehmen. Gewiß ist es ja eine erhöhte Ausdrucksweise, wenn der Schüler als Kind im Herrn (1. Kor. 4, 15. 17), der Genosse als Mitarbeiter in Christus Jesus (Röm. 16, 3. 9), die Christen als Brüder im Herrn (Kol. 4, 7) bezeichnet werden, und man kann niemandem verbieten, zu all solchen Stellen Gal. 3, 28 hinzuzudenken: „Ihr seid alle Einer in Christus“ – aber wenn diese Formel in dem Abschnitt Röm. 16, 1–16 zehnmal vorkommt, so scheint es eine exegetische Übertreibung zu sein, wenn man jedesmal das volle Pathos der Vereinigung mit Christus hineinlegt. Hier scheint mir nötig, das „in“ entweder als Bezeichnung der Sphäre zu fassen, innerhalb deren das Gesagte gilt: so kann man sagen „Mitarbeiter in Christus“ und „Mitarbeiter im Evangelium“ (1. Thess. 3, 2); Phil. 4, 3: „die mit mir im Evangelium gekämpft haben“ könnte auch lauten „Mitkämpfer in Christus“. Oder das *ἐν* ist ganz schlicht ein Ausdruck der Verbundenheit mit Christus oder des Besitzes Christi, so wie es heißt, daß der Christ „im Geiste“ ist, d. h. mit dem Geiste ausgestattet, im Besitz des Geistes, in innerer Fühlung mit dem Geiste.

Jedenfalls gibt es sehr viele Stellen bei Paulus, in denen die Formel schon fast den abgeschliffenen, phraseologischen Sinn hat, wie im späteren Gebrauch. Daraus würde folgen, entweder daß Paulus die Formel nicht geschaffen sondern übernommen hat, oder, wenn er der Schöpfer der Formel ist, daß er sie selber so oft gebraucht hat, daß

bezeichnet[1]. Insbesondere möchte ich die Frage aufwerfen, ob Paulus wirklich eine Empfindung davon gehabt hat, daß in dieser Einigung mit Christus die eigene Individualität mit der Christi völlig verschmolzen ist. Kann man das überhaupt empfinden? Liegt nicht vielleicht in aller Mystik mehr eine Suggestion der starken, in ihrem musikalischen Zauber berauschenden mystischen Klänge vor, denen zwar ein Sehnen und Streben, nie aber eine volle Wirklichkeit entspricht? Kann der Mensch so von seinem Ich loskommen, wie es in der mystischen Sprache geschildert oder gefordert wird? Ich frage nur und gebe keine Antwort. Konnte Paulus es? Wollte er es überhaupt? Es wird immer denkwürdig bleiben, daß die eindrucksvollste mystische Aussage, auf die eigentlich alle unsre Kenntnis seiner Mystik zurückgeht, Gal. 2, 20, von ihm selber sofort sozusagen interpretiert oder limitiert wird durch ein Bekenntnis ganz im Geiste der Ich- und Du-Religion. Nachdem er gesagt hat:

mein Ich lebt nicht mehr, Christus lebt in mir

fährt er fort:

was ich aber jetzt lebe im Fleisch,
das lebe ich im Glauben an den, der mich geliebt
und sich selbst für mich dahingegeben hat.

Mir erscheint dies Abwechseln in der Betrachtungsweise sehr bezeichnend. Nicht nur, daß ihm beide Ausdrucks- und Empfindungsweisen gleich nahe liegen und dienlich sind — so wechselt auch Röm. 8, 9 und 10 das „Christi sein" und „Christus in euch", als ob beides ganz gleichgewichtig wäre — man hat doch den Eindruck, daß Paulus mit jener zweiten Aussage die erste erklären, den Lesern verständlicher machen will; das „Leben im Glauben an Christus" ist jedenfalls die geläufigere Betrachtungsweise. Ja, vielleicht darf man soweit gehen, zu sagen: sie entspricht der Erfahrung und Empfindung, während die mystische Ausdrucksweise in ihrer Ausschließlichkeit und Intensität dem wirklichen Erleben

---

sie ihm unter der Hand zu einer abgegriffenen Münze geworden ist. Irgendwie freilich muß sie aus einem mystischen Gedankenkreise entstanden sein; vermutlich ist sie aus der Taufformel „auf Christus" (*εἰς Χριστόν*; so noch Röm. 16, 5) abgeleitet. Ursprünglich war diese der Ausdruck für die Zugehörigkeit zu Christus (das Komplement zu *Χριστοῦ εἶναι*); dann wurde sie im Zusammenhang mit der mystischen Deutung der Taufe vertieft, beim Worte genommen, und es bildete sich die Vorstellung: jeder Christ ist „in Christo" (Röm. 16, 7; 2. Kor. 12, 2). Aber dann wurde sie wieder zu einer häufig recht äußerlich gebrauchten, nicht mehr voll empfundenen Bezeichnung für das Christsein überhaupt. Wie man über Entstehung und Bedeutung der Formel an einzelnen Stellen denken möge — es ist eine unstatthafte Überinterpretation, wenn man sie überall expressivo und sforzato versteht und danach die Christus-Mystik als die durchgehende Signatur der paulinischen Frömmigkeit darstellt.

1. Dies *ἐν* scheint mir mehr dasjenige zu sein, das die Ausstattung, Ausrüstung, das Behaftetsein mit etwas bezeichnet; Parallelen sind nicht nur die bekannten *ἐν ὅπλοις, ἐν ῥάβδῳ, ἐν ἐσθῆτι* u. s. w. s. meinen Kommentar zu 1. Kor. 4, 21, auch *δένδρα ἐν καρποῖς*, sondern vor allem auch das *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* Mk. 1, 23, wo Lukas (4, 33) sagt: *ἔχων πνεῦμα*. So wie *ἐν πνεύματι*, nach Analogie von Offenb. 1, 9; 4, 2 und nach dem Wechsel von *ἐν πνεύματι* und *κατὰ πνεῦμα εἶναι* einfach heißt: in pneumatischem Zustand sein, so daß also *πνεῦμα ἔχομεν* oder *τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν* ganz dasselbe besagen, so ist auch *ἐν Χριστῷ εἶναι* soviel wie *Χριστὸν ἔχειν, Χριστὸς ἐν ἡμῖν*, in der Gewalt und Gemeinschaft Christi, mit ihm eng verbunden sein, also nur eine wesentlich verstärkte Ausdrucksweise für *Χριστοῦ εἶναι*, wofür es Röm. 8, 9 f. auch eintritt.

voraneilt. In diesem Falle wäre sie nicht blos übernommen, sondern diese Formel noch dazu nicht völlig assimiliert. Es ist ja ganz außerordentlich schwer, ein Urteil darüber zu fällen, wie weit ein Schriftsteller mit der Empfindung durchaus für seine Worte einstehen kann, und wer wollte sich dessen bei Paulus vermessen, der durch die Jahrhunderte, durch den Unterschied der Sprache und der ganzen Stimmungstemperatur so weit von uns geschieden ist! Dennoch kann ich das Bekenntnis nicht zurückhalten, daß mir in seiner Sprache die eigentliche Glut und der Zauber der Mystik und die ausgesprochene und entwickelte Terminologie zu fehlen scheint. Und neuere Forscher haben, wie mir scheint, die Bedeutung der Christus-Mystik übertrieben; schon rein quantitativ nimmt sie nicht den Raum ein, den man ihr allzu freigebig schenkt; aber auch sachlich ist das Verhältnis des seinem Herrn mit aller Hingabe dienenden und in allem von ihm abhängigen Knechtes mit solcher Klarheit, Innigkeit und Kraft ausgesprochen, daß wir ein Recht zu haben glauben zu dem Satze: hier liegt der Schwerpunkt der Christus-Frömmigkeit, nicht in der Christus-Mystik, die doch ein in gewisser Weise sekundäres, ja vielleicht gradezu fremdes Element bleibt.

Die Bedeutung der Christus-Mystik für Paulus wird sich vielleicht noch eine weitere Einschränkung gefallen lassen müssen, wenn wir zum Schluß noch die Frage aufwerfen nach dem Verhältnis zwischen

6. Christus-Glaube und Gottes-Glaube. Wenn man manche neuere Darstellungen liest, so hat man die Empfindung, als ob in der Christus-Verehrung oder Christus-Mystik die Religion des Paulus nicht nur kulminiere sondern geradezu sich erschöpfe, als ob Christus für ihn an Stelle Gottes getreten, und Gott völlig in den Hintergrund gedrängt sei. Und es gibt ja auch wirklich Partieen in den Paulus-Briefen, in denen Gott der Vater durch Christus wie beschattet erscheint, z. B. der große christologische Exkurs im Kolosser-Brief, der sogar die sonst auf Gott bezogene (Röm. 11, 36) Allmachtsformel auf Christus anwendet: „alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (1, 17); „er sollte unter allen Wesen den ersten Rang einnehmen“ (1, 18). Und nach manchen Stellen wie 2. Kor. 5, 17; Gal. 2, 19 f. u. a. könnte es so erscheinen, als ob es das Wichtigste sei, ein Verhältnis zu Christus zu gewinnen, als ob darin alles Heil beschlossen wäre und als ob es über das „in Christus sein“ hinaus etwas Höheres an Heil nicht gäbe. Aber dies sind falsche Eindrücke, an denen Paulus unschuldig ist. Wenn wir das sich hier auftuende Problem erörtern, so werden wir allerdings auch in diesem Punkte einen gewissen Mangel an Einheitlichkeit in seiner Weltanschauung finden, den es einfach anzuerkennen gilt.

Wir haben schon früher gesehen (S. 354 f.), wie oft Paulus Christus und Gott den Vater als die beiden Spender des Heils neben einander nennt, z. B. in den Segenswünschen, wie er andrerseits zwischen Gott und Christus abwechselt, z. B., wenn er die überirdische Kraft, die er in seinen Leiden empfängt, bald von Gott, bald von Christus ableitet (2. Kor. 4, 7; 12, 9). Wir fragen nun, ob wir über dies scheinbar unprinzipielle Nebeneinander, über diesen naiven und nicht überall geklärten Modalismus hinaus nicht doch eine klare und durchdachte Überzeugung des Paulus über das Verhältnis von Gott und Christus und ihre Bedeutung für das Heil finden können.

Wenn die Predigt des Paulus auf Griechen wohl den Eindruck machen

konnte, als verkündige er neben dem einen höchsten Gott noch einen zweiten Gott (*δεύτερος θεός*), so würde dies der letzten Absicht des Paulus nicht entsprechen. Er hat zwar nicht mit Bewußtsein den Gedanken bekämpft, als könne durch die Verehrung des Kyrios Christus der reine Monotheismus beeinträchtigt werden, wohl aber hat er — anscheinend unbewußt — in seiner Ausdrucksweise allen dahingehenden Folgerungen einen Riegel vorgeschoben; für ihn gibt es auch in der Gegenwart nur den einen, wahrhaftigen Gott (1. Kor. 8, 4. 6; 1. Thess. 1, 9), wie er im Einklang mit dem Grundbekenntnis des Judentums sagt. Darum führt er 1. Kor. 8, 5f. der Unterscheidung „Götter und Herren" entsprechend[1] die Abstufung durch: „Gott der Vater und der Herr Jesus Christus"; das Prädikat „Gott" scheint er Christus mit Bewußtsein und Konsequenz vorzuenthalten[2]. Bezeichnend ist, wie er Phil. 2, 11, nachdem er die Gott gleiche Stellung des erhöhten Christus (*τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*) geschildert und ihm sogar den alttestamentlichen Eigennamen Gottes gegeben hat, schließlich in die Worte ausmündet: „zur Ehre Gottes des Vaters". Wichtig ist der mehrfach vorkommende Ausdruck (Röm. 15, 5; 2. Kor. 1, 3; Kol. 1, 3): „der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi", wonach Christus nicht nur als Sohn dem Vater sondern auch als Geschöpf seinem Gotte untergeordnet bleibt (vgl. noch Joh. 20, 17); Röm. 8, 29 erscheint Christus nur als der Erstgeborene unter vielen Brüdern und 8, 34 trotz seiner Stellung zur Rechten Gottes als Fürsprecher der Menschen, der auf ihrer Seite Gott gegenüber steht. Dies alles wird schließlich bekräftigt durch den Schluß-Akt des apokalyptischen Dramas, in dem Christus seine Königsherrschaft (1. Kor. 15, 24—28) seinem „Gott und Vater" zurückgibt und damit in die Reihe der Kreaturen zurücktritt, so daß schließlich Gott „alles in allem" ist. Hier wird vollkommen deutlich, daß trotz der gottgleichen Erhöhung Christi, trotz aller Christus-Verehrung auch Paulus schließlich doch auf dem jüdischen Standpunkt stehen geblieben ist, wonach „die Herrschaft des Messias" eine zeitlich begrenzte Episode in der Weltgeschichte ist (am stärksten ausgesprochen 4. Esra 7, 28f.), nicht aber der ewig dauernde Endzustand.

Diesem theoretischen Aufriß seiner Weltanschauung entspricht auch seine praktisch-religiöse Stellung. So fundamental wichtig für das Heil des Christen das Werk Christi ist (Gal. 2, 20), so hebt Paulus doch mit einer gewissen Absichtlichkeit hervor, daß „das alles" doch schließlich „von Gott" kommt (2. Kor. 5, 18); er ist die letzte Quelle des Heils (1. Kor. 1, 30); durch seine Initiative ist die Erlösung beschafft (Gal. 4, 4; Röm. 3, 24—26; 8, 3. 32), und immer wieder wird in scharfer Abgrenzung gesagt, daß Christus nur das ausführende Organ, sein Tod nur das Mittel für die Beschaffung des Heils gewesen ist (Röm. 5, 1. 11; 3, 24; 2. Kor. 5, 18f.: *διά* und *ἐν*)[3]. Und das letzte Ziel der

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 8, 5f.

2. Auch Röm. 9, 5, wo der Text *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* nicht zu halten ist; es ist zu lesen: *ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός*.

3. Röm. 3, 24: gerechtgesprochen aus Gottes Gnade durch die Erlösung in Chr. J.; 5, 1 wir haben Frieden mit Gott durch unsern Herrn J. Chr., durch den wir auch den Zugang haben; 5, 10: versöhnt mit Gott durch den Tod seines Sohnes; 5, 11: rühmen uns Gottes durch unsern Herrn J. Chr.; 5, 21: die Gnade herrscht durch J. Chr. unsern Herrn; 6, 11: Gott leben in Chr. J.; 6, 23: die Gabe Gottes ewiges Leben in Chr. J.

Erlösung ist nicht das Ausruhen in der Gemeinschaft mit Christus, sondern die Rechtfertigung vor Gott, die Versöhnung mit ihm, der Friede mit Gott (Gal. 2, 16; Röm. 5, 1. 10 f.; 2. Kor. 5, 19. 20), das Teilhaben am Reiche Gottes (Gal. 5, 19 ff.; 1. Kor. 6, 10; 15, 50), an der Unvergänglichkeit und Herrlichkeit in der Nähe Gottes, gewiß in Gemeinschaft mit Christus (1. Thess. 4, 17; Phil. 1, 23), aber das Höchste ist doch das in Gott verborgene Leben (Kol. 3, 3; Röm. 5, 17), das Aufgehen in Gott (1. Kor. 15, 28). Und auch schon in der Gegenwart ist das Entscheidende, daß „Gott für uns" ist (Röm. 8, 31), daß er uns berufen hat (1. Thess. 2, 12), daß er in uns Wollen und Vollbringen bewirkt (Phil. 2, 13), daß wir seine Kinder heißen dürfen (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15); in dieser Beziehung ist Christus nur der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Es gibt sehr innige Bekenntnisse des Paulus, in denen der Name Christi überhaupt nicht (1. Kor. 13) oder nur in ganz vorübergehenden Anspielungen vorkommt (Röm. 8, 12–30), und es gibt Kernworte genug, in denen der Heilsprozeß so beschrieben wird, als spiele sich das Ganze nur zwischen Gott und der einzelnen Seele ab. Ja, so wichtig alles das ist, was Christus für uns getan hat – im Grunde stand ja das Heil der Erwählten schon fest seit ihrer Vorausbestimmung und Erwählung (Röm. 8, 29), die unter allen Umständen verwirklicht werden mußte und verwirklicht worden wäre, auch wenn – wir müssen es aussprechen: auch wenn Christus sich dem Erlösungswerke des Vaters versagt hätte oder wenn Gott aus der Fülle seiner Liebe heraus auf das Opfer Christi hätte verzichten können. Selbstverständlich ist es unmöglich, aus der Religion des Paulus Christus und sein Werk wegzudenken; sowohl systematisch wie genetisch-psychologisch wäre das ein krasser Fehler. Streng genommen muß man auch da, wo Christus nicht genannt wird, ihn immer mit hinzudenken; Paulus würde sagen, daß alle Gotteskindschaft, alle Heilsgewißheit ohne Christus nicht vorhanden wäre. Und doch ist nach so vielen seiner Aussagen das Heil letztlich so tief in Gottes Wesen und Liebe verankert, daß man wenigstens fragen muß, aus welchen Gründen dann das Werk Christi noch notwendig war. Die Antwort darauf wird keinesfalls so gegeben werden können, daß die Notwendigkeit von Gott aus, aus seinem Wesen heraus begründet würde. Es gibt nur eine einzige Stelle bei Paulus (Röm. 3, 25 f.), in der wenn auch unausgesprochen so doch als Untergrund der Gedanke sich finden läßt, daß Gott um seiner Gerechtigkeit willen auf ein Sühnopfer nicht verzichten konnte. Aber auch dieser Gedanke ist so vorübergehend und versteckt, daß er keine große Rolle gespielt hat. Ehrlicherweise muß man sagen: aus dem Wesen Gottes, wie Paulus es erfaßt, würde die Notwendigkeit der Sendung und des Werkes Christi nicht folgen, wenn die Erscheinung und der Tod Christi nicht eben eine Tatsache wäre, für die Paulus nun nachträglich eine Erklärung sucht. Weil Paulus sich zu der Überzeugung gedrungen sah, der Gekreuzigte sei der Messias, sah er sich auch gezwungen, diesen Messias und sein Werk in sein religiöses System einzufügen, obwohl die Erlösung durch Christus sich mit der vorzeitlichen Erwählung und Bestimmung zum Heil nicht ganz organisch zusammendenken läßt.

---

u. H.; 7, 25: Dank sei Gott durch J. Chr. u. H.; 8, 39: Liebe Gottes in Chr. J. u. H. u. s. w.

Der Grund für diese Uneinheitlichkeit des pauliniſchen Syſtems liegt freilich geſchichtlich ſehr viel weiter zurück: im jüdiſchen Meſſiasglauben. Wenn doch alle Eſchatologie ſchließlich auf den Gedanken hinausläuft, daß Gott und ſein Volk den andern Völkern und Göttern gegenüber triumphieren müſſe, was bedarf es da eigentlich eines Meſſias? Wichtig oder unentbehrlich iſt dieſe Geſtalt da, wo es ſich um die Wiedereinſetzung der davidiſchen Dynaſtie handelt. Aber wo die politiſch-nationalen Züge zurücktreten und das religiöſe Moment in den Vordergrund tritt, da iſt im Grunde keine zwingende Notwendigkeit vorhanden, daß ein Stellvertreter Gottes auf Erden im Himmel das Werk der Endvollendung ausführe. Darum fehlt die Meſſias-Geſtalt z. B. auch im Buche Daniel, wo es ſich um die Erhebung des Volkes zur Weltherrſchaft handelt. Vollends hat der Meſſias eigentlich keinen Platz, wo das letzte Ziel das Reich oder die Herrſchaft Gottes iſt. Darum muß auch Paulus an dem Punkte des apokalyptiſchen Dramas, wo die Allherrſchaft Gottes verwirklicht werden ſoll (1. Kor. 15, 28), den Meſſias zurücktreten laſſen — was dann aus ihm wird, davon iſt weiter nicht die Rede. So kann man mit einiger Übertreibung ſagen: im Syſtem der jüdiſchen Eſchatologie, ſoweit ſie über die ganz beſchränkt nationalpolitiſche Idee hinausgewachſen iſt, nimmt ſich die Meſſias-Geſtalt wie ein Fremdkörper aus; er hat eigentlich keine beſondere Aufgabe, die Gott nicht ſelber löſen könnte; darum erſcheint ja auch noch bei Paulus bald Gott bald Chriſtus als Weltrichter (Röm. 2, 2—10. 16; 3, 6. 19f.; 1. Theſſ. 1, 9f. u. ö.; 2. Kor. 5, 10); er iſt eben nichts andres als ein Vertreter, in mancher Hinſicht ein Doppelgänger Gottes. Und dieſe Erſcheinung wieder hat ſehr weit zurückliegende Gründe; denn die Geſtalt eines von Gott eingeſetzten Weltherrſchers und Weltrichters iſt im allerletzten Grunde, wie wir geſehen haben (S. 25), ein Reſt mythologiſchen Denkens, der zu dem rein monotheiſtiſchen Aufriß der pauliniſchen und überhaupt der urchriſtlichen Gedankenwelt nicht mehr paßt. Die heidenchriſtliche Auffaſſung, daß Chriſtus ein „zweiter Gott“ iſt, trifft inſtinktiv das Richtige und beleuchtet einen inneren Zwieſpalt im pauliniſchen Denken, den er zwar nicht empfunden zu haben ſcheint, den wir aber nicht umhin können ſehr ſtark zu empfinden.

Paulus iſt nicht der eigentliche Urheber dieſes Dilemmas. Er hat den Kyrios-Glauben, in dem das alles liegt, vorgefunden und übernommen. Aber bei ihm, in ſeinen ausführlichen Darlegungen, tritt eben der Widerſpruch ſchließlich hervor. Es iſt und bleibt die wichtigſte, wenn man will: eine verhängnisvolle Fügung, daß das Chriſtentum ſich nicht aus der prophetiſchen Predigt Jeſu vom Reiche Gottes geradlinig weiter entwickelt hat als eine Religion des reinen Monotheismus, ſondern daß der Meſſiasgedanke ſchon im Leben Jeſu, dann vollends nach ſeinem Tode mit der Perſon Jeſu eine unlösliche Verbindung eingegangen iſt.

Aber man darf dieſen Umſtand auch nicht übertreiben, indem man die ganze Religion des Urchriſtentums und des Paulus nur als Chriſtus-Kultus auffaßt und dabei überſieht, daß ſie doch auch und vor allem eine neue Form von Gotteserkenntnis und ein neues Verhältnis zu Gott war. Andrerſeits darf man auch das Problem nicht abſchwächen, indem man etwa ſagt, das Chriſtentum ſei nur Gotteskindſchaft und Gotteserkenntnis, wie Jeſus ſie gelebt und verkündigt hat. Man kann für die Gegenwart dies als das Weſentliche und Bleibende am Chriſtentum herausnehmen und das andre praktiſch abſtreifen; aber hiſtoriſch

ist nun einmal die neue Religion nicht nur als ein Gottesglaube, sondern auch als Christus-Verehrung aufgetreten. Paulus hat auch aus der Verkündigung und dem Leben Jesu seine neue Gotteserkenntnis gewonnen, aber das Entscheidende für ihn war die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi: aus dieser Tatsache hat er abgelesen, was er fortan über Gottes Wesen und Willen zu sagen hatte.

7. Die Christus-Spekulation. Was wir mit dem Worte Spekulation ausdrücken wollen, würde Paulus „Gnosis" nennen. Wir meinen damit diejenigen Aussagen über das Wesen Christi im Verhältnis zu Gott, zur Welt und zur Menschheit, die nicht eigentlich die religiöse Stellung des Einzelnen zu Christus berühren, sondern in das Geheimnis der Person selber, ihrer Herkunft und Weltstellung eindringen wollen. Aber wir dürfen nicht verkennen, daß diese Spekulationen nicht einem reinen Erkenntnistriebe entspringen und auch ihrer Begründung nach nicht etwa mit wissenschaftlichen Erkenntnissen zu verwechseln sind. Wir werden sehen, daß die betreffenden Aussagen über Christus nichts weiter sind als eine Anwendung bereits vorhandener Vorstellungen vom Messias und religiös-philosophischer oder „metaphysischer" Begriffe auf Christus. Nachdem einmal feststand, daß Jesus der Messias sei, ergab sich die Übertragung dieser Prädikate, Titel und Würden auf ihn von selbst; er trat ganz selbstverständlich an die Stelle, welche die vorchristliche Spekulation für einen Mittler zwischen Gott und Welt vorbereitet hatte. Es gehört dies zur Vollständigkeit und Konsequenz der Christus-Vorstellung; es entspricht aber auch einem sozusagen apologetischen Triebe des Apostels: indem gezeigt wird, daß gewisse religionsphilosophische Postulate in Christus erfüllt sind, ist der Beweis geführt, daß er die höchste und letzte, abschließende Offenbarung Gottes, die Vollendung aller Religion bedeutet. An erster Stelle ist hier zu nennen der Name oder Titel:

a) Sohn Gottes. Wir haben schon früher (S. 340ff.) gesehen, daß der Christus-Glaube des Paulus eine gemein-urchristliche Grundlage hat. In gewissen Aussagen tritt die adoptianische Christologie (S. 85f.) noch deutlich hervor: durch die Erhöhung (Phil. 2, 9ff.) ist Christus nicht nur über seinen irdischen Stand, sondern sogar über den vorirdischen hinaus „übererhöht", indem ihm die gottgleiche Stellung, der Kyrios-Name verliehen worden ist; er ist erst durch die Erhöhung Kyrios geworden. Dies drückt Röm. 1, 4 so aus: „er ist zum Sohne Gottes in Macht eingesetzt worden infolge seiner Auferstehung von den Toten"; hierin liegt noch der ältere Gedanke, daß er damals erst Sohn Gottes geworden, d. h. in die Weltherrschafts-Stellung eingesetzt ist (Ps. 2, 7; Apg. 13, 33). Aber freilich, Paulus bestimmt diesen Gedanken näher, indem er hinzufügt: in Macht, und damit deutet er an, daß Christus nunmehr erst die Stellung erhalten hat, die ihm als dem Sohne Gottes gebührt; er war es also schon vorher, und dies ist ja auch deutlich gesagt, indem 1, 3 das Subjekt dieser ganzen Aussage schon „der Sohn Gottes" ist. Das also ist die Fortsetzung der Linie, die wir früher beobachtet haben (S. 88): wie schon in der evangelischen Überlieferung der Name Sohn Gottes ins Leben Jesu zurückgetragen wird (Mk. 1, 11; 5, 7; 9, 7; 15, 39; 14, 61; Mtth. 4, 3; 11, 27; 14, 33; 16, 16 u. ö.), so geschieht dies auch hier, nur daß noch deutlicher gesagt wird, daß er „Sohn Gottes" schon war, ehe er aus dem Samen Davids geboren wurde. Die

Präexistenz ist damit ganz selbstverständlich gegeben; sie wird von Paulus einfach vorausgesetzt (z. B. 1. Kor. 10, 4); er ist eben in der Überzeugung aufgewachsen, daß der Messias längst droben im Himmel ist, wo ihn ja auch Henoch bei seinen Himmelswanderungen „unter den Fittichen des Herrn der Geister" geschaut hat (Hen. 46).

Was aber bedeutet dieser Name „Sohn Gottes"? Daß er sich nicht auf eine besondere Art seiner menschlichen Geburt bezieht, ist klar. Denn erstens will Paulus Gal. 4, 4 „geboren vom Weibe" gerade eine gewöhnliche Geburt nach Menschenart aussagen (wie Jesus vom Täufer Mtth. 11, 11), zweitens ist Röm. 1, 3 seine Geburt aus Davids Samen natürlich so gemeint, daß er menschlich (*κατὰ σάρκα*) geradewegs von David abstammt, und drittens war er ja schon Sohn Gottes, ehe er Mensch wurde. Fragt man nun, was es bedeutet, wenn Paulus ihn Gottes „eigenen" Sohn (Röm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4; 2. Kor. 1, 19) oder auch „den Sohn seiner Liebe" (Kol. 1, 13) nennt[1], so darf man die Bedeutung der Worte nicht abschwächen, indem man sagt, „Sohn" sei hier nur ein Bild für die Liebe Gottes zu Christus. Gewiß wird diese besondere Liebe zu ihm stark genug betont, aber sie gehört ihm, eben weil er der Sohn ist, nicht umgekehrt. Es bezeichnet in diesem Zusammenhang natürlich auch nicht den von Gott eingesetzten Herrscher, sondern eben das, was es sonst immer bezeichnet, die göttliche Verwandtschaft oder Abstammung. Entwicklungsgeschichtlich betrachtet, ist ein Sohn Gottes immer ein von Gott Erzeugter. Dies ist die ganz selbstverständliche Bedeutung des Wortes auf dem Boden heidnischer Religion, in der es zahlreiche Göttersöhne gibt. Wenn der babylonische Gott Marduk von Ea angeredet wird: „mein Sohn", so zweifelt niemand, daß er der von ihm Erzeugte ist. Und wenn in die alttestamentliche Religion die Vorstellung von den „Söhnen Gottes" nur noch einmal, aus grauer Vorzeit, hineinragt (1. Mose 6, 2), so ist dies Zurücktreten einer im eigentlichen Sinne mythologischen, polytheistischen Vorstellung in einer streng monotheistischen Religion nicht weiter auffallend. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß Name und Begriff eines Sohnes Gottes entwicklungsgeschichtlich als ein Rest aus mythologischer Vorstellung anzusehen sind. Wenn Paulus ihn trotzdem ohne Scheu verwendet, so ist das nur deshalb möglich, weil bei ihm die Vorstellung ihres mythologischen Charakters schon gänzlich entkleidet ist. Dies erkennt man daran, daß er über die Art der Entstehung dieses Gottessohnes sich entweder garkeine oder doch sehr unmythologische Gedanken macht. Er grübelt nicht über seine Herkunft; von „Zeugung" redet er überhaupt nicht[2]; dieser Sohn Gottes ist eben da, von Anfang an bei Gott vorhanden. Wir werden später sehen, daß er eher an eine Erschaffung Christi als an eine Zeugung gedacht hat (1. Kor. 15, 45). Im ganzen aber ist seine Vorstellung abstrakter, begrifflicher. Er nennt ihn das „Abbild Gottes" (*εἰκών* 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15). Ohne späteren Erörte-

1. Diese Ausdrücke *ἴδιος, τῆς ἀγάπης*, wozu man auch *ἀγαπητός* (Mk. 1, 11; 9, 7) oder *μονογενής* (Joh. 1, 18) und *ἐκλεκτός* (Lk. 23, 35) stellen kann, gehen sämtlich zurück auf das hebr. יָחִיד „einzig" oder auch בָּחִיר Jer. 31, 20, aram. חֲבִיב geliebt, teuer; vgl. auch Dalman, Worte Jesu I, 230f.

2. In dem Ausdruck „Erstgeborner aller Kreatur" (Kol. 1, 15) liegt der Akzent natürlich nicht auf *-τοκος*, sondern auf *πρωτο-*.

rungen vorzugreifen, müssen wir hier schon sagen: es liegt darin auch die Vorstellung, daß Christus der Widerschein oder die Ausstrahlung, der Abglanz des Wesens Gottes ist. Wie die Weisheit Salomonis (7, 25 f.) die göttliche Weisheit nennt: „einen Hauch der Macht Gottes, einen klaren Ausfluß aus der Herrlichkeit des Allherrschers, einen Abglanz ewigen Lichtes“ [1], so nennt der Hebräer-Brief Christus „den Abglanz seiner Herrlichkeit und einen Abdruck seines Wesens“. Man darf vielleicht die paulinische Vorstellung vom Sohne Gottes ähnlich erläutern. Wenn er 1. Kor. 11, 3. 7 die Stufenleiter der Wesen: Gott, Christus, Mann, Weib schildert, und von dem Manne sagt, daß er „Abbild und Abglanz Gottes“ sei (*εἰκὼν καὶ δόξα*), so darf man dies doch wohl von Christus mit demselben Rechte sagen. Die „göttliche Gestalt“, die er vor seiner Menschwerdung besaß (Phil. 2, 6), war doch eben nichts andres, als die göttliche Doxa; sollte man nicht im Sinne des Paulus den Satz bilden dürfen: Christus war von jeher nichts andres als die Kabōd, die Doxa Gottes selber, dieser Abglanz und diese Ausstrahlung seines Wesens, die sich als selbständige Hypostase von Gott abzulösen scheint und doch wieder mit Gott aufs innigste zusammenhängt. Wie er der Fels war, der dem Heere Israel in der Wüste nachfolgte (1. Kor. 10, 4), so wird er auch in der Wolken- und Feuersäule gegenwärtig gewesen sein. Er war von jeher nichts andres als die Macht Gottes (*δύναμις*), die sich durch die ganze Welt ergießt; darum kann er ja auch mit dem Geiste Gottes gleichgesetzt werden (2. Kor. 3, 17); er war ja auch, wie wir noch sehen werden, der Logos Gottes. Dies alles ist in dem Namen „Sohn Gottes“ enthalten, oder, besser gesagt: diesen nun einmal überkommenen Namen für den Messias wird sich Paulus in dieser „dynamischen“ oder begrifflichen Weise zurechtgelegt haben, indem er ihn mit den ebenfalls überkommenen Hypostasen-Vorstellungen Doxa, Dynamis [2], Pneuma, Logos kombinierte. Freilich wird damit der personalistische Begriff des „Sohnes“ im Grunde aufgehoben; aber das ist für Paulus kein Hindernis, diese verschiedenartigen Vorstellungen zusammenzudenken. Denn dies Hinundherschwanken zwischen Begriff und Persönlichkeit, zwischen gestaltloser Kraft und geschlossenem Zentralwillen (S. 331) liegt seinem Denken, wie dem der ganzen Zeit, zu tief im Blut. Dies zeigt sich besonders darin, daß

b) Christus auch als weltschöpferische Kraft, ja als Weltseele im Sinne der Stoa aufgefaßt wird. Dieser Gedanke liegt schon 1. Kor. 8, 6 klar zu Tage. In diesem antipolytheistischen Bekenntnis werden „Gott der Vater“ und „unser Herr Jesus Christus“ den vielen sogenannten „Göttern und Herren“ gegenübergestellt (S. 363), und mit bewußter Abwägung des Ausdrucks wird die Stellung Beider zum Kosmos genau präzisiert. Von Gott heißt es — mit leiser Abwandlung der „stoischen Allmachtsformel“ [3]: aus ihm ist alles und wir

1. *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου.*

2. Philo de monarch. § 45 heißt es: *δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περὶ σὲ δορυφορούσας δυνάμεις.*

3. Hierüber hat sehr belehrend gehandelt E. Norden, Agnostos Theos S. 240 ff. (347 f.): Eine stoische Doxologie bei Paulus. Geschichte einer Allmachtsformel. Er geht aus von Mark Aurel IV, 23, der die „Natur“ also anredet: *ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα*, und bringt ein reiches Material für diese Formel aus der Stoa; z. B. Plut.,

(sind) zu ihm" geschaffen[1]. Von Christus dagegen heißt es: „durch ihn ist alles und wir durch ihn" geschaffen oder geworden. Nach dem philosophischen Sprachgebrauch, dem Paulus hier folgt, ist Christus die Mittelursache oder das Werkzeug bei der Schöpfung gewesen — ein Gedanke, der nicht nur Kol. 1, 16, sondern auch Hebr. 1, 2 und Joh. 1, 3 als feststehender christlicher Glaubenssatz formelhaft wiederholt wird. Auch für Paulus ist er so selbstverständlich, daß er ihn in einem Relativ-Satze als etwas seinen Lesern ganz bekanntes ausspricht. Hier steht nun Christus genau an der Stelle, an der in der jüdischen Weisheitslehre die „Weisheit" Gottes[2], bei Philo der Logos[3] steht. Man kann

---

Plat. quaest. 2, 2 p. 1001 C *ἡ ψυχὴ . . οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος* (vgl. S. 396 Anm.), *οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν*; Aristides 1, 5f.: *δι' αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκε*; de mundo 6 *ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριος πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν.* Das Charakteristische all dieser Formeln ist das Spiel mit den Präpositionen; der Gedanke findet sich schon bei Plato, Timaeus (p. 28 AB); Stobaeus I, XIII, 1. Seneca ep. 65, 8 fußt darauf, wenn er sagt: quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit; id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod, novissime id quod ex his est. tamquam in statua . . . id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est, quae aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is, qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est ipsa statua est. Haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: facientem: hic deus est . ex quo fit: haec materia est. formam: haec est habitus et ordo mundi, quem videmus. exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit. propositum, propter quod fecit. Dieselben Kategorien nennt Philo (die gemeinsame Quelle wird Posidonius sein) de cherubim § 125: zur Entstehung eines Dinges muß vieles zusammenkommen: der Urheber, der Stoff, das Werkzeug, der Zweck (*τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ*)"; auf die Welt angewandt § 127: Urheber der Welt ist Gott, von dem sie ist, Stoff die vier Elemente, aus denen sie zusammengemischt ist, Werkzeug der Logos Gottes, durch den sie hergestellt ist, Grund und Zweck der Schöpfung aber die Güte des Schöpfers. Vgl. im übrigen meinen Kommentar zu 1. Kor. 8, 6.

1. Paulus wendet sich mit dem „aus ihm alles" gegen die griechische auch bei Philo (s. vor. Anm.) vertretene Annahme, daß Gott die Welt aus der Materie geschaffen habe. In der ursprünglich-monotheistischen Form findet sich die Allmachtsformel Röm. 11, 36, und es ist fein von E. Norden beobachtet, daß sie 1. Kor. 8, 6 auf Gott und Christus verteilt, Kol. 1, 16f. auf Christus allein übertragen worden ist.

2. Spr. Sal. 8, 30 heißt es, daß die Weisheit bei der Schöpfung Gott als Werkmeisterin zur Seite war; Sap. Sal. 9, 2: durch deine Weisheit hast du den Menschen geschaffen. Sie wird von der rabbinischen Exegese sogar in 1. Mose 1, 1 hineingeheimnißt: „Am Anfang" (בְּרֵאשִׁית) d. h. nach dem jerus. Targum „durch die Weisheit", da ja nach Spr. Sal. 8, 22 die „Weisheit" der „Anfang der Wege Gottes ist". Nach Philo de profugis § 109 ist durch die Weisheit alles zur Existenz gekommen (ebenso quod det. pot. § 54). Da nun andrerseits in der Sap. Sal. die Weisheit mit dem Geist Gottes, der die ganze Welt durchwaltet, zusammengebracht wird: sie geht und dringt durch alles hindurch —, und da Paulus die Sap. Sal. sicher gekannt hat, so könnte Paulus auch an die Weisheit und den Geist zugleich gedacht haben. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 8, 6.

3. Philo de cherubim § 127 (S. 368 Anm. 3); leg. allegor. III, § 96: der Schatten Gottes ist sein Logos, dessen er sich wie eines Werkzeugs bei der Schöpfung bedient hat; de conf. ling. § 34: *εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι . . . διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς, ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς.* Die erste dieser *δυνάμεις* ist nach de profugis § 95 *ἡ ποιητική, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε*, der *λόγος θεῖος* ist nach § 97 *σοφίας πηγή*; durch die *ποιητικὴ δύναμις ἐτέθη καὶ διεκοσμήθη τὰ σύμπαντα.*

zweifeln, ob Paulus mehr an jene oder an diese oder an den lebenschaffenden Geist (1. Kor. 15, 45; 2. Kor. 3, 17) gedacht hat, der am Anfang über den Wassern schwebte. Es kommt nicht viel darauf an, diese Frage zu entscheiden; vielleicht ist er sich selbst nicht voll bewußt gewesen, mit welcher dieser Hypostasen er Christus hier identifiziert. Das Wesentliche ist, daß er überhaupt diese Synthese vollzieht, und dies ist ein religionsgeschichtlich sehr wichtiger Vorgang. Sowohl dem hellenistischen oder überhaupt dem spekulativen Judentum, wie der hellenistischen Philosophie gegenüber liegt hierin ein starkes apologetisches Moment. An dem Vorhandensein und der Notwendigkeit eines solchen Mittelwesens zweifelt in dieser geistigen Umgebung Niemand. Denn nur so ist es möglich, die Erhabenheit Gottes über die Welt und doch die relative Göttlichkeit der Welt gegenüber pessimistisch-dualistischen Verächtern der Materie aufrecht zu erhalten. Und es ist weiter für die Vielseitigkeit des Paulus bezeichnend, daß er diese optimistische Weltbetrachtung, wonach ein Göttliches bei ihrer Entstehung mitgewirkt hat, vereinigen kann mit seiner sonst sehr pessimistischen Betrachtung des durch den Sündenfall verderbten und dem Untergang geweihten Kosmos.

Aber nicht nur bei der Entstehung der Welt hat Christus als Weisheit oder Kraft Gottes, als Geist oder Logos Gottes mitgewirkt, sondern auch in der gegenwärtigen Welt ist er als die belebende, beseelende, zusammenhaltende Kraft wirksam. Dies lehrt Paulus in dem christologischen Exkurs des Kolosser-Briefs 1, 15–17:

. . er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene der gesamten Schöpfung;
(1) denn in ihm wurden alle Dinge geschaffen
im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare,
Throne und Herrschaften,
Fürsten und Gewalten;
(2) Alle Dinge sind durch ihn und zu ihm geschaffen,
und er geht allen Dingen voran,
und das All hat in ihm seinen Bestand . . .

In der 2. Satzgruppe geht die Betrachtung aus von dem gegenwärtig bestehenden Kosmos (Perfektum: *ἔκτισται*), und es heißt, daß dies All dereinst durch seine Vermittlung geschaffen worden ist, und daß es noch gegenwärtig in ihm seinen Bestand hat. Der letztere Ausdruck besagt (mit einem echt stoischen Ausdruck)[1], daß er die zusammenhaltende Kraft, die belebende Seele der

1. Vgl. S. 368 f. Anm. 3 die Stellen aus Aristides und der Schrift „von der Welt". Ferner Sir. 43, 26: *ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται πάντα*; Pap. Par. f. 20 3. 1748 ff. *ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἀργηγέτην πάσης γενέσεως . . . πρωτόγονε παντός . . . βαστάζων τὰ πάντα ἔμψυχα . . ἐξ οὗ τὰ πάντα συνέστηκεν*; Pap. Leid. II, 32 f.: *διὰ σὲ συνέστηκεν ὁ πόλος καὶ ἡ γῆ*; Galen. XIV, 698 von Athenaeus: *καὶ πέμπτον παρεισάγει κατὰ τ. Στωϊκοὺς τὸ διῆκον διὰ πάντων πνεῦμα, ὑφ' οὗ τὰ πάντα συνάγεσθαι καὶ διοικεῖσθαι*; vgl. auch Zeller, Philos. d. Griechen III, 1, S. 138 ff. „Die Gottheit wird von den Stoikern als die Seele, der Geist oder die Vernunft der Welt, als das einheitliche Ganze, das alle Keimformen in sich enthalte, als der Zusammenhang der Dinge, das allgemeine Gesetz, die Natur, das Verhängnis, die Vorsehung, als das vollkommene, selige, allgütige, allwissende Wesen beschrieben". Diog. Laert. 138 *τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν*

Welt ist. Das ist derselbe Gedanke, der Joh. 1, 3f. (in einer von Schnt. z. St. abweichenden Fassung), anders ausgedrückt, so lautet:

Alles ist durch ihn entstanden,
Und ohne ihn ist nichts entstanden;
Was da ist, ist Leben in ihm,
Und das Leben war das Licht der Menschen[1].

Wenn hier die letzte Zeile sagt, daß die Menschen an der durch die Welt ergossenen Gottesoffenbarung, an dem Logos im Kosmos, Gott hätten erkennen können und sollen, so fehlt auch dieser Gedanke bei Paulus nicht; 1. Kor. 1, 20 tritt er in der Form auf, daß die Menschheit „an der Weisheit Gottes" in der Welt Gott hätte erkennen sollen; hier, Kol. 1, 15, ist er anders ausgedrückt: Christus heißt hier das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne der gesamten Schöpfung[2]. Der Gedanke des „Abbilds" (*εἰκών*) ist hier nach einer etwas anderen Seite gewandt, als gewöhnlich. Der Nachdruck liegt nicht so sehr darauf, daß Christus Gott vollkommen ähnlich ist, sondern daß er als Gottes getreues Bild, als Ersatz des unsichtbaren Originals gelten muß (Joh. 1, 18). Wie nach Röm. 1, 19 zwar nicht der ewig unerkannte Urgrund Gottes, wohl aber die für Menschen erkennbare Seite seines Wesens an den Werken der Schöpfung erschaut werden kann, so heißt hier Christus das Abbild des unsichtbaren Gottes, weil man an ihm das Wesen Gottes erkennen kann; er ist die Offenbarung Gottes, weil und insofern er als der Erstgeborene Gottes dem Wesen Gottes am nächsten steht. Hierbei ist nun allerdings vorausgesetzt, daß er bis zu einem gewissen Grade mit dem Kosmos identisch ist. Dies kommt zum Ausdruck in dem eigentümlich gewählten Satze: „in ihm wurden alle Dinge geschaffen". Dies in (*ἐν*) ist keineswegs gleichbedeutend mit „durch" (*διά*); es steht hier in komprehensivem oder repräsentativem Sinne, und ist aufzulösen durch den Satz: damit daß er geschaffen wurde, wurden alle Dinge geschaffen; die beste Übersetzung wäre „mit ihm wurden alle Dinge geschaffen". Hier wird vollends deutlich, daß der Logosbegriff zu Grunde liegt, wie er bei Philo gebraucht wird. Der Logos als Inbegriff aller weltschöpfe-

---

. . . *εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς*; Cicero Academ. II, 37: hunc mundum esse sapientem, habere mentem, quae se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur, moveat, regat.

1. Vgl. auch Hebr. 1, 3: der das All trägt durch das Wort seiner Kraft.

2. Diese beiden Bilder treten ebenso auf in der babylonischen Religion (Jastrow I, 296. 305), wenn der Gott Girru der Erstgeborene des Himmels und das Abbild seines Vaters, oder wenn Nusku das Ebenbild seines Vaters, der Erstgeborene Bels heißt. Dies Nebeneinander dient dazu, die Ähnlichkeit des Gottes mit seinem Vater so stark wie möglich auszudrücken: weil er Erstgeborener ist, ist er auch das genaue Ebenbild, ein an sich freilich naiver Gedanke. Im Timaeus des Plato heißt es (92 B), diese Welt sei *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός*. Bei Philo leg. alleg. III, § 96 heißt der Logos die *εἰκών* oder der Schatten Gottes. *Σκιὰ δὲ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὠσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον· ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νῦν κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν εἰπών· „καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ"* (Gen. 1, 27), *ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος*; Poimandres 31 (Reitz. S. 338): *ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ.*

rischen Wesen, „die Idee der Ideen", enthält „der Idee nach" bereits die ganze Welt in sich, freilich nur die „gedachte Welt" (den Kosmos noëtos). Bei Paulus ist der Gedanke wohl mehr real gedacht: der vorweltliche Sohn Gottes, der zugleich „lebenschaffender Geist" (1. Kor. 15, 45), die konzentrierte Kraft Gottes, der Inbegriff seiner Weisheit war, enthielt die Kräfte und Substanzen alles Seins bereits in sich, wie der Keim die ganze Pflanze[1]. Wie Paulus sich das im einzelnen gedacht hat, ist nicht zu erkennen. Aber diese uns seltsam berührende Gleichsetzung des Sohnes Gottes mit dem Logos und des Logos mit dem Kosmos hat eine schlagende Parallele an gewissen Spekulationen bei Philo, der an mehreren Stellen den Logos-Kosmos als den Sohn Gottes bezeichnet[2].

Daß die Christologie des Paulus in das Netz der Logos-Vorstellung hineingezeichnet ist, erhellt schließlich auch noch daraus, daß er hier den Satz wagt: alle Dinge seien „auf ihn hin" erschaffen worden. Damit scheint er so sehr dem schlichten Monotheismus zu widersprechen, daß man diesen Satz, damit die ganze Stelle, ja den Kolosser-Brief ihm hat abstreiten wollen. Und in der Tat liegt hier anscheinend ein schwerer Widerspruch vor zu der Allmachtsformel Röm. 11, 36, wo es nicht nur heißt: „aus Gott und durch Gott", sondern auch „zu Gott sind alle Dinge". Es ist bezeichnend für die Lebhaftigkeit des Paulus, daß er an dieser Stelle auch 1. Kor. 8, 6 vergessen zu haben scheint, wodurch doch die Beziehung des „durch ihn" auf Christus gesichert ist. Aber diese dogmatischen Sätze sind bei ihm von einer unstarren Weichheit, die kaum noch erträglich zu sein scheint. Noch stärker würde die Kolosser-Stelle mit 1. Kor. 15, 28 in Konflikt geraten, wonach das Ende der Geschichte darin besteht, daß Gott „Alles in allen Dingen" sein wird. Aber gerade hieran wird auch der Unterschied in der Denkweise klar. 1. Kor. 15, 28 ist eschatologisch gedacht, und in diesem Sinne würde Paulus niemals von Christus, sondern nur von Gott sagen: „zu ihm sind alle Dinge geschaffen". Kol. 1, 17 dagegen ist das „zu ihm" daneben deswegen erträglich, weil es nicht eschatologisch, sondern logisch gedacht ist, d. h. es liegt der Logosbegriff zu Grunde, und es soll gesagt sein: die ganze Schöpfung ist darauf angelegt, die im Logos konzentrierten Schöpfungsgedanken Gottes zu verwirklichen, in der Schöpfung entfaltet sich der Logos, so daß sie also „auf ihn hin" geschaffen ist.

Ob nun Paulus mehr an den stoischen Logos oder an die mehr jüdischen Hypostasen der Weisheit oder des Wortes oder des Geistes gedacht hat, sicher

---

1. Hippol. Philos. VII, 26 von Basilides: „der Same der Welt enthielt alles in sich, wie das Senfkorn im kleinsten Raum alles zusammengefaßt enthält". Philo de plant. § 2: *φυτὸν δὲ αὖ περιέχον ἐν ἑαυτῷ τὰ ἐν μέρει φυτὰ ἅμα παμμυρία καθάπερ κληματίδας ἐκ μιᾶς ἀναβλαστάνοντα ῥίζης ὅδε ὁ κόσμος.*

2. de ebriet. § 30: *τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν, μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν. ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον;* de monarch. § 41 *ὅδε ὁ κόσμος . . . ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τ. πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου;* de sacerdot. § 96: *τὸν ἑρώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ καὶ τὸν υἱόν, τὸ πᾶν . . .*; Plut. Is. Osir. 54: Horus, den die Isis gebiert, als Abbild des *νοητὸς κόσμος αἰσθητὸν ὄντα*; Horus der ältere Sohn, *οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἴδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος.* Hierzu vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 39 ff.

ist es auch ein Grundgedanke seiner Spekulation, daß Christus mit dem „Geiste Gottes" in irgend einer Weise identisch ist. Die Stelle, in der diese Gleichung ausdrücklich ausgesprochen ist, 2. Kor. 3, 17, mag mehr ein exegetisches Gelegenheits-Argument sein (vgl. Lietzmann z. St.)[1] — der Gedanke liegt sehr häufig bei Paulus zu Grunde, vor allem da, wo er die mystischen Formeln „in Christo" und „im Geiste", „Christus in uns" und „der Geist in uns" beliebig mit einander vertauscht (Röm. 8, 9f.). Dies wäre nicht möglich, wenn nicht Christus auch als fluktuierende Kraft, als in die Menschen eindringendes göttliches Fluidum gedacht werden könnte. Daß dies wirklich der Fall ist und warum diese Vorstellungsweise dem Paulus nach den Denkgewohnheiten seiner geistigen Umgebung möglich war, haben wir früher gesehen (S. 333). Aber immer wieder wird diese Betrachtungsweise in Schach gehalten durch eine andre: Christus ist doch eben nicht blos eine Dynamis, nicht blos das göttliche Pneuma, dessen Kraftwellen durch das Universum fluten, sondern er ist doch auch und vor allem die festgeschlossene Persönlichkeit, in allen drei Phasen seiner Existenz, als Erhöhter, als Irdischer, als Präexistenter. Und in diesem Tatsachen-Komplex liegen für die spekulative Gnosis des Paulus eine Reihe von Fragen verborgen, auf die er einige wichtige Antworten gibt.

c) Der himmlische „Mensch". Es fragt sich zunächst: wenn Christus der Sohn Gottes ist, nach seiner Erhöhung allen Geister-Mächten, allen Engeln, Herrschaften und Gewalten überlegen (Phil. 2, 11f.; Kol. 1, 16; 2, 10; Eph. 1, 10. 21), aber doch auch vor seinem Erscheinen auf Erden Gott näher stehend als alle andern Wesen und über sie erhaben, weil an ihrer Schöpfung mitbeteiligt: in welche Kategorie von Wesen gehört er: ist er Gott, ist er ein Engel, ist er Mensch?

Wir haben früher gesehen (S. 363), daß Paulus den Namen „Gott" mit Absicht oder instinktiv ihm vorenthält, obwohl seine religiöse Stellung zu ihm die eines Menschen zu seinem Gotte ist, obwohl in heidenchristlichen Kreisen immer die Neigung bestehen mußte, ihn als einen „zweiten Gott" anzusehen, obwohl er sogar den alttestamentlichen Eigennamen Gottes „Kyrios" von Gott abgetreten erhalten hat (Phil. 2, 10f.). Aber es wäre dem Paulus unmöglich gewesen, den Namen „Gott" (ὁ θεός), der eben das Vorrecht des Einen, des Vaters, ist, auf Christus zu übertragen.

Aber auch unter die Engel rechnet er ihn nicht; im Kolosser-Brief hat er sogar das eifrige Bestreben, ihn über die Engelwelt zu erheben; nicht einmal eine Einreihung als primus inter pares wäre die ihm gebührende Stellung, und der Ausdruck „Haupt" (2, 10) bedeutet mehr als der Erste unter Vielen.

Um so auffallender scheint es zu sein, daß Paulus ihn mit der einzig übrigbleibenden Kategorie einen „Menschen" nennt, und zwar nicht nur den irdischen Jesus, sondern auch den Präexistenten. Es ist dies zwar leidenschaftlich bestritten worden. Man verweist auf Phil. 2, 6ff.: hier ist ja, so scheint es, unzweideutig gesagt, daß er „Menschengestalt" erst angenommen hat, als er auf Erden erschien, und daß er vorher „in Gottes Gestalt" war. Wie kann man also be-

1. Nach Ber. rabba 2 sagte R. Simeon ben Lakkisch: der Geist des Messias war der Geist, der über den Wassern schwebte.

haupten, er sei vorher schon in irgend einem Sinne „Mensch" gewesen? Um zunächst diesen Einwand abzuwehren — Phil. 2, 6ff. ist „Mensch" natürlich in dem gewöhnlichen Sinne gemeint: ein Mensch von Fleisch und Blut, ein Mensch, wie eben wir Menschen sind. Aber die Denkweise des Paulus, sein „Realismus der allgemeinen Begriffe" gestattet ihm daneben einen weitern Sprachgebrauch. Gerade wie das Wort „Leib" (σῶμα) nicht nur den irdischen Körper bezeichnet, sondern ein allgemeinerer Begriff ist, unter den auch himmlische, pneumatische „Leiber" fallen, wie die des Erhöhten, der Auferstandenen, der Engel, der Sterne, so enthält auch der Begriff „Mensch" mehrere Möglichkeiten; es gibt die Möglichkeit himmlischen und irdischen Menschentums. Und Christus war als Präexistenter ein himmlischer oder der himmlische Mensch. Paulus setzt ihn gleich mit dem himmlischen „Menschensohn" des Daniel- und des Henoch-Buches. Auch dieser Satz ist freilich lebhaft bestritten: Paulus kenne den Begriff des Menschensohns, mit dem die evangelische Überlieferung arbeitet, überhaupt nicht. Aber diese Behauptung läßt sich nicht beweisen; ja, sie ist falsch. Sie läßt sich nicht beweisen; denn es ist schlechthin selbstverständlich, daß Paulus die für griechische Empfindung barbarische Wortgruppe „der Sohn des Menschen" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), die eine sklavische Wiedergabe eines semitischen Ausdrucks (בֶּן אָדָם oder בַּר נָשָׁא) ist, nicht einfach nachsprechen konnte; er mußte sie gräzisieren in „der Mensch" (ὁ ἄνθρωπος). In dieser Form aber findet er sich emphatisch gebraucht (Röm. 5, 15; 1. Kor. 15, 21). Daß Paulus aber die christliche Übertragung des Menschensohn-Begriffes auf Christus kennt, dafür ist 1. Kor. 15, 27f. ein voller Beweis. Denn er könnte nicht die Worte aus Ps. 8, 7 „alles hat er unter seine Füße getan" auf Christus (statt auf den Menschen) beziehen, wenn er nicht auch schon 8, 5 „was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du dich seiner annimmst" auf ihn gedeutet hätte, wie es Hebr. 2, 6ff. deutlich geschieht. Er hat also den Titel „Menschensohn" für Christus gekannt, und damit auch die Lehre, daß der von Daniel und Henoch und gewiß auch sonst von der Apokalyptik geweissagte himmlische „Menschensohn" kein anderer sei als Christus. Ob er nun das Henoch-Buch gekannt hat, oder nicht — jedenfalls dient es zur Erläuterung der paulinischen Christologie, wenn wir dort lesen, wie der Seher Henoch in grauer Vorzeit im Himmel den Menschensohn gesehen hat und also beschreibt (46, 1ff.): „Ich sah dort den, der ein betagtes Haupt hatte, und sein Haar weiß wie Wolle; bei ihm war ein andrer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war, und sein Antlitz war voll Anmut gleichwie eines von den heiligen Engeln. Ich fragte den Engel . . . über jenen Menschensohn, wer er sei, woher er stamme, weshalb er mit dem betagten Haupte gehe? Er antwortete mir und sagte zu mir: Dies ist der „Menschensohn", der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart; denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Loos hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen". Es ist sehr bezeichnend, wie der Apokalyptiker ihn zwar als menschenähnlich beschreibt aber doch auch als den Engeln ähnlich, als ob er nicht wisse, in welche Reihe der Wesen er eigentlich gehört[1]. Dieser Menschensohn wird dann auf den Thron der Herrlichkeit gesetzt

1. Diese rätselhafte Menschengestalt bei Daniel und Henoch hat Bousset (Rel. d.

(Kap. 61, 8; 62, 2. 5; 69, 27) und übernimmt die Funktionen des Messias. Eine ähnliche Anschauung vom präexistenten Zustande Christi hat auch Paulus. Das ist zu erkennen aus dem geheimnisvollen Abschnitt 1. Kor. 15, 45–47. Hier unterscheidet Paulus den ersten Menschen, Adam, und den zweiten Menschen, Christus, den er auch (V. 45) den „letzten Adam" nennt. Darin liegt zunächst nichts andres, als eine etwas pointierte Form des Gegensatzes Adam-Christus, den wir ja auch Röm. 5, 12–20; 1. Kor. 15, 22 finden. Und wenn wir lesen: „der zweite Mensch (kommt oder stammt) vom Himmel", so könnte das entweder auf die Parusie bezogen werden oder nur ganz im allgemeinen die Herkunft Christi aus dem Himmel besagen. Es brauchte an sich noch nicht zu enthalten, daß Christus in der Präexistenz der „himmlische Mensch" war. Dies aber liegt zweifellos in dem Schriftbeweis V. 45. Paulus will aus 1. Mose 2, 7 beweisen, daß es zwei Arten Leiber gibt, irdische und himmlische, fleischliche (psychische) und pneumatische. Wie aber kann die Stelle dies beweisen? Im Texte steht nur: „und es wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele". Paulus geht schon dadurch über den Text hinaus, daß er sagt: der erste Mensch, Adam, oder wie eine glückliche neuere Verbesserung will: „es wurde der Mensch, der erste Adam, zu einer lebendigen Seele". Schon hier beobachten wir ganz die Weise des Targum; bei der Übertragung des hebräischen Grundtextes in die Volkssprache (aramäisch oder griechisch) wurden eine Menge erklärender Worte dem Texte einfach hinzugefügt, als ob sie zum heiligen Wortlaut mit gehörten. Diese Erweiterungen geschahen völlig bona fide, man meinte, damit die Meinung des Bibelwortes wiederzugeben (S. 334). Paulus geht aber noch weiter, indem er den zweiten Satz hinzufügt: „der letzte Adam (wurde) zum lebenschaffenden Geiste". Auch hierfür fehlt es an jeder Text-Grundlage; und doch gehören sie für Paulus zum Schriftwort[1]; denn nur durch diesen zweiten Teil beweist das Schriftwort, was es beweisen soll, daß es auch „pneumatische" Wesen (Leiber) gibt. Wie aber kommt Paulus dazu, die Erschaffung oder das Werden des „letzten" oder des „zweiten" Adam in der Schrift bezeugt zu finden, da doch nur die des ersten dort wirklich berichtet ist? Wir können das verstehen aus einer ähnlichen Gedankenreihe des Philo von Alexandrien. Er faßt die zwei Berichte von der Erschaffung des Menschen nicht als zwei Parallelberichte über denselben Vorgang auf, sondern als zwei verschiedene Schöpfungsakte. Wie Gott zuerst die Idee der Welt, den „Kosmos noëtos" als Urbild oder Modell der mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt geschaffen hat und danach erst diese, so ist auch zuerst der Mensch „nach dem Bilde Gottes" geworden und dann erst der sinnlich wahrnehmbare geschaffen, jener die Idee des Menschen, dieser der wirkliche Einzelmensch[2]. Während hier die platonische Ideenlehre für Philo

---

Judentums S. 405 ff.), Greßmann und Reitzenstein (Poimandres, S. 81–114) auf einen dahinter liegenden uralten, halb verschollenen Mythus vom Urmenschen geführt, dessen Spuren sie nachgewiesen haben.

1. Das „er wurde" (ἐγένετο) greift über beide Teile des Satzes über.

2. op. mundi § 134: . . ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen dem nun „geformten" (1. Mose 2, 7) Menschen und dem früher (1. Mose 1, 27) „nach dem Bilde Gottes gewordenen". Denn der „geformte" ist sinnlich wahrnehmbar (αἰσθητός), hat schon teil an Qualität, besteht aus Leib und Seele, ist Mann oder Weib, seiner Natur

maßgebend ist, und die Vorstellung des Menschen „nach dem Bilde" kaum über eine unpersönliche Idee hinausgeht, redet Philo an anderer Stelle geradezu von einem himmlischen und einem irdischen Menschen, als ob nicht nur dieser sondern auch jener wirkliche Existenz besäße; es scheint wirklich, daß Philo einen Mythos oder eine Lehre vom himmlischen Urmenschen kennt[1]. Wie die Überlieferung, der er hier folgt, beschaffen gewesen sein und woher er sie kennen gelernt haben möge — er behandelt diese Vorstellung vom himmlischen Menschen als etwas Gegebenes, keineswegs als etwas Neues und Unerhörtes. Ebenso tritt bei Paulus dieser Gedanke als zweifellos und unbestreitbar auf. Es ist daher wohl nicht zu kühn, wenn wir annehmen, daß dieselbe Überlieferung beiden bekannt war. Freilich gibt nun Paulus dem Gedanken die Wendung, die bei Philo fehlt — ins Eschatologische; d. h. nach seiner Lehre wird der himmlische Mensch, der zuerst erschaffene (Kol. 1, 15), erst in der Endzeit hervortreten als letzter, als zweiter Adam. Diese Kombination der Idee des himmlischen Menschen mit der Messias-Idee, die sich nicht aus Philo belegen läßt, hängt damit zusammen, daß Paulus den Messias zugleich als den „Menschensohn" des Daniel-Henoch gedacht hat.

d) Die Menschwerdung. Nach dem oben Gesagten (S. 373f.) dürfen wir uns also nicht wundern, wenn Paulus von dem himmlischen „Menschen" nun doch noch die „Menschwerdung" behauptet. Streng genommen freilich fehlt dieser Ausdruck bei Paulus ebenso, wie der johanneische der „Fleischwerdung" (incarnatio Joh. 1, 14). An der einzigen Stelle, wo jener vorkommen könnte, Phil. 2, 7, steht eben nicht: „er ward Mensch", sondern ein für uns schwer übersetzbarer Ausdruck[2], der etwa bedeutet: „er trat auf in einer Erscheinung,

---

nach sterblich. Der „nach dem Bilde" ist sozusagen eine Idee, eine Gattung oder ein Siegel (ein Emblem oder symbolisches Zeichen), nur mit der Vernunft zu erfassen (*νοητός*), ohne Körper, weder Mann noch Weib, unvergänglicher Natur; vgl. auch de plant. § 44.

1. leg. alleg. I, § 31: *διττὰ ἀνθρώπων γένη*: der eine ist der himmlische Mensch, der andere irdisch (*γήϊνος*). Der himmlische nun, der ja „nach dem Bilde Gottes geworden" ist, hat am vergänglichen und überhaupt am irdischen Wesen keinen Teil, der irdische ist aus zerstreuter Materie, die er (Mose) „Staub" (*χοῦν*) nennt, geknetet. Daher heißt es auch vom himmlischen nicht, daß er „geformt" sei, sondern daß er nach dem Bilde Gottes abgebildet sei, vom irdischen aber, er sei ein „Gebilde" (*πλάσμα*), nicht ein Erzeugnis des Künstlers.

2. SchrNT.[2] z. St.: „ward den Menschen gleich". Der Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* „in Gleichgestalt der Menschen" hat sich mannigfache Deutungen gefallen lassen müssen. Ein *ὁμοίωμα* ist ein Gleichgemachtes, also ein Bild. Wie man nun bei Beurteilung eines Porträts je nach Umständen den Nachdruck darauf legen kann, daß es sehr ähnlich, so zu sagen ein Ersatz der Persönlichkeit selber ist, oder daß es zwar ähnlich, aber eben doch nur ein Bild ist, in der Sache doch ganz und gar vom Urbild verschieden — so könnte auch *ὁμοίωμα* hier und Röm. 8, 3 entweder die völlige Gleichheit bezeichnen, wie in der Übersetzung: „er ward den Menschen gleich" oder auch nur die Ähnlichkeit, wobei vorbehalten bleibt, daß er eben doch in Wahrheit kein Mensch war, sondern nur einem Menschen ganz ähnlich. Ebenso bekommt die zweite Hälfte des Satzes jeweils einen andern Akzent, je nachdem man übersetzt: „an Haltung (Auftreten, Geberden) als ein Mensch erfunden", d. h. bei näherer Prüfung zeigte sich, daß er wirklich ein Mensch war, oder: „wie ein Mensch erfunden", d. h. er war in seinem Wesen den Menschen so ähnlich, daß man wirklich glauben mußte, er sei ein Mensch. Je nach der Auffassung findet man hier also die volle (irdische) Menschheit Christi angedeutet oder eine Erscheinungsweise nach Art der

die der der Menschen gleich war" oder: „er kam in Menschengestalt" oder: „er erschien als Mensch und ward an Haltung wie ein Mensch erfunden". Was will dieser umschreibende, fast ausweichende Ausdruck besagen? Er soll verdeutlichen oder erläutern, was vorher mit den Worten beschrieben war: er habe auf die „Gestalt Gottes" verzichtet und „Sklavengestalt angenommen". Der Ausdruck „Gestalt" (*μορφή*) bezieht sich deutlich genug auf die äußere Form der Existenz oder Erscheinung, und es ist ebenso deutlich gesagt, daß das Subjekt dieser Verwandlung (*μεταμόρφωσις*) dabei dasselbe bleibt. Ebenso bedeuten jene Ausdrücke: „er trat in der Gestalt der Menschen auf und wurde an Haltung und Geberden wie ein Mensch erfunden", daß er zwar äußerlich, seiner Erscheinung nach sich als Mensch zeigte und verhielt; es bleibt aber dabei vorbehalten, daß er im Kern seines Wesens der geblieben ist, der er vorher war und der im himmlischen Vordasein „göttliche Gestalt" an sich getragen hat. Diese Metamorphose vom himmlischen zum irdischen Sein entspricht genau der späteren (Phil. 3, 21), da er den Leib unserer Niedrigkeit mit dem Leibe der Herrlichkeit wieder vertauschte. Es kann nicht geleugnet werden, daß der menschliche Körper, den Christus auf Erden hatte, für Paulus etwa so viel wie eine Verkleidung bedeutet, eine Rolle, die er hier spielte; Paulus vermeidet eben mit Bewußtsein den direkteren oder massiveren Ausdruck: „er ward Mensch", weil er doch die volle Menschheit von Christus nicht auszusagen wagt. Den Grund hiervon erkennen wir noch deutlicher an der Stelle Röm. 8, 3. Hier hätte der Zusammenhang eigentlich erfordert, daß er sagte: „Gott hat seinen Sohn im Fleische der Sünde gesandt"; Paulus biegt aber aus, indem er sagt: „in der Gestalt des Sündenfleisches" (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*). Denn es will ihm nicht über die Lippen, daß Christus Fleisch getragen habe, das wie das unsrige von der Sünde beherrscht war. Ihm würde das wie eine Blasphemie erschienen sein. Darum wählt er den — man kann nicht anders sagen — zweideutigen Ausdruck. Der tiefste Grund dieser Ausbiegung ist, daß er sich hier unter dem Druck einer Antinomie befindet. Einerseits nämlich erfordert der 8, 3. 4 ausgesprochene Gedanke, daß die Sünde im Fleisch im Kreuzestod

---

Menschen, wobei aber vorbehalten bleibt, daß er im Kerne seines Wesens kein Mensch, sondern etwas andres war. Daß dies die Meinung wirklich ist, ergibt sich daraus, daß *ὁμοίωμα* im Sprachgebrauch der griechischen Bibel die Form bezeichnet, in der ein Göttliches, Gott oder Engel auf Erden erscheinen. So heißt es Ez. 8, 2f.: „und ich schaute, und siehe die Erscheinung eines Menschen oder eine Menschengestalt (*ὁμοίωμα ἀνδρός*) . . und er streckte etwas aus wie eine Hand (*ὁμοίωμα χειρός*) . ." der Seher ist sich bewußt, daß es nicht eine wirkliche Hand eines wirklichen Mannes ist, sondern daß ihm ein himmlisches Wesen in Gestalt eines Mannes erschienen ist. So heißt es auch Offenb. 9, 7: und die Erscheinung (*ὁμοιώματα*) der Heuschrecken war ähnlich (*ὅμοιοι*) kriegsgerüsteten Pferden, d. h. sie erschienen in Pferdegestalt. Nichts andres bedeutet es auch, wenn es Dan. 10, 16 heißt: „und siehe etwas wie ein „Menschensohn" (Theod.) oder „wie eine Menschenhand berührte meine Lippen" (*ὡς ὁμοίωσις χειρὸς ἀνθρώπου* oder *υἱοῦ ἀνθρώπου*); ähnlich 10, 18. Der Verf. will sagen, daß es ein höheres Wesen, ein Engel in Menschengestalt war. Auch der „Menschensohn" 7, 13 wird so beschrieben: „wie ein Menschensohn" (*ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*) — um anzudeuten, daß er eben nur wie ein Mensch aussah. Vollends Offenb. Joh. 1, 13 ist die Erscheinung Christi mit dem Ausdruck „wie ein Menschensohn" (*ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου*) beschrieben, in dem Sinne, daß er, um dem Johannes zu erscheinen, Menschengestalt angenommen hat.

Christi hingerichtet sei, den weiteren, daß auch im Fleische Christi die Sünde heimisch gewesen sei, denn sonst hätte sie nicht in seinem Kreuzestod tötlich getroffen werden können. Andrerseits aber ist es für ihn undenkbar, daß der, der von Sünde keine Erfahrung hatte (2. Kor. 5, 18), zu der Sünde in so enge Beziehung getreten wäre. Diese Schwierigkeit sucht er zu vermeiden — freilich ohne überzeugenden Erfolg — durch die Wahl jenes mittleren Ausdruckes. Er gestattet ihm, den Gedanken der Menschwerdung in einer gewissen Schwebe zu halten zwischen wirklichem Menschentum und nur äußerlicher Annahme eines Menschenleibes, bei der das innere Wesen der Persönlichkeit Christi von der eigentlichen irdischen Menschlichkeit und Sündhaftigkeit unberührt bleibt[1]. Damit streift Paulus an die Ketzerei, die später „Doketismus" genannt wurde. Der Konflikt, in dem wir Paulus hier sehen, ist nun im höchsten Grade für seine religiöse Lage bezeichnend. Wie in so vielen Dingen steht er auch hier unter dem Zwange von sehr verschiedenen Überlieferungen. Vom Judentum her beherrscht ihn das apokalyptische Bild des himmlischen Messias; die Überlieferung der Urgemeinde bot ihm den irdischen Jesus. Nun galt es, beide Vorstellungen zusammen zu denken — eine im Grunde unlösbare Aufgabe. Denn nach jüdischer Vorstellung ist eben die Natur der himmlischen Geisterwelt und die der Menschen aus Fleisch und Blut von einander scharf getrennt[2]; eine Vereinigung ist so gut wie undenkbar; man denke nur, wie Paulus sagt: Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben, es muß erst in die himmlische Herrlichkeit verklärt werden. So ist umgekehrt noch schwerer denkbar, daß ein himmlisches Geistwesen, das Gott unter allen am nächsten steht, Fleisch und Blut annimmt. Die Vorstellung ist nur vollziehbar vermöge eines Kompromisses, den wir an den besprochenen Stellen deutlich vor Augen sehen.

Noch unklarer ist, wie Paulus sich das Verhältnis der Menschwerdung des Präexistenten zur Geburt gedacht hat. Streng genommen schließt sich beides aus. Der im Himmel seit Urzeiten lebende Menschensohn kann doch eigentlich nur als fertige Persönlichkeit herabsteigen; daß er noch durch die Geburt vom Weibe hindurch mußte (Gal. 4, 4), läßt sich damit verstandesmäßig kaum vereinigen. Denn in der Geburt entsteht doch ein neues Wesen, das vorher nicht vorhanden war; und selbst wenn man hier den Gedanken der Präexistenz der

---

1. Wie Paulus beim Menschen den „äußeren" und den „innern Menschen" unterscheidet (2. Kor. 4, 18), wie er annimmt, daß der innere Mensch kraft seiner Sympathie mit dem Gesetze Gottes (Röm. 7, 22) an der Sünde keinen eigentlichen Anteil hat, so wird er auch bei Christus diesen Unterschied gemacht haben, wenn auch diese Ausdrücke nicht gerade vorkommen. Eine Andeutung davon liegt in der schwierigen Antithese „dem Fleische nach — nach dem Geiste der Heiligkeit" Röm. 1, 3. 4 (vgl. S. 380 Anm. 3). Das innere Wesen Christi ist und bleibt auch während der irdischen Periode ganz und gar vom göttlichen, heiligen Geist durchdrungen.

2. Man kann sich diese Empfindungsweise daran vergegenwärtigen, wie Hen. cp. 15 den gefallenen Engeln Vorwürfe gemacht werden, daß sie den hohen heiligen Himmel verlassen, daß sie, obwohl ewig lebende Geister (πνεύματα), sich mit den Menschen eingelassen haben. Natürlich ist dieser Vorgang nur bis zu einem gewissen Grade vergleichbar; aber der Gegensatz der himmlischen Geistwesen und der vergänglichen und befleckten Menschennatur tritt hier sehr deutlich hervor.

Seele[1] zuhilfe rufen wollte, so ist dies doch etwas andres, als die Präexistenz des himmlischen Messias. Es zeigt sich hier wieder, daß die Überlieferung vom Leben Jesu, des Sohnes Davids, mit der Lehre vom präexistenten Sohne Gottes in Wahrheit nicht zu vereinigen war.

e) Tod und Auferstehung. Daß der Tod Christi dem Paulus zunächst als eine konkrete, einmalige[2], geschichtliche Tatsache vorschwebt, ergibt sich aus dem öfter gebrauchten Ausdruck „gekreuzigt", „das Kreuz Christi" — darin liegt die Erinnerung an die römische Todesstrafe. In dieser Beziehung ist kein Schwanken, nicht ein Mal wird eine andere Todesursache angegeben. Höchstens darin könnte man eine Unsicherheit erkennen, daß 1. Thess. 2, 15 die Juden als Mörder Jesu bezeichnet werden, statt der Römer. Aber diese beiden Anschauungen gehen auch sonst neben einander her, und daß die Juden die moralischen Urheber des Todes Jesu waren, ist älteste Überlieferung. Nähere Umstände werden nun freilich von Paulus nicht erwähnt, außer der Überlieferung oder dem Verrat „in der Nacht" (1. Kor. 11, 23); auch von den „Leiden" (2. Kor. 1, 5; Phil. 3, 10) oder den „Drangsalen" (Kol. 1, 24) Christi ist gelegentlich die Rede, und das Vor Augen Malen des Gekreuzigten (Gal. 3, 1) kann sich sehr wohl auf eine lebendige Ausmalung der Kreuzigung und ihrer Qualen beziehen. Jedenfalls ist es psychologisch sehr unwahrscheinlich, daß Paulus sich mit der Kenntnis der dürren Tatsache der Kreuzigung zufrieden gegeben haben sollte, ohne Näheres zu erkunden und mitfühlend sich zu vergegenwärtigen. Denn der Kreuzestod hat ja für ihn keineswegs nur einen dinglichen Wert, sondern einen höchst persönlichen, er ist eine Persönlichkeitstat ersten Ranges, und so wird er sich ihn nicht nur beseelt vorgestellt haben, sondern auch mit persönlicher Mitempfindung davon gesprochen haben — so wenig wir ihm eine Blut- und Wunden-Theologie und eine sentimentale Kreuzes-Lyrik andichten dürfen.

Aber darin hat die neuere radikale Mythenhypothese ganz Recht: der Tod Christi ist für Paulus keineswegs nur ein „geschichtlicher", menschlich-irdischer Vorgang. Die Gnosis des Paulus stellt ihn in das Zentrum kosmischer Vorgänge hinein, ja betrachtet ihn selbst als einen kosmischen Vorgang. Um dies zu verstehen, müssen wir freilich noch einmal auf die „Menschwerdung" zurückgreifen. Zunächst haben wir noch nicht den rätselhaften Ausdruck „er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein" erklärt. Eine Erklärung fordert vor allem der negative Satz als solcher. Warum sagt Paulus nicht gleich positiv: „er entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an"? Jene negative Einleitung ist nur verständlich, wenn das, was sie verneint, auch möglich gewesen wäre, wenn es sozusagen auf dem Wege Christi gelegen hätte, „die Gottgleichheit als einen Raub an sich zu reißen". Voraussetzung hierfür wieder ist, daß er zwar die

1. Sap. Sal. 8, 19f.: Ich war ein wohlbeanlagter Knabe, und eine gute Seele ist mir zuteil geworden; vielmehr: da ich gut war, bin ich in einen unbefleckten Leib gekommen".

2. Einmalig — gegenüber den Phantasmen derer, die behaupten, der Tod Christi sei nichts als ein Spezialfall der alljährlich sterbenden und auferstehenden Vegetationsgötter. Wäre er nichts weiter, so wäre auch merkwürdig, daß nicht nur die Auferstehung sondern auch der Tod ins Frühjahr verlegt worden ist. Von einer alljährlichen Feier des Todes Christi erfahren wir ohnehin aus der ältesten Zeit nichts; vielmehr scheint das Herrenmahl allwöchentlich gefeiert zu sein.

Gestalt Gottes besaß, aber nicht oder noch nicht den gleichen Rang mit Gott, nach Hen. 61, 8 dürfen wir sagen: er saß damals noch nicht auf dem Throne der Herrlichkeit, wenn er auch kraft seiner Göttlichkeit und Gottähnlichkeit darauf den Anspruch hatte. Inwiefern nun wäre es für ihn möglich gewesen, diese Herrschaft an sich zu reißen? Vielleicht schweben dem Apostel hier analoge Fälle vor, wie z. B. der des Adam. Er war nach dem Bilde Gottes geschaffen, d. h. er war, wie die Engel Gottes, mit Herrlichkeit (δόξα) bekleidet. Als aber der Teufel ihn verführte und ihn reizte, durch das Essen der Frucht zu werden wie Gott, da ward er seiner Herrlichkeit beraubt (Leben Adams und Evas cp. 20 Kautzsch II, S. 522). Umgekehrt hätte Christus nicht nur nicht nach der Gottgleichheit getrachtet, sondern sogar sich selbst freiwillig seiner göttlichen Gestalt (der „Herrlichkeit") entäußert und die menschliche Knechtsgestalt angenommen — hierin, wie in allem ein Gegenbild des ersten Adam[1]. Ob nun diese Beziehung oder eine andere vorliegt — das Pathos des Satzes beruht darauf, daß Christus freiwillig, aus Liebe zu den Christen, arm geworden ist (2. Kor. 8, 9), sich selbst entäußert hat. Diese Selbstentäußerung (Kenosis) bestand also darin, daß er den „Leib der Herrlichkeit" (Phil. 3, 21), die „göttliche Gestalt" (Phil. 2, 6) abgelegt hat[2]. Positiv bedeutet das, daß er beim Herabstieg in die irdische Welt die in dieser Welt herrschende Leiblichkeit (Fleisch und Blut) angenommen hat. Paulus nennt das „Sklavengestalt", weil er, der geborene Herr aller Dinge, damit, wie die Menschen, ein Sklave der „Weltelemente" geworden ist. Dies nämlich ist die stillschweigende Voraussetzung solcher Stellen wie Kol. 2, 20: „mit Christus seid ihr den Weltelementen abgestorben" — nur weil Christus selber einst ihnen untertan war, konnte er ihnen absterben und mit ihm die Christen; und Gal. 4, 3–5: die Menschen, die unter den Weltelementen geknechtet waren, konnte er nur dadurch aus dieser Knechtschaft loskaufen, daß er selber, „vom Weibe geboren und unter das Gesetz getan", in die Sphäre dieser Weltelemente und unter ihre Herrschaft eingetreten war[3]. All dies ist nur angedeutet; un-

1. Andre Möglichkeiten: Nach dem „Leben Adams und Evas" ist der Satan seiner anfänglichen Herrlichkeit beraubt, weil er Adam nicht anbeten, sondern „seinen Sitz erheben wollte über die Sterne und dem Höchsten gleich sein" (cp. 15); vgl. auch Jes. 14, 12–15 und dazu SchNT zu Phil. 2, 6. — Nach noch anderer Vermutung (bei M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 105 f.) hätte Paulus an einen Mythus gedacht, der in der „Himmelfahrt des Jesaja", cp. 10 erhalten ist (Hennecke, Neut. Apokr. S. 303): hier wird der Herabstieg Christi durch die Himmel geschildert; wie er in das Firmament kommt, wo der Fürst dieser Welt wohnt, heißt es: „sie priesen ihn nicht daselbst, sondern sie bekämpften einander aus Neid, denn daselbst herrscht die Macht des Bösen und Neid um das Geringste. Und ich sah, als er hinabstieg und den Engeln der Luft gleich wurde, und er war wie einer von ihnen. Und er gab kein Losungswort, denn einer beraubte und vergewaltigte den andern." Nach Dibelius' Vermutung stellt Paulus „den Fürsten des künftigen Aeons den streitenden, einander beraubenden Geistermächten dieses Aeons gegenüber, der, was sie durch Raub nicht erwerben können, durch demütigen Gehorsam erlangt".

2. Im Einzelnen ist diese „Verwandlung" beschrieben in der „Himmelfahrt des Jesaja" cp. 10, wie er beim Abstieg in je einen der niederen Himmel jeweils die Gestalt (μορφή? σῶμα?) der dort wohnenden Engel annimmt, sodaß „sein Aussehen wie das ihrige ist".

3. Die hier gemachte Voraussetzung, daß die Knechtung unter dem Gesetz zugleich eine Knechtung unter die dämonischen Weltelemente war, wirkt auf uns befremdlich.

zweifelhaft liegen aber solche kosmisch-mythischen Spekulationen im Hintergrunde. Für die zu schaffende Erlösung kam es nun darauf an, daß der himmlische Gottessohn diese Knechtschaft des Kosmos wieder überwinden und von ihr loskommen konnte. Wie dies geschehen ist, entnehmen wir einigen weiteren Andeutungen.

Nach 1. Kor. 2, 8 sind es im letzten Grunde nicht eigentlich Menschen, die „den Herrn der Herrlichkeit" gekreuzigt haben, sondern die „Herrscher dieser Welt"[1]. Daß damit nicht Kajaphas und Pilatus gemeint sind, sondern überirdische Geister- und Engelmächte, dürfte heute wohl überwiegend anerkannt sein. Daß der Satan Schuld am Tode Jesu war, ist ja auch in der späteren evangelischen Überlieferung angedeutet (Lk. 22, 3; Joh. 13, 2. 27); hier aber wird offenbar ein ausgeführterer Mythos vorausgesetzt; darauf weist der Zug, daß sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt hätten, wenn sie die Weisheit Gottes erkannt hätten d. h. in seine Ratschlüsse eingeweiht gewesen wären[2]. Dies hat nur Sinn, wenn diese Ratschlüsse auf die Vernichtung eben dieser Weltherrscher ausgingen und wenn sie unwissentlich durch die Kreuzigung ihnen Vorschub geleistet haben. Näheres können wir nicht mehr erkennen. Etwas mehr Licht gibt Kol. 2, 14f.: hiernach ist mit der Kreuzigung und der damit eng zusammengedachten Auferstehung und Erhöhung ein doppelter Akt verbunden, erstens die

---

Paulus denkt offenbar so, daß das Gesetz das Mittel war, durch welches die Geisterwelt die Juden geknebelt und an den Kosmos geschmiedet hielt. Durch das Gesetz ist ja der Tod über die Menschen gekommen (1. Kor. 15, 56); vgl. Röm. 6, 14; 7, 13. Die Knechtschaft der Weltelemente (daß dies Dämonen, Geistermächte sind, ist aus Stellen wie Gal. 4, 8f.; Kol. 2, 20 klar; vgl. dazu die neuen Kommentare) erstreckt sich demnach über Juden wie Heiden, über die ganze Menschheit. Einen Mythos, der zeigt, wie der Mensch in diese Knechtschaft gekommen ist, und wie es kommt, daß er doch nur zur Hälfte dieser Welt angehört, lesen wir im Poimandres (Reitzenstein S. 331): Der Allvater aber, die höchste Vernunft (*Νοῦς*), der Leben und Licht ist (vgl. das Joh.-Ev.), gebar den (Ur)-Menschen, der ihm gleich war; ihn gewann er lieb, wie sein eigen Kind; denn überaus schön war er, trug er doch das Bild des Vaters; mit Recht wahrlich liebte Gott seine eigene Gestalt (*τῆς ἰδίας μορφῆς*). Nun übergab er ihm (*παρέδωκε* vgl. Mtth. 28, 18; 11, 27?) alle seine Werke; . . . und da er alle Herrschaft über die Welt innehatte, durchbrach er den „Kreis der Sphären" (*διὰ τῆς ἁρμονίας*) und beugte sich hernieder (*παρέκυψεν*) und zeigte der unteren Natur (Erde und Wasser) die schöne Gestalt Gottes. Sie aber, da sie die ewig schöne Schönheit erblickte, ihn und wie er alle Kräfte der Welt selber in sich hat, und die Gestalt Gottes, da lächelte sie in brünstigem Verlangen, hatte sie doch dies Abbild der herrlichen Gestalt des „Urmenschen" im Wasser und ihren Schatten auf der Erde gesehen. Und als er die ihm gleiche Gestalt an ihr sah im Wasser, da gewann er sie lieb und wollte dort wohnen. Die Natur aber nahm den sich Sehnenden in Empfang und umschlang ihn ganz und gar, und sie wurden in Liebe eins. Und deshalb ist der Mensch vor allen Lebewesen der Erde zwiespältig, sterblich dem Leibe nach, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen (*διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον*). Unsterblich war er und hatte die Macht über alles — nun leidet er das Geschick des Sterblichen, da er dem Fatum unterworfen ist (*τῇ εἱμαρμένῃ*); erhaben war er über den Sphärenkreis (*τῆς ἁρμονίας*) — nun ist er in den Kreis gebannt, ein Sklave . . .

1. Vgl. meinen Kommentar z. St. und Dibelius S. 88 ff., 92 ff.

2. Es steht also nicht da, daß die Weltherrscher den Herrn der Herrlichkeit nicht als solchen erkannt hätten, wie Asc. Jes. 11, 16, was Dibelius S. 94 heranzieht. Wohl aber bietet diese Schrift die Parallele, daß „der Gott jener Welt (der Satan) die Hand gegen den Sohn Gottes ausstrecken wird, und sie werden Hand an ihn legen und ihn kreuzigen, ohne zu wissen, wer er ist".

Annagelung des Gesetzes ans Kreuz, d. h. die völlige Beseitigung, Aufhebung, Außerkraftsetzung des Gesetzes; zweitens heißt es, Gott habe die Herrschaften und Gewalten ihrer Macht beraubt und sie öffentlich zum Gespött gemacht, indem er sie im Triumphe aufführte in (mit) Christus. In diesen kurzen Worten verbirgt sich die Vorstellung eines Kampfes zwischen Gott und den Geistermächten, wobei sie kläglich unterlegen sind. Gott hat ihnen die scheinbar sichere Beute entrissen und hat den vom Tode erretteten Christus im Triumph gen Himmel geführt und mit ihm die Herrschaften und Gewalten, ihrer Macht beraubt, gewissermaßen an seinen Triumph-Wagen gefesselt. Wie das im Einzelnen vor sich gegangen ist, schildert Paulus nicht, sondern nur das Ergebnis deutet er an. Aber es scheint irgend wie an einen Fehlschlag der Geistermächte gedacht zu sein. Sie glaubten gesiegt zu haben, in Wahrheit sind sie besiegt. Sie glaubten den Göttlichen und Unsterblichen getötet zu haben, in Wahrheit ist ihr Reich und ihre Macht vernichtet. Christus schien hingerichtet zu sein, in Wahrheit ist die Sünde im Fleische hingerichtet (Röm. 8, 3f.); das Fleisch, durch das die Sünde herrschte, ist gekreuzigt, der Sohn Gottes aber ist dem Tode und damit der Herrschaft der kosmischen Mächte entrissen — sie stehen beschämt da, ja, sie haben überhaupt ihr Spiel verloren, ihr scheinbarer Sieg war der Anfang ihres völligen Unterganges, den Christus nach seiner Erhöhung vollenden wird (1. Kor. 15, 24—28). So etwa versuchen wir diesen mythologischen Vorgang zu rekonstruieren, den Luther mit sicherem Instinkt so beschrieben hat:

Es war ein wunderlicher Krieg,
Da Tod und Leben rungen;
Das Leben es behielt den Sieg,
Es hat den Tod verschlungen.
Die Schrift hat verkündet das,
Wie ein Tod den andern fraß,
Ein Spott aus dem Tod ist worden[1].

So bedeuten Tod und Auferstehung Christi nicht nur ein Erlebnis Christi, sondern den Anfang des Weltuntergangs, der Vernichtung der über den gegenwärtigen Aeon herrschenden Mächte und den Anfang der „neuen Schöpfung" (2. Kor. 5, 17). Christus, der Erstling der Entschlafenen, ist der Anfang (die ἀρχή) einer neuen Welt und Menschheit geworden, da er die göttliche Gestalt, den Leib der Herrlichkeit (Phil. 3, 21), der ihm gehörte, wieder empfing, als die Fülle göttlichen Wesens in ihm Wohnung nahm und er der erste unter allen Wesen dem Range nach wurde (Kol. 1, 18f.). Nun sollen sich alle Wesen ihm beugen und ihn als Herrn anerkennen (Phil. 2, 10f.).

Noch einmal tritt uns hier entgegen, wie in der Gnosis des Paulus ein irdisch-geschichtlicher Vorgang mit einem überirdisch-übergeschichtlichen, mythischen Weltendrama zusammengedacht werden. Daß diese beiden Betrachtungsweisen sich nicht völlig aufeinander reimen, ist klar. Der geschichtliche Jesus ist in ein System von Vorstellungen eingefügt, das auf ihn nicht berechnet war.

1. „Dieselbe Vorstellung bereits in einer Ostersequenz aus dem 12. oder 13. Jahrh.: Mors et vita duello conflixere mirando; dux vitae mortuus regnat vivos". Vgl. Gr. Kat. „Danach wieder auferstanden, den Tod verschlungen und gefressen". Osterpredigt von 1526: „Der Teufel frißt Christus, aber der Bissen bleibt ihm im Halse stecken und erwürgt ihn". Braunschweiger Lutherausgabe VIII, S. 46f.

Kapitel 16.

Das neue Verhältnis zu Gott.

Die meisten Aussagen des Paulus über Gott sind die eines Bekehrten, der in einem bestimmten Augenblick seines Lebens eine „Offenbarung" von ihm empfangen hat (Gal. 1, 17) und erst dadurch in ein neues, in das jetzige, in das richtige Verhältnis zu ihm getreten ist. Er redet ebenfalls zu Bekehrten, die in einem bestimmten Augenblick Gott kennen gelernt (Gal. 4, 8) und mit einer scharfen Wendung gegen ihr früheres Leben sich zu ihm hingewandt haben (1. Thess. 1, 9). Ja, er redet von Gott so, als ob die vor kurzer Zeit geschehenen Ereignisse in Gottes Leben selber eine Epoche bildeten: er hat sich entschlossen, die Welt durch die Torheit des Kreuzes zu retten (1. Kor. 1, 21); er hat, „da die Zeit erfüllet war", seinen Sohn gesandt (Gal. 4, 4), hat nunmehr in ganz neuer Weise seine Gerechtigkeit offenbart (Röm. 3, 21). Er ist nicht der ewig sich gleichbleibende Weltenvater, der aus seiner himmlischen Verborgenheit immer dieselben Wirkungen seiner Macht entläßt, sondern der Leiter des Weltendramas, in das er mit diesem letzten Akt aufs Gewaltigste eingegriffen hat. Und da er sich jetzt von ganz neuer Seite geoffenbart, einen ganz neuen Weg zum Heil erschlossen hat, so ist das, was die Menschen jetzt durch ihn und ihm gegenüber erleben, etwas ganz Neues, was frühere Generationen nicht ahnen und erfahren konnten. Es ist nicht die allgemeine Menschheits-Religion, die jeder „von Natur" hätte haben können — trotz Röm. 1, 19—21 —, denn die wahre Gotteserkenntnis und das wahre Heil ist der Menschheit durch gottfeindliche tyrannische Mächte vorenthalten worden: aus Blindheit und Knechtschaft mußte sie erlöst werden, um zur Gotteskindschaft zu kommen (vgl. S. 390). Selbst der fromme Israelit konnte den Weg zum Frieden mit Gott nicht finden, denn das Gesetz sperrte ihn aus, hielt ihn fest in der Gottesfeindschaft und rückte das Heil ihm ferne.

Hier beobachten wir den tiefsten Unterschied des religiösen Denkens zwischen Paulus und Jesus. Das Wesentliche an der Religion Jesu ist ja gerade die Selbstverständlichkeit und Sicherheit, mit der er im Bewußtsein der Gotteskindschaft ruht: Gottes Liebe und Gnade waltet von jeher über der Menschheit, wie Regen und Sonnenschein; es kommt nur darauf an, daß die Menschen dies immer gegenwärtige Heil auch ergreifen und benutzen. Man braucht nicht erst Kind Gottes zu werden, durch einen umständlichen Erlösungsprozeß: man ist es, wenn man es sein will. Das Gesetz, für Paulus eine Mauer zwischen Gott und der Seele, — für Jesus ist es die Brücke, auf der man zum Himmelreich gelangt. Nicht Jesus, sondern Paulus war ein „Gottsucher", Jesus war ein Gottesfreund, ein Sohn Gottes „von Natur". Man muß diesen Unterschied der Naturen und der Entwicklungen fest im Auge behalten, darf nicht die Gottes-

gedanken des Paulus in die Jesu hineinzeichnen; erst wenn man beide in ihrer verschiedenen Eigenart erkannt hat, kann man auch das Gemeinsame erfassen.

1. Die Versöhnung. Der allgemeinste, zusammenfassendste Ausdruck für den Vorgang, den Paulus erlebt hat und den alle Christen erleben müssen, ist doch wohl die „Versöhnung": „Gott versöhnte die Welt mit sich"; „wir bitten für Christus: laßt euch mit Gott versöhnen"; „wir haben die Versöhnung empfangen"; „das Amt, das Wort von der Versöhnung" (2. Kor. 5,18. 19. 20; Röm. 5, 11; 11, 25). Das griechische Wort (*καταλλάσσειν, καταλλαγή*) redet davon, daß zwischen zwei Parteien ein Austausch, eine Auswechselung, ein Ausgleich stattfindet, der für beide eine Wirkung hat, nicht etwa nur für die eine[1]; der religiöse Begriff setzt eine Trennung, einen Zwiespalt voraus, der auf beiden Seiten empfunden wird; er beschreibt die Zusammenführung, Wiedervereinigung, den Frieden zwischen den durch objektive Feindschaft Getrennten. Die Trennung kann aber verschiedene Ursachen haben: Haß und subjektive Feindschaft einer Partei gegen die andre oder beider gegen einander. Wo sich Gott und Menschen gegenüber stehen, kann an sündige Feindschaft der Menschen gegen Gott gedacht sein (dies scheint Röm. 5, 10 vgl. 5, 8 vorzuliegen; sicher Röm. 8, 7); es kann aber auch der Zorn oder der Widerwille Gottes gegen die Sünder, die er in seiner Nähe nicht ertragen kann, im Vordergrunde stehen, so daß man an sich sowohl von einer Versöhnung Gottes, wie der Menschen reden könnte[2]. Aber der Akzent des Wortes liegt überhaupt nicht auf dem subjektiven Vorgange der Umstimmung einer Partei, sondern auf der Herstellung der gestörten Gemeinschaft. Dazu gehört selbstverständlich, daß die Menschen ihren Willen in Gottes Willen fügen, und daß auch Gott, statt zu zürnen und zu strafen, Liebe und Gnade walten läßt. Aber auf diese inneren Vorgänge achtet der Ausdruck „Versöhnung" überhaupt nicht, und so kann es kommen, daß Paulus von einem „Empfangen der Versöhnung" redet (Röm. 5, 11), als ob diese etwas Gegenständliches wie ein Geschenk wäre, und daß er 2. Kor. 5, 18–20 von einer „Versöhnung der Welt durch Gott" redet, obwohl nicht die Umstimmung der Menschen sondern Gottes Nichtanrechnen der Sünde hervorgehoben wird[3]. Die Aufforderung „laßt euch versöhnen" hat also hier den Sinn, daß die Menschen sich Gottes Verzeihung gefallen lassen sollen. Man erkennt daran, daß die „Versöhnung" ein zusammenfassender Ausdruck für das ganze Heilswerk ist; ferner wird sehr deutlich, wie ausschließlich Paulus Gott die Initiative gibt. Dies ist für sein religiöses Denken höchst bezeichnend. Auch wenn die Menschen aus „Feinden Gottes" (Röm. 5, 8ff.; 8, 7) Kinder Gottes geworden sind, so ist dies doch das Werk Gottes; nicht etwa das der Menschen.

2. Die Form, in der sich die Versöhnung vollzieht, ist also die Nicht-

1. Daß *καταλλάσσειν* „umdrehen" hieße, ist nicht zu belegen. *καταλλάκτης* heißt der Geldwechsler, *καταλλαγή* ist der Austausch, die Auswechselung, bei der beide Parteien etwas geben und etwas empfangen; es heißt geradezu das Agio des Wechslers. *καταλλαγὰς ποιεῖσθαι πρός τινας* heißt: einen Vergleich machen mit jemandem.

2. Im 2. Makkabäerbuch ist mehrfach von der Versöhnung Gottes d. h. von einer Umstimmung vom Zorn zur Gnade die Rede 5, 20 (*ὀργή-καταλλαγή*); 7, 33 *ὁ ζῶν κύριος ἡμῶν βραχέως ἐπώργισται, καὶ πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις*; 8, 29; 1, 5.

3. Ebenso wird Mtth. 5, 23 von dem nicht zürnenden Bruder verlangt, daß er sich mit dem zürnenden „versöhnen", d. h. das alte Verhältnis mit ihm herstellen soll.

anrechnung der Sünden", oder die „Rechtfertigung", ihr Ergebnis der Frieden mit Gott, der Zugang zu ihm, und die Hoffnung auf das Heil (Röm. 5, 1. 2). Durchdenken wir das Einzelne dieser Vorstellungsreihen.

„Vergebung" oder „Erlaß der Sünden", dieser in den Evangelien so häufige Ausdruck, findet sich bei Paulus nur an einer recht sekundären Stelle (Kol. 1, 14 = Eph. 1, 7) und einmal im Zitat (Röm. 4, 7 = Ps. 32, 1), und zwar sofort ersetzt durch den negativen und positiven Ausdruck: „die Sünden nicht anzurechnen" oder „als Gerechtigkeit anrechnen" (4, 7. 6); jener begegnet uns an der wichtigen Stelle 2. Kor. 5, 19, dieser an der ebenfalls wichtigen Röm. 4, 22–24. Er ist echt rabbinisch gedacht und gehört in die Vorstellungsreihe von der himmlischen Buchführung hinein, in der die alles pharisäische Denken beherrschende Vergeltungslehre ihren reinsten Ausdruck findet[1]. Hiernach werden nicht nur alle Taten und Worte bei Gott in ein Buch eingetragen, sondern es wird auch geradezu eine „Rechnung" darüber geführt[2]; die guten und die bösen Werke, die Erfüllungen der Gebote und ihre Übertretungen werden gezählt und wie Soll und Haben gebucht, sie werden gegeneinander aufgerechnet, und für das Urteil kommt es darauf an, welche Seite der Rechnung die andere überwiegt. Nach rabbinischer Lehre findet diese Feststellung täglich statt, aber die endgiltige Abrechnung wird am Ende des Lebens oder — im eschatologischen Gedankenkreise — beim Gericht erfolgen. Wer das Gebot erfüllt hat, oder wessen gute Werke seine Übertretungen überwiegen, der wird als gerecht (hebr. צַדִּיק, späthebr. זַכַּאי) betrachtet, oder es wird ihm sein Tun als Gerechtigkeit (לִצְדָקָה, לִזְכוּת, לְזָכוּי, *εἰς δικαιοσύνην*) gerechnet. Dieser Ausdruck bedeutet nicht sowohl eine Beschreibung des wirklichen Tatbestandes, er sagt nicht, was der Mensch an sich ist, sondern er besagt, daß er in Gottes Augen, nach seinem Urteil, daß er „vor Gott" als gerecht gilt, daß Gott ihn für würdig hält, Lohn oder Heil zu empfangen. „Es ist sonach keine Frage, daß der Begriff „Gerechtigkeit" (זְכוּת) in den der Würdigkeit zur Erlangung eines Gutes übergeht, den Anspruch auf Lohn, das Verdienst (meritum) bezeichnet"[3]. Nun aber kann Gott auch anders rechnen, als man nach der strengen Gerechtigkeit erwarten sollte: er kann die Sünden als solche „nicht anrechnen" oder er kann etwas, was an sich noch keine Gesetzeserfüllung ist, „als Gerechtigkeit anrechnen", z. B. den Glauben Abrahams (1. Mose 15, 6; Röm. 4, 3; Gal. 3, 6; Jak. 2, 23). Und das ist nun das Unerhörte, allen pharisäischen Voraussetzungen Widersprechende, die Vergeltungstheorie Sprengende, was Paulus — auf Grund seiner eigensten Erfahrung — verkündigt, daß Gott in dieser Endzeit die Sünden der Menschheit nicht anrechnen wolle, er wolle sie als nicht vorhanden betrachten. Um die Paradoxie noch stärker herauszuheben, sagt Paulus einmal geradezu (Röm. 4, 5), Gott „spreche den Gottlosen gerecht", er erkläre ihn nicht nur für einen Gerechten, sondern er wolle ihn so behandeln, als habe er die Gebote erfüllt[4]. In anderer Weise drückt er das Röm. 3, 24

1. Vgl. Weber, jüdische Theologie, § 60.

2. חָשַׁב von חֶשְׁבּוֹן z. B. Ps. 32, 2; Gen. 15, 6 jemandem eine Schuld anrechnen oder etwas als Gerechtigkeit rechnen; griechisch *λογίζεσθαι*.

3. Weber, jüdische Theologie, § 59, 2.

4. Das griechische Wort *δικαιοῦν* entspricht in diesem Zusammenhange dem hebr. הִצְדִּיק (זַכּוֹת). Darin liegt nicht nur die öffentliche Proklamation, sondern auch die sachliche Behandlung des Sünders als eines Gerechten.

aus: „wir werden geschenkweise (δωρεάν) gerechtgesprochen". Stärker kann man nicht das Unglaubliche hervorheben: ein Richter, der „nach der Wahrheit" (κατὰ ἀλήθειαν Röm. 2, 2) richten sollte, bei dem es Gnade oder „Geschenk" nicht geben dürfte, schenkt den Menschen die Gerechtsprechung, auf die sie schlechterdings kein Recht haben. Man kann nicht stark genug betonen, daß Paulus dies Verfahren Gottes durchaus nicht als selbstverständlich sondern als höchst unerwartet empfindet. Man sollte denken: nachdem Gott einmal sich so offenbart hat, müßte es klar sein, daß er im Grunde garnicht anders handeln konnte, weil es seinem innersten Wesen entspricht, Gnade zu üben. Aber Paulus ist trotz allem in seinem Denken noch zu sehr Pharisäer, als daß er das Staunen über diesen paradoxen Weg aufgeben könnte; darum spitzt er die Ausdrucksweise so zu, daß die gebrauchten Begriffe sich selbst aufheben. Denn eine Gerechtsprechung des Sünders und eine Gerechtigkeit, die, statt zu strafen und zu lohnen, schenkt, ist keine Gerechtigkeit, ist keine wahre Gerechtsprechung mehr (S. 326). Wenn er trotzdem sagt, daß hierin sich die Gerechtigkeit Gottes offenbart oder kundgetan habe (Röm. 1, 17; 3, 21. 25. 26), so ist das nur möglich, weil der Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" durch den alttestamentlichen Gebrauch doppeldeutig geworden ist. Er kann die Eigenschaft der richterlichen Unparteilichkeit bezeichnen, die „einem jeden nach seinem Tun vergilt" (Röm. 2, 5. 6); er kann aber auch hinüberspielen in die Vorstellung der verzeihenden Gnade[1]. Unter diesen Umständen wäre es freilich zweckmäßiger gewesen, wenn Paulus für diesen ganz neuen Vorstellungs-Inhalt, der in den Rahmen der pharisäischen Begriffe vom Richten und Gerechtsprechen nicht mehr paßt, auch eine ganz neue Ausdrucksweise gewählt hätte. Aber da er, namentlich im Römer-Brief, seine Erörterungen auf jüdisches Denken einstellt, so ist er bei den pharisäischen Begriffen geblieben, die sich zu dem neuen Inhalt inkommensurabel verhalten. Da, wo er ganz frei, ohne Rücksicht auf jüdische Vorstellungen redet, bedient er sich auch andrer Wendungen. So deutet er 3, 26 an, daß es eigentlich schwer zu denken sei, wie Gott noch „gerecht" heißen könne, wenn er doch denjenigen „gerecht spricht", der nichts weiter für sich anzuführen weiß, als seinen Glauben an Jesus[2]. So stellt er Röm. 3, 24 die einander aufhebenden Begriffe „gerechtfertigt" „ohne Verdienst" „durch seine Gnade" hart nebeneinander. So läßt er an so wichtigen Stellen wie Röm. 5, 20f.; 6, 14f.; 11, 5f.; Gal. 2, 21; 5, 4; 1. Kor. 15, 10; 2. Kor. 6, 1 die Vorstellung der Rechtfertigung ganz fallen, indem er das Heil nur von der Gnade Gottes ableitet — in der scharfen Erkenntnis, daß die Gnade nicht mehr Gnade sein würde (Röm. 11, 6; 4, 4), wenn sie in irgend einem Sinne noch Vergeltung der Taten des Menschen wäre. Darum paßt im Grunde auch die Formel „aus Glauben" d. h. „auf Grund des Glaubens gerechtfertigt werden" (Röm. 3, 30; 5, 1; Gal. 2, 16;

1. Vgl. Joh. 1, 9: er ist treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt. Ps. 51, 16: Errette mich von der Blutschuld, o Gott, du Gott meines Heils, es juble meine Seele über deine Gerechtigkeit; Ps. 143, 11. 12: Um deines Namens willen, Herr, erhalte mich am Leben; durch deine Gerechtigkeit führe mein Leben aus der Not, durch deine Gnade vernichte meine Feinde . . denn ich bin dein Knecht. Vgl. S. 328f.

2. Ich übersetze: damit er „gerecht" bleibe, auch wenn er den, der (nichts als) Glauben an Jesus hat, „gerecht spricht".

3, 8 u. ö.) nicht mehr zur Sache, denn durch sie wird immer wieder der Schein erweckt, als ob Gott in dem Glauben eine zwingende Veranlassung gesehen hätte, den Sünder gerecht zu sprechen. Durch den Gegensatz „nicht auf Grund von Werken", sondern „auf Grund von Glauben" wird immer wieder der Vorstellung Vorschub geleistet, als ob der Glaube gewissermaßen das eine Ersatz-Werk wäre, mit dem Gott sich statt der vielen fehlenden Werke zufrieden geben wolle. Dies wäre vollständig gegen Paulus' innerste Überzeugung, denn damit wäre immer wieder eine Art von Verdienst des Menschen und eine Art Verpflichtung Gottes gesetzt (Röm. 4, 4), und gerade dies soll eben ein für alle mal ausgeschaltet sein. Am deutlichsten wird die Meinung des Apostels — abgesehen von dem „umsonst" (δωρεάν) — durch Röm. 3, 27, wo er sagt:

Wo bleibt da das Rühmen? Es ist ausgeschlossen!

Das „Rühmen" (καύχησις) bedeutet an dieser Stelle nicht das Prahlen des Menschen vor andern Menschen, sondern das sichere Selbstbewußtsein, das der Fromme alten, jüdischen Stils seinem Gott gegenüber haben zu dürfen oder erstreben zu sollen glaubt, das Gefühl: ich habe meine Schuldigkeit getan, nun mag Gott die seine tun. Die Religion ist hier ein Vertrag, der Gott ebenso bindet wie den Menschen, und der dem Frommen nicht nur Pflichten sondern auch Rechte gibt. Er darf an Gott Forderungen stellen, er darf pochen auf sein Tun. Dies „Rühmen" nun, sagt Paulus, ist „ausgeschlossen". Hier liegt vielleicht seine größte, seine eigentliche religiöse Entdeckung: aus einem Rechtsverhältnis wird die Religion zu einem Verhältnis „schlechthiniger Abhängigkeit" des Menschen von Gott; der Mensch ist der immer nur empfangende Teil, er dankt Gott alles, was er ist und hat. Auf einem Umwege kehrt Paulus so zu dem Gotteskindschafts-Verhältnis zurück, wie es Jesus gelebt und gelehrt hat — nur mit dem Unterschied, daß die Güte Gottes von Jesus viel unbefangener hingenommen wird als etwas, was garnicht anders sein kann, weil es dem innersten Wesen Gottes entspricht: er muß seine Menschenkinder lieb haben und möchte nur wieder geliebt werden. Freilich auch Jesus hat Verständnis dafür, daß solche königliche Liebe, die Guten und Bösen zuteil wird, dem natürlichen Menschen allzu verschwenderisch, ja ungerecht erscheinen könnte: der Bruder des verlorenen Sohnes (SchrNT. zu Luk. 15) ist ein Zeugnis dafür. Aber bei Paulus klingt in den neuen Gottesfrieden immer noch das Gefühl der Beschämung hinein; das Licht der göttlichen Gnade hebt sich sehr scharf von der Unwürdigkeit des Begnadeten ab[1]. Der überschwängliche „Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmut" (Röm. 2, 4) sollte schon den natürlichen Menschen zur Demut und Ein-

1. Diese Empfindung, die 1. Kor. 15, 9; Gal. 1, 13 immerhin maßvoll und würdig ausgedrückt ist, wird auf Kosten des Paulus stark übertrieben, wenn ihm Eph. 3, 8 die Selbstbezeichnung „der allergeringste unter allen Heiligen" in den Mund gelegt wird; sie erscheint maßlos gesteigert in den Pastoral-Briefen, wo Paulus nicht nur überhaupt als Typus des geretteten und begnadigten Sünders erscheint (1. Tim. 1, 16), sondern sehr freigebig mit den Titeln des Vornehmsten unter den Sündern, Lästerer, Verfolger, Frevler (1. Tim. 1, 15. 13) bedacht wird, was dann freilich wieder aufgehoben wird durch den Satz, daß er das alles „unwissend im Unglauben" getan habe (1. Tim. 1, 13). Hier findet sich auch das berühmte „mir ist Erbarmung widerfahren" (1, 13. 16). Aus diesen Stellen schöpft die Zeichnung des Paulus als Typus des Bekehrten, wie sie in der Theologie und Praxis vielfach üblich ist, ihr Hauptmaterial.

kehr bringen, wie viel mehr den Christen, der aus eigenster Erfahrung ein geschärftes Gefühl dafür hat, daß „es nicht an jemandes Wollen oder Laufen liegt, sondern an Gottes Erbarmen" (Röm. 9, 16), daß sein Heil lediglich in dem ganz freien, durch kein menschliches Tun beeinflußten Willen Gottes begründet ist (9, 11 f.); er läßt es darauf ankommen, daß man solche Gnadenwahl Willkür und Ungerechtigkeit schelte (9, 14–23) – wer darf darüber mit Gott rechten, es ist seine Sache! Man beobachte, wie Paulus an dieser berühmten Prädestinations-Stelle jüdische und das heißt seine eigenen Einwände vom Begriff der Gerechtigkeit aus mit Gewalt niederdrückt: die religiöse Gewißheit ist hier stärker als das Interesse des rechtlich geschulten Verstandes.

In dem berühmten Bekenntnis von der „Rechtfertigung aus Glauben" Röm. 5, 1 beobachten wir wieder die bezeichnende „Vordatierung" eines eigentlich eschatologischen Heilsereignisses. An sich, dogmatisch betrachtet, ist die Rechtfertigung ein Vorgang, der am Tage des göttlichen Gerichtes erst stattfinden *wird* (Röm. 2, 12. 13. 16), und gelegentlich sagt auch Paulus noch, daß wir „auf Grund des Glaubens inbrünstig die Gerechtigkeit erhoffen" (Gal. 5, 5). Aber wie die andern entscheidenden Heilsereignisse, die Sendung des Messias, der Beginn der Messias-Herrschaft, schon eingetreten sind – früher als erwartet –, so haben die Christen auch die Rechtfertigung schon *erlebt* (Röm. 5, 1. 9; 8, 30; 1. Kor. 6, 11[1]; 1, 30). Hier erhebt sich nun die Frage: woran erkennt der Christ, daß er gerechtfertigt ist, welches sind die Zeichen der göttlichen Gnade, die Beweise? Dies ist für die spätere Kirche eine brennende *praktische* Frage geworden; die Dogmatik hat sich bemüht, die Merkmale der Rechtfertigung an dem Einzelnen festzustellen, und die Praxis, namentlich die pietistische Frömmigkeit, hat oftmals – und bis zum heutigen Tage – um die persönliche Vergewisserung des Heils und der Gnade gerungen. Wenn man sich nicht (nach Ritschl) mit dem Gedanken begnügen will, daß das Gut der Rechtfertigung der Gemeinde übergeben ist und von jedem Einzelnen in freiem Glauben einfach angeeignet werden kann, so ist es sehr schwer, im eigenen Leben den Moment zu bezeichnen, von dem an wir der Rechtfertigung gewiß sein dürfen. Denn in unsrer Entwicklung fehlt es meist an der einschneidenden Wendung, da wir aus der Verzweiflung zum Frieden mit Gott, aus der Unseligkeit zur Gnade übergehen. Denn im Unterschiede von Paulus und seinen Heidenchristen treten wir eben nicht erst als bewußte Menschen vom Juden- oder Heidentum zum Christentum oder von der Gottfeindschaft zum Frieden mit Gott über, sondern wir wachsen in der Gemeinde auf, in der uns Gott alle Sünde täglich und reichlich vergibt. Wir leben von Kindheit an im Sonnenschein der Gnade Gottes, die dem Apostel in tiefer Nacht wie ein niegesehener leuchtender Stern aufging. Wir haben daher das große Erlebnis meist nicht gehabt, das als Begleiterscheinung der Rechtfertigung oder als Beweis für sie dem Paulus und seinen Gemeinden ihr Heil vergewisserte, und das in den Worten beschrieben ist: „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm. 5, 5).

1. Das Wort „gerechtfertigt" hat an dieser Stelle – vermöge der Elastizität des griechischen Ausdrucks – mehr den Sinn des wirklich Gerechtwerdens, der Abstreifung der Sünden.

Es braucht nicht mehr bewiesen zu werden, daß nicht die „Liebe zu Gott" gemeint ist, sondern eben die Liebe Gottes, die deutlich fühlbar, wie etwas ganz Objektives, durch die Verleihung des Geistes vom Augenblick der Bekehrung oder Berufung an in den Herzen der Gläubigen vorhanden ist und als etwas Neues, ihnen von Natur Fremdes, als Freudigkeit (1. Thess. 1, 6) und Kraft (1. Kor. 2, 4f.; 4, 19f.; 2. Kor. 4, 7; 6, 7; 12, 9; 13, 4), ja sogar als handgreifliche Wundermacht (Gal. 3, 2. 5) von den Beteiligten empfunden, fast möchte man sagen: an sich beobachtet wird. Am deutlichsten tritt das in den Momenten hervor, wo der Geist die Menschen zu ekstatischen Bekenntnissen (1. Kor. 12, 3) oder Gebetsrufen (Abba) treibt (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Paulus meint das ganz ernstlich so, daß diese Äußerungen des neuen Verhältnisses zu dem Herrn Christus oder zu Gott dem Vater „unwillkürlich" sind, d. h. nicht aus dem Wollen der Bekehrten hervorgehen, sondern von dem nunmehr innewohnenden Geiste ihnen auf die Lippen gelegt werden, um sie selbst von der Gnade Gottes, von ihrer Gotteskindschaft zu überzeugen. Er kennt also an sich und seinen Gemeindegliedern Tatsachen, die ihm als objektive Beweise dafür erscheinen, daß sie von Gott zu Gnaden angenommen sind. So zwingend erscheinen sie ihm, daß er Gal. 3, 2–5 aus dieser Erfahrung heraus den Galatern gegenüber wie aus einer unumstößlichen Tatsache argumentiert: ihr habt ja den Beweis für eure Rechtfertigung auf Grund des Glaubens schon in Händen, warum sucht ihr noch neue Gewähr und Vergewisserung?! Wir können uns nicht eindringlich genug klar machen, daß die Rechtfertigung für Paulus nicht nur ein innerer subjektiver Vorgang, nicht nur eine vielleicht etwas oberflächliche Gemüts-Beschwichtigung ist, sondern ein wirklicher Gerichtsakt, da Gott durch die Mitteilung seines Geistes den Gläubigen ein ganz deutliches Unterpfand seiner Gnade gegeben hat (2. Kor. 5, 5; 1, 22). Eine Selbsttäuschung ist für ihn ausgeschlossen.

Darum haben seine Bekenntnisse auch soviel Freudigkeit und Kraft: „wir haben Frieden mit Gott, Zugang zu ihm" (Röm. 5, 1) – alles, was uns von ihm trennte, Sünde und Feindschaft, Mißtrauen und Furcht, ist aus dem Wege geräumt; „wir haben die Versöhnung empfangen" (Röm. 5, 11) – darum dürfen wir auch hoffen, das volle, gegenwärtig noch ausstehende Heil zu empfangen –, denn es liegt im Zuge des göttlichen Heilswillens, daß er „die, die er gerechtfertigt hat, auch mit Herrlichkeit beschenkt" (Röm. 8, 30); „hat er doch seines eignen Sohnes nicht verschont – wie wäre es denkbar, daß er uns mit ihm nicht alles schenken wird" (Röm. 8, 32); „wer kann wider uns sein, da Gott sich für uns erklärt hat" (8, 31); und wollte etwa noch irgend ein feindseliger Geist, sei es ein Engel oder Teufel, uns bei Gott verklagen, uns losreißen von seiner Liebe – er kann es nicht, denn Gott hat uns gerecht gesprochen (8, 33–39). Für diese jubelnde, siegesgewisse Stimmung hat Paulus das Wort wieder aufgenommen, das er Römer 3, 27 als ein für alle mal überwunden bezeichnet hat; er sagt: „wir rühmen uns in der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes", „wir rühmen uns Gottes" (Röm. 5, 2. 11; 15, 17), „wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn" (1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 10, 17; vgl. Gal. 6, 14; Phil. 3, 3; Jak. 1, 9). Es hat dabei gewissermaßen eine Wiedergeburt durchgemacht: nicht die eigne Leistung, sondern die Tat Gottes ist der Grund dieser

Stimmung, die wir nun etwa mit „Frohlocken, Zuversicht, Trotzen auf Gott" oder ähnlich wiedergeben möchten. Es ist die höchste Steigerung dessen, was er sonst „Glauben" nennt (vgl. S. 323 Anm.).

3. Das neue Verhältnis zu Gott wird noch mit einem anderen Bilde bezeichnet: die Kindschaft oder Adoption. Wiederum ist es ein bezeichnender Unterschied, daß Jesus die Gotteskindschaft als etwas Gegebenes ansieht; der Vater im Himmel erwartet nur, daß seine Kinder von ihrem Rechte Gebrauch machen, ihn bitten, ihm vertrauen, und daß sie seine rechten Kinder, ihm ähnlich werden. Auch für Paulus ist Gott „unser Vater" oder „der Vater" schlechthin[1], und der liturgisch-formelhafte Gebrauch dieses Namens[2] läßt darauf schließen, daß er ihm von jeher, schon aus seiner jüdischen Vergangenheit, geläufig war, wie er ja auch die „Kindschaft" für eines der großen Güter Israels hält (Röm. 9, 4). Aber da, wo er das neue Wesen der Christen beschreibt, redet er so, als ob sie erst durch einen besonderen Akt der Adoption Söhne Gottes geworden seien. An Stelle eines Zustandes der Knechtschaft, in dem Furcht sie beherrschen mußte, ist jetzt der Zustand der Kindschaft getreten (Röm. 8, 15); sie haben die Adoption „empfangen" (Gal. 4, 5), und das Zeichen dafür, ihr Erkennungsmerkmal, ist wieder der Geist Gottes (Röm. 8, 14. 15; Gal. 4, 5. 6), „der unserem Geiste bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind" (Röm. 8, 16). Die Erhebung zur Kindschaft steht also der Rechtfertigung ganz parallel — auch in ihren Folgen. Wenn Frieden mit Gott, Zugang zu ihm, Vertrauen und zuversichtliche Hoffnung das Ergebnis der Rechtfertigung ist, so folgt aus der Kindschaft eine Art Rechtsanspruch, die Gewißheit des Erbes: „sind wir Kinder, so sind wir auch Erben", wie Paulus Röm. 8, 17; Gal. 4, 7 in sehr ähnlichem Wortlaut sagt. Auch darin ist die Adoption der Rechtfertigung ähnlich gedacht, daß auch sie eigentlich eine Sache der Zukunft ist: „wir warten auf die Kindschaft" (*υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι* Röm. 8, 23); „die Enthüllung der Söhne Gottes", „die Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 19. 21) steht noch aus. Daraus folgt, daß die Vorstellung bei Paulus — anders als meist bei Jesus — eine eschatologisch-jenseitige ist, wie in der Seligpreisung Mtth. 5, 9, daß die Friedebringer „Söhne Gottes genannt werden sollen", was parallel geht mit der andern, daß die Herzensreinen „Gott schauen" sollen (5, 8). Gemeint ist der Zustand der Engel, die himmlische Verklärung, die Vorbedingung der völligen Gottesnähe, des Schauens von Angesicht zu Angesicht (1. Kor. 13, 12), wie es 1. Joh. 3, 3 heißt: „wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn schauen, wie er ist". So schildert ja auch Röm. 8, 29 die Bestimmung der Christen zur „Gleichheit mit dem Bilde seines Sohnes", „so daß Er nur der Erstgeborene unter vielen Brüdern" ist. Dadurch bekommt der häufige Ausdruck „der Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi"[3] einen besonderen Akzent. Die Christen stehen

1. Der scheinbar juristische, Gal. 4, 1ff. auch in einen juristischen Zusammenhang gestellte Ausdruck hat vielleicht doch eher seinen Ursprung aus dem Mysterienglauben. Hier wird die Weihe nicht nur als Wiedergeburt, sondern gelegentlich auch als Adoption des Mysten durch die Gottheit aufgefaßt, wie E. Rohde, Psyche II², S. 421f. sagt.

2. Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 3; 2. Kor. 1, 2. 3; 6, 18; Gal. 1, 4; Phil. 1, 2; 4, 20; Kol. 1, 1. 3; 3, 11. 13; 2. Thess. 1, 1. 2; 2 16 — 1. Kor. 8, 6; Gal. 1, 1.

3. Röm. 15, 16; 1. Kor. 15, 24; 2. Kor. 1, 3; 11, 31; Kol. 1, 3. Daß man nicht übersetzen darf: „Gott, der auch der Vater Jesu Christi ist", erscheint klar nicht nur aus

mit Christus in einer Reihe Gott gegenüber als ihrem Gott und Vater, von dem sie das erwarten dürfen, was er als „Erstgeborener von den Toten" (Kol. 1 18), als „Erstling der Entschlafenen" (1. Kor. 15, 20) schon empfangen hat. So ist die „Kindschaft", soweit sie die Christen jetzt schon besitzen — ganz wie die Rechtfertigung —, die Vorwegnahme des herrlichen Endzustandes: „wir sind jetzt Kinder Gottes, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden" (1. Joh. 3, 2).

Rechtfertigung und Adoption begründen eine starke und freudige Hoffnung; sie haben ein Recht auf die höchste Vollendung und Gottesgemeinschaft. Aber damit verleihen sie auch schon für die Gegenwart eine Seligkeit und eine Zuversicht, die alles Leiden dieser Zeit gering erscheinen läßt im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns enthüllt werden soll (Röm. 8, 18). Denn das gehört ja zu den grundlegenden Erkenntnissen des Urchristentums, daß wir durch viel Leiden ins Reich Gottes eingehen müssen (Apg. 14, 22), daß der Weg zur Herrlichkeit durchs Leiden hindurch führt (Röm. 8, 17). Aber an der Gewißheit der Gnade und Liebe Gottes hat der Christ einen gewaltigen Halt in diesen Nöten und Kämpfen; das Bewußtsein, daß „Gott für uns" ist, gibt ihm jene heroische, leidensbegeisterte Zuversicht, aus der das herrliche Bekenntnis Röm. 8, 31—39 geflossen ist. In diesem Zusammenhang erlebt der stoische Gedanke, daß dem Weisen alle Dinge untertan sind, daß er der wahre Herr und König der Welt ist[1], eine wundersame Wiedergeburt: Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges — alles ist euer, weil ihr Christi und damit Gottes seid —, in seiner Hand geborgen, seiner Fürsorge gewiß. Auf dieser Basis bekommt das Gottvertrauen einen neuen Ton. Es ist nicht mehr das kindliche Vertrauen zur Güte des himmlischen Vaters, der seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute — „was unser Gott geschaffen hat, das wird er auch erhalten" —, sondern das ethisch vertiefte und zu gewaltigem Pathos gesteigerte: hat Gott uns angenommen, als wir noch Sünder waren, hat er den schwersten Widerstand unsrer Sünde und Feindschaft überwunden, hat er sogar seines Sohnes nicht verschont zu diesem Zweck — wie sollte es möglich sein, daß Leiden und Gefahr, Not und Tod, Engel oder Teufel uns von Gottes Liebe losreißen könnten! Gott *muß* seine Erwählten bis zum seligen Ende führen (Röm. 5, 6—11; 8, 31 ff.). Hier vollendet sich der Charakter des Christentums als ethischer Erlösungsreligion; zu Grunde liegt das Empfinden eines reizbaren Gewissens: die größte Not ist die Schuld, das größte Leid die Gottentfremdung durch die Sünde — ist dies gehoben, so ist alles andre damit gegeben. Und die Liebe Gottes ist nicht nur Güte und Freundlichkeit, sondern der auf die Vollendung seiner Kinder gerichtete *Wille*; daß dieser nunmehr sicher zu seinem heiligen Ziel kommen wird, das ist der tiefste Grund der *Freudigkeit*, die in dieser Religion die Grundstimmung ist und bleiben muß.

4. Das Bild des paulinischen Gottesglaubens wäre aber unvollständig,

---

grammatischen Gründen (der Artikel gehört zu beiden Nominativen, und der Genitiv ist daher von beiden abhängig, die durch Artikel und Genitiv wie mit einer Klammer zusammengefaßt werden), sondern auch aus sachlichen: 1. Kor. 15, 24 ist es völlig klar, daß Christus die Herrschaft *seinem* Gott und Vater zurückgibt; vgl. auch noch Eph. 1, 17 und Joh. 20, 17.

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 3, 21—23.

wenn wir nicht beachteten, daß seine Heilsgewißheit und Zuversicht auch auf der Überzeugung von der göttlichen Erwählung beruht. Wie das hohe religiöse Bewußtsein des Volkes Israel in der Überzeugung wurzelt, daß Gott gerade dies Volk vor allen anderen vorher auserwählt hat (Röm. 11, 2)[1], um ihm seine Wohltaten zu spenden, so darf auch der Christ, der in der Bekehrung Gottes Gnade erfahren hat, eben daraus schließen, daß er zu den Erwählten Gottes gehört. Wie gesagt, dies ist ein Rückschluß aus dem, was er bereits erlebt hat — denn das, was Gott tut, ist nichts Zufälliges, am allerwenigsten läßt er sich dabei durch das Tun der Menschen beeinflussen (Röm. 9, 11f.)[2]; es wirkt sich darin sein von langer Hand vorbereiteter Wille aus. Es liegt hier ein erhabener Gottesbegriff zu Grunde; ein tiefes religiöses Interesse ist es, Gott von allem irdisch-menschlichen Geschehen unabhängig zu denken. Es ist dasselbe religiöse Motiv, das dem Satz von der „Rechtfertigung aus Glauben, nicht aus Werken" zu Grunde liegt, bei dem alles „Rühmen", aller Anspruch des Menschen ausgeschlossen wird: Gottes freier Wille soll allein entscheiden. Und wenn nun Paulus (Röm. 9—11) mit Schmerzen feststellen muß, daß die Botschaft Gottes nur bei Wenigen, vor allem nicht bei Israel, Erfolg gehabt hat, so kann dies nach seiner Auffassung nicht auf einer zufälligen Durchkreuzung des Planes Gottes durch die Menschen beruhen; es ist undenkbar, daß Gottes Absichten am bösen Willen der Menschen gescheitert wären: er hat von vornherein nur eine „Auswahl" zum Heil bestimmt, und an ihr hat es sich auch verwirklicht. Nicht anders urteilt Jesus aus bittrer Erfahrung, daß zwar an Viele der Ruf ergangen ist, aber nur Wenige sich als „erwählt" erwiesen haben (Mtth. 22, 14). Wenn die Jünger in ein Haus kommen und ihren Heils- und Friedensgruß sprechen, so wird es oft vorkommen, daß der Friede zu ihnen zurückkehrt, weil kein „Sohn des Friedens" da ist, kein Empfänger, mit dem die ausgesandte Kraft in Kontakt treten könnte. Wo aber ein „Sohn des Heils" da ist, da wird das von den Boten gebrachte Heil sich „auf ihn niederlassen", und die Kette ist geschlossen (Luk. 10, 6). Durch seine Empfänglichkeit erweist ein solcher sich als einer der „Erwählten". So auch die Anschauung des Paulus: wo das Evangelium nicht nur gehört,

1. Der hier gebrauchte Ausdruck „vorher erkannt" (προέγνω) hat seine Analogie und findet seine Erklärung an Amos 3, 2: „euch habe ich erkannt (ἔγνων) aus allen Stämmen der Erde". Er geht auf eine altsemitische Ausdrucksweise zurück, die sich im Babylonischen findet. So heißt es bei der Berufung des Königs Merodachbaladan II.: „Marduk .. faßte zum Lande Akkad (= Babylonien) .. Zuneigung, hielt Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit, unter allen Menschen, sämtlichen Wohnsitzen traf er in festem Beschlusse Auswahl, Merochbaladan, den König von Babylon .. sah er freudig an .. und verkündete durch seinen Ausspruch: „Dieser sei der Hirte, der die Versprengten zusammenführt" usw. Oder im Gebete des Assurnasirpals an Ištar: „Da hast du, o Ištar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern, mit dem Blick deiner Augen mich ausersehen (eig. „erkannt" von idû יָדַע), Verlangen getragen nach meiner Herrschaft, hast mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen mich berufen" usw. (Zimmern, KAT³ S. 381f.).

2. Über die beiden Söhne Rebekkas war schon vor ihrer Geburt, ehe sie noch etwas Gutes oder Böses getan hatten, entschieden; denn „es sollte Gottes Vorherbestimmung aus freier Wahl bestehen bleiben, ganz unabhängig vom Tun (der Menschen), abhängig allein von seiner Berufung" — aus dem Willen des Berufenden allein sollte die Entscheidung hervorgehen.

sondern im Glauben aufgenommen ist, da ist der Ruf zur „Berufung" geworden, die ein Beweis für die vorhergehende göttliche Erwählung und ein Unterpfand für die noch ausstehende Verherrlichung ist (Röm. 8, 29. 30)[1]: „die er vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtgesprochen, und die er gerechtgesprochen hat, die hat er auch mit Herrlichkeit beschenkt"; bei Gott „ist jede Wankelmütigkeit ausgeschlossen; wo er ein Werk anfängt, da führt er es auch Zug um Zug durch bis zum Ende. Von der vorzeitigen Gnadenwahl bis zu der den Abschluß der Geschichte bildenden Verklärung läuft eine schnurgerade Linie" (SchrNT. z. St.). So ist die Heilsgewißheit des Paulus letztlich verankert in dem felsenfesten Vertrauen auf Gottes unverbrüchlichen Heilswillen: „unwiderruflich sind seine Gnaden und seine Berufung" (Röm. 11, 29), unerschütterlich seine Treue (3, 3ff.); immer wieder kehrt das Bekenntnis: „treu ist Gott, durch den ihr berufen seid" (1. Kor. 1 ,9; 10, 13; 2. Kor. 1, 18; 1. Thess. 5, 24; 2. Thess. 3, 3); der das gute Werk angefangen hat, wird es auch vollenden (Phil. 1, 6).

5. Es braucht nach allem kaum noch wiederholt zu werden, daß der Glaube, auf den hier Gott die Rechtfertigung erteilt, von Paulus nicht als ein eigenes Tun, als ein Ersatz-„Werk" statt andrer Werke empfunden wird; auch die Entstehung des Glaubens im Menschen ist ein Glied des Prozesses, der „Berufung" heißt, und er ist ein Werk Gottes im Menschen. Zwar ist dies kaum je ausdrücklich gesagt[2], vielmehr erscheint der Glaube aus sprachlich-logischen Gründen immer als eine Funktion des Menschen, gelegentlich als eine Gehorsamsleistung des Menschen, auf die Gott nur wartet, um darauf hin seine Gnade zu erweisen. In Wahrheit freilich ist er ja nichts andres als der Verzicht auf eignes Tun, logisch ihm scharf entgegengesetzt (Röm. 4, 5); eine Willensleistung ist er nur insofern, als er eine Unterwerfung auf Gnade und Ungnade (Röm. 10, 3) ist, ein gehorsames sich Beugen (Röm. 1, 5; 16, 26), dessen Gegenteil Ungehorsam (Röm. 10, 16) ist, wie denn Paulus den Unglauben der Juden kurzerhand als Widerspenstigkeit bezeichnet (Röm. 11, 31; 15, 31; 10, 21). Sicherlich bleiben sie für diesen Eigensinn verantwortlich. Aber Paulus läßt wieder keinen Zweifel darüber, daß Gott sich nicht dadurch hat überraschen und seine Pläne durchkreuzen lassen; er selber ist es, der ihnen den Geist der Betäubung gegeben, „Ohren, die nicht hören und Augen, die nicht sehen", er hat sie verstockt (Röm. 11, 8). Gerade so aber ist der Glaube der Gläubigen nicht ihr Verdienst; am wenigsten kann Paulus das von sich sagen: hätte Gott ihn nicht von Mutterleib ausgesondert und ihm seinen Sohn geoffenbart (Gal. 1, 15f.), wäre der Herr nicht ihm, dem Unwürdigen, erschienen, so wäre er wohl noch

1. In der „Berufung" also verwirklicht sich die „Erwählung"; darum kann auch in lockerem Sprachgebrauch die Berufung selber, d. h. die Bekehrung, die Hinzuführung zur Gemeinde (Röm. 9, 24; 1. Kor. 1, 9; 7, 15 ff. 17f. 20ff.; Gal. 5, 13), mit der Erwählung gleich gesetzt werden 1. Kor. 1, 26–29, darum können die Christen ebensowohl die „Berufenen" (Röm. 1, 6f.; 8, 29; 1. Kor. 1, 2. 24), wie die „Erwählten" heißen (Röm. 8, 33; 16, 13; Kol. 3, 12; 1. Petr. 1, 1).

2. Röm. 12, 3 „nach dem Maße des Glaubens, wie Gott ihn jedem zuerteilt hat" und 1. Kor. 12, 8, wo der Glaube unter den Gnadengaben erscheint, ist wohl weniger jener grundlegende Bekehrungsglaube gemeint, als heroische Leistungen kühnen Gottvertrauens bei den fertigen Christen.

immer ein Verfolger der Gemeinde; er weiß es ganz sicher: „durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin" (1. Kor. 15, 8–10). Deutlicher kommt das Wirken Gottes und die Passivität des Gläubigen zum Ausdruck da, wo Paulus gelegentlich das Verhältnis zu Gott als „Liebe" oder als „Erkenntnis" beschreibt.

Es ist für den Apostel der Gnade bezeichnend, daß bei ihm die Forderung der Liebe zu Gott, die Jesus als das höchste Gebot bezeichnet, niemals einen ausdrücklichen Nachklang findet. Nur an drei Stellen redet er von „Gott lieben". Die eine ist ein Zitat („was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben" 1. Kor. 2, 9), und auch die zweite, Röm. 8, 28, scheint nicht erst von Paulus formuliert zu sein: „wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen" – hier sollte man nach dem ganzen Zusammenhang erwarten, daß es hieße: „denen, die Gott liebt", und es ist charakteristisch, daß Paulus sofort, wie um den Gedanken zurechtzurücken, hinzufügt: „nämlich denen, die nach seinem Ratschluß berufen sind". Er will sagen: nicht die Liebe des Menschen zu Gott, nein, Gottes Liebe ist der Grund alles Heils! Eine ähnliche Korrektur bringt er an der dritten Stelle an: 1. Kor. 8, 1–3. Hier stellt er, ähnlich wie 13, 8ff., Liebe und Erkenntnis einander gegenüber, und zwar Erkenntnis im Sinne der gnostischen Gotteserkenntnis, deren Ergebnis Freiheit ist, und Liebe im Sinne – man sollte zunächst denken: der Bruderliebe, wie sie dann später 8, 9–13 entfaltet wird. Aber nein, sofort wendet sich der Gedanke paradox um:

Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe erbaut.
Wenn einer glaubt, etwas erkannt zu haben,
so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll.
Wenn aber einer Gott liebt,
so – ist er von Gott erkannt worden.

Eine doppelte Überraschung wird uns zu teil; wir erwarten den Gegensatz, daß um der Erkenntnis willen die Bruderliebe nicht vernachlässigt werden darf; statt dessen der Gegensatz: die wahre Erkenntnis ist nicht da, wo Erkenntnisdünkel herrscht, sondern da, wo Liebe zu Gott ist. Aber auch dieser Gedanke wird sofort umgebogen: nicht „wer Gott liebt, der hat wahrhaft erkannt", sondern: „der ist von Gott erkannt worden". Darin liegt zunächst, daß die Liebe zu Gott nicht eigentlich eine Leistung des Menschen, sondern nur ein Widerschein oder eine Auswirkung eines andern grundlegenden religiösen Erlebnisses ist, bei dem in Wahrheit Gott die Initiative ergriffen hat[1]. Jedenfalls ist auch hier die Liebe zu Gott nicht etwa Bedingung des Heils, sondern vielmehr eine seiner Wirkungen, so wie Gal. 2, 20 „der Glaube an den, der mich geliebt hat" fast gleichbedeutend ist mit überschwänglicher Gegenliebe und Dankbarkeit.

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 8, 1–3. Man kann Zweifel hegen, ob in V. 3 *εἴ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν* nicht das Objekt zu streichen wäre (dann im Nachsatz etwa *ὑπὸ τοῦ θεοῦ*?) wie ℵ 17 Clem. das *ὑπ' αὐτοῦ* hinter *ἔγνωσται* auslassen. *ἔγνωσται* ohne *ὑπ' αὐτοῦ* wäre ebenso verständlich, wie *ἐπεγνώσθην* 1. Kor. 13, 12, und das bloße *ἀγαπᾷ* würde der Höhenlage des 13. Kapitels entsprechen, wo von der „Liebe" ohne Angabe des Objekts die Rede ist. Wenn ja auch in V. 4–7 Ausstrahlungen der Bruderliebe im Vordergrunde stehen, so darf und muß man doch fragen, ob nicht mit „Liebe" die Fülle überwallenden Liebesgefühls gemeint ist, das sich nicht bloß auf ein Objekt richtet, bei dem auch weniger der Gegenstand als die Empfindung selber das eigentlich Wichtige ist; vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 13.

Noch wichtiger aber ist die überraschende Wendung vom aktiven „Erkennen" zum passiven „Erkanntsein". Sie findet sich bei Paulus noch zweimal, 1. Kor. 13, 12 und Gal. 4, 8f., hier mit dem Akzent, daß es eigentlich richtiger sei, zu sagen: „nachdem ihr von Gott erkannt seid" statt: „nachdem ihr Gott erkannt habt". Es ist dies also eine dem Paulus geläufige Vorstellung.

Woher sie immer stammen möge — jedenfalls ist es eine dem Paulus am Herzen liegende Überzeugung, daß die neue Gotteserkenntnis, die in den Seelen der Gläubigen aufgeleuchtet ist (2. Kor. 4, 6), keineswegs eine Leistung des Menschen ist, auf die er stolz sein dürfte, sondern eine Gabe Gottes: nicht bloß, daß sich Gott den Seinen zu erkennen gegeben hat[1] — nein, er hat sie zuerst „erkannt". Was heißt das? Die Ausdrucksweise ist nur von hebräischer Denkweise aus zu verstehen, wo „erkennen" häufig den Willensakt der Zuneigung bedeutet, ja auch die geschlechtliche Vereinigung (Adam erkannte sein Weib 1. Mose 4, 1; Lk. 1, 34); ferner das sich um jemand kümmern — Jes. 63, 16: Abraham will nichts von uns wissen (*οὐκ ἔγνω ἡμᾶς*) und Israel hat sich nicht um uns gekümmert (*οὐκ ἔγνω ἡμᾶς*); aber du, Herr, bist unser Vater!; Ps. 101, 4: von dem Bösen mag ich nichts wissen; Hiob 9, 21: ich achte mein Leben nicht, eig. ich kenne meine Seele nicht; (vgl. das „sich selbst verleugnen" Mk. 8, 34); es bedeutet Am. 3, 2 geradezu die Erwählung (S. 392 Anm. 1). So wird es auch an den drei Paulus-Stellen die Erwählung oder Berufung bezeichnen sollen, aber freilich mit einer bedeutsamen Nuance: dies Erkennen ist ein sich zu dem Menschen Neigen, geradezu eine innige Berührung mit seiner Seele. Die Paradoxie dieser drei Stellen ist die Paradoxie der Mystik. In dem Aufleuchten der Gottes-Erkenntnis in der Seele erkennt der Mystiker in Wahrheit eine Berührung durch Gott selber, und davon ist dann die Gottesliebe nur eine Ausstrahlung. Wir lernen hier nach jenen früher besprochenen Ansätzen zur Christus-Mystik auch Töne einer Gottes-Mystik kennen, und auch hier erhebt sich die Frage, wie sie gedacht und wie weit sie wirklich empfunden ist.

Nach dem schönen Worte Erwin Rohdes (Kl. Schr. II, 331) ist „Mystik eine Religionsform, die, recht verstanden, die innigste Vereinigung des Menschen mit der Gottheit zum Ziel hat, und zur Voraussetzung eine, in seinem innersten Sein begründete Wesenseinheit des Menschen mit Gott. ‚Du kannst nur erkennen, was du selber bist', sagt Meister Eckhardt; ‚so wirst du aber, da du Gott erkennest, selber Gott sein'. Der Mensch, der Gott erkennt, wird selber Gott; er war von jeher Gott, aber in seinem Menschendasein ist das Göttliche getrübt und entstellt; es gilt, den Gott in seiner Reinheit wieder zu gewinnen. Dahin weist die Mystik den Weg." Es fragt sich, ob bei Paulus das Haupt-Merkmal mystischer Denkweise, die Annahme einer Wesensähnlichkeit zwischen

1. So heißt es in dem Dankgebet des pseudohermetischen Poimandres (Reitzenstein S. 338): Heilig ist Gott, der erkannt sein will und sich den Seinen zu erkennen gibt (*ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις*). Vergleichbarer als diese Stelle ist eine andre im 10. Traktat (10, 15): *οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι*; ferner die früher zitierten Stellen (S. 357, Anm. 1), an denen es heißt: „du kennest mich und ich dich". Dagegen reden die von Norden, Agn. Th. 287f. noch zitierten Stellen Od. Sal. VII, 12ff. und Manilius IV, 905ff. nur davon, daß Gott sich den Menschen so eindringlich zu erkennen gibt, daß er sich dieser Erkenntnis nicht entziehen kann.

Gott und Mensch, vorhanden ist. Hierbei könnte er sich etwa stoischer Terminologie bedienen. Die Stoa sieht in der menschlichen Seele, in dem ihr innewohnenden Logos etwas Göttliches, einen direkten Ausfluß aus Gott[1]; hiermit ist der rechte Boden für die mystische Anschauung gegeben: das Göttliche im Menschen tritt in Kontakt mit der Gottheit außer ihm[2]. Aber diese Grundannahme eines Göttlichen im Wesen des Menschen ist bei Paulus zu unsicher, als daß er darauf eine mystische Anschauung oder ein mystisches Erlebnis gründen könnte. Zwar kennt er eine Sympathie des „innern Menschen" oder der „Vernunft" mit dem Gesetze Gottes (Röm. 7, 22f. 25), aber diese ethische Wendung des Gedankens ist nicht fähig, den weitergehenden einer ursprünglichen Gottverwandtschaft und das Erlebnis einer Berührung des innern Menschen mit Gott zu tragen. Zu tief wird der Unterschied, die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem empfunden; der natürliche (*ψυχικός*) Mensch ist unempfänglich gegenüber dem, was aus dem Geiste Gottes kommt, ihm ist das alles Torheit (1. Kor. 2, 14). Stärker kann man nicht sagen, daß der Mensch von sich aus zu einer wahren „Erkenntnis Gottes" nicht gelangen kann, vollends nicht zu inniger mystischer Vereinigung mit ihm. Vielmehr ist das nur dadurch möglich, daß er „den Geist Gottes empfängt". Das ist der wesentliche Unterschied zwischen der Stoa und Paulus; dort ein an- und eingebornes Göttliches, hier eine bei der Bekehrung verliehene göttliche, übernatürliche Ausrüstung. Wer freilich den Geist Gottes besitzt, der kann wahrhaft Gott erkennen, denn dieser Geist ist ja nichts anderes als das Selbstbewußtsein Gottes (1. Kor. 2, 16); darum könnte der Schluß von 1. Kor. 2, 16 auch heißen: „wir aber haben den Geist (oder die Vernunft *νοῦς* animus) Gottes", und es ist eine einigermaßen überraschende,

1. Zeller, D. Philosophie d. Griechen III, 1[3], S. 200: „Zu der Weltseele verhält sich die Einzelseele, wie der Teil zum Ganzen. Die Seele des Menschen ist nicht bloß in derselben Art, wie alle übrigen Kräfte ein Teil und Ausfluß der allgemeinen Lebenskraft, sondern sie steht durch ihre Vernünftigkeit in einem besondern Verwandtschaftsverhältnis mit dem göttlichen Wesen, welches um so stärker hervortritt, je ausschließlicher wir das Göttliche, die Vernunft in uns walten lassen". Kleanthes hymn. 4: *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν* (vgl. Apg. 17, 28). Der Ausdruck „Verwandtschaft mit Gott" bei Posidonius (Cic. divin. I, 30, 64). Epikt. I, 14, 6: *αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἄτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα*; Mark Aurel V, 27: die Seele *μέρος, ἀπόρροια, ἀπόσπασμα θεοῦ*; Seneca ep. 41, 2 sacer intra nos spiritus sedet; 66, 12: ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa .. 31, 11 der animus rectus bonus, magnus ist Deus in corpore humano hospitans. Philo op. mundi § 69: *πρὸς γὰρ ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον* (sc. *νοῦν*) *ὡς ἂν ἀρχέτυπον ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν· ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον ὡς ἔοικε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ*; § 135: (die Seele) *ὃ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως ἐκείνης ἀποικίαν τὴν ἔνθαδε στειλάμενον ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ γένους ἡμῶν, ἵν' εἰ καὶ θνητόν ἐστι κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζηται*; de plant. § 18 *ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα συνῆψαν* . .

2. Darum ist ja die Areopag-Rede so echt stoisch: das „in ihm leben und bewegen wir uns und sind wir" steht im innigsten Zusammenhang mit dem Gedanken der Gottverwandtschaft, der unmittelbar darauf folgt Apg. 17, 28. 29. Vgl. Norden, Agnostos Theos S. 19ff. Reitzenstein (Neue Jahrbb. 1913, S. 397) steuert noch die schöne Parallele bei: Sen. ep. 41, 4: prope est a te deus, tecum est, intus est.

wenn auch sehr verständliche[1] Wendung, wenn Paulus dafür sagt, „die Vernunft" oder „Gesinnung Christi". Der Pneumatiker erkennt und beurteilt aber nicht nur Gottes Wesen, sondern schlechthin Alles, denn der Geist dringt ein in Alles, auch in die Tiefen der Gottheit (2, 15. 10). Das sind Bekenntnisse eines pneumatischen Mystikers; sein Hochgefühl, seine Überlegenheit und Unangreifbarkeit äußert sich besonders in dem Satze 2, 15: „er selbst aber wird von niemand beurteilt"[2]. Aber es bleibt dabei das Bewußtsein, daß solche übernatürliche Begabung und Erkenntnis ein Gnadengeschenk ist, und so erscheint denn „Weisheit und Erkenntnis" unter den Charismata (1. Kor. 12, 8) — „wenn ich Prophetie habe und weiß alle Geheimnisse und alle Erkenntnis" (13, 2)!

Auch hier müssen wir die Frage aufwerfen, ob diesen mystischen Formeln ein wirkliches Erleben oder Empfinden entspricht. Sehr selten ist die Formel „in Gott" und wohl niemals kommt „Gott in uns" vor[3]; und völlig fehlen Ergüsse, die von einer bleibenden mystischen Stimmung, von regelmäßig erstrebten und erlebten Einigungen zu erzählen wüßten; es fehlt auch hier wie bei der Christus-Mystik an der Poesie der Mystik, dem musikalischen Schwelgen in den das Versinken in Gott, die völlige Einigung malenden Formeln. Eine mystische Natur war Paulus sicherlich nicht, und die mystische Verzückung ist nicht sein Ideal. Wohl aber hat er einzelne große mystische Erlebnisse gehabt, die „Offenbarung" bei der Bekehrung, die Entrückung in den dritten Himmel (2. Kor. 12, 2ff.); aber eben, weil sie als einzelne erwähnt werden, können sie nicht häufige oder regelmäßige Vorkommnisse gewesen sein.

Für uns hat in diesem Zusammenhang vor allem das Bedeutung, daß die neue Gotteserkenntnis des und der Bekehrten gerade so wie die Rechtfertigung, wie der Glaube ein Werk, eine Gnadengabe Gottes ist, eine Auswirkung des Erwählungs-Ratschlusses Gottes — daher jene überraschende Wendung vom aktiven Erkennen zum Erkanntsein.

Kapitel 17.

Die neue Schöpfung.

Wir haben das „neue Leben" des Christen bisher dargestellt als Christus-Glaube und als ein neues Verhältnis zu Gott. Aber schon in den letzten Ausführungen des vorigen Kapitels sind wir darauf zu sprechen gekommen, daß in dem Bekehrungserlebnis auch eine Verwandlung des Bekehrten selber stattgefunden hat — durch die Verleihung des Geistes. Und diese Veränderung — „das Alte" ist vergangen; siehe „das Neue" ist da! — wollen wir nunmehr ins Auge fassen.

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 2, 10–16

2. Vgl. hierzu R. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen S. 164 und meinen Kommentar zu 1. Kor. 2, 15.

3. 1. (u. 2.) Thess. 1, 1; 2, 1. — 1. Kor. 14, 25 ist das „wahrlich Gott ist in euch" im Munde heidnischer Zuhörer gesagt, und es fragt sich, ob es nicht bedeutet: „in eurer Mitte". S. m. Kommentar z. St. Die einzige Stelle, die hier genannt werden könnte, Kol. 3, 3 „unser Leben ist mit Christus verborgen in Gott", hat doch wahrscheinlich einen andern Sinn.

1. Man pflegt diese subjektiven Veränderungen unter dem Begriffe der „Erlösung" zusammenzufassen, und bis zu einem gewissen Grade mit Recht. Das Wort und der Begriff (*ἀπολύτρωσις, λύτρωσις*) (vgl. S. 326) stammt aus dem jüdisch-messianischen Sprachschatz und bezieht sich ursprünglich auf die politische Befreiung des Volkes Israel von der Fremdherrschaft. Wie manche andere messianische Begriffe, ist auch dieser von den Christen und so auch von Paulus entpolitisiert, entnationalisiert und vordatiert. Wie Mtth. 1, 21 die Aufgabe des Sotēr Jesus auf die Errettung seines Volkes *von seinen Sünden* umgedeutet wird, so wird von Paulus, der hierin nur der Sprecher des hellenistischen Urchristentums ist, die „Erlösung" als etwas durch Christus bereits Vollbrachtes, in und mit ihm Geschehenes betrachtet: er *ist* unsere Erlösung, *in* und *mit ihm* ist die Erlösung gegeben (Röm. 3, 24). Die Bedeutung des Wortes wird von ihm als bekannt vorausgesetzt[1]; er erläutert es nicht eigentlich. Nur soviel ist deutlich, daß es irgendwie mit der Rechtfertigung oder Sündensühne in Verbindung steht, wobei die nähere Nuance nicht ganz deutlich wird[2]. Insofern gehört der Begriff mehr mit dem im vorigen Kapitel erörterten Gedankenkreise zusammen. Aber wenigstens an einer Stelle (Röm. 8, 23), wo die Erhebung zur himmlischen Gotteskindschaft und Herrlichkeit mit der „Erlösung des Leibes" gleichgesetzt wird, kündigt sich ein anderer Sprachgebrauch an: hier ist die Rede von der Befreiung des Einzelnen von den Mächten der Sünde, des Fleisches, der Vergänglichkeit, die ihn danieder- und von dem Ziel des ewigen Lebens fernhalten. Dies ist der Sprachgebrauch der modernen Religionswissenschaft, wenn sie die paulinische Heilsanschauung beschreibt, soweit es sich nicht um eine ideelle oder rechtliche Veränderung der Stellung des Menschen zu Gott, sondern um die tatsächliche Umwandlung des Menschen handelt. Die Fragestellung lautet hier nicht: „wie kriege ich einen gnädigen Gott?", sondern: „ich elender Mensch, wer wird mich erretten von diesem Todesleibe?" (Röm. 7, 24).

2. Die Religion des Paulus wäre unvollständig beschrieben, wenn man sie nur als das Bewußtsein der Sündenvergebung darstellte; er ist sich bewußt, nicht nur von der *Schuld* sondern auch von der *Macht der Sünde befreit zu sein* (Röm. 6, 18. 22; 1. Kor. 15, 17). Was das bedeutet, erkennt man an seinen ergreifenden Schilderungen des früheren Zustandes. Schon daß er so selten von den Sünden in der Mehrzahl als von einzelnen Vergehungen redet[3], ist bezeichnend: er denkt sich die Sünde wie eine einheitliche, fast persönliche (S. 331) Macht, die, einmal in die Welt eingedrungen, nun eine königliche Herrschaft über die Menschheit entfaltet (Röm. 5, 12f. 21), oder wie ein harter Tyrann die

1. Dem Schriftsteller, dem wir die heutige Gestalt von Kol. 1, 14 = Eph. 1, 7 verdanken, und seinen Lesern ist offenbar der eigentliche Sinn des Wortes schon entschwunden; er interpretiert es — entschieden zu eng — durch „die Vergebung der Sünden".

2. 1. Kor. 1, 30 steht es neben Gerechtigkeit (Rechtfertigung) und Heiligung; Röm. 3, 24 erfolgt die Rechtfertigung *durch* die Erlösung. Hiermit ist das Mittel angegeben, durch welches Gott die „Gerechtsprechung ohne Verdienst" ermöglicht hat. Ob nun dabei an Loskaufung vom Todesverhängnis (wie Mk. 10, 45) oder an Sündensühne (wie Hebr. 9, 15) oder nur ganz allgemein an Beseitigung der Hindernisse der Gerechtigkeit gedacht ist, kann man nicht mehr erkennen.

3. Röm. 4, 7; 7, 5; 1. Kor. 15, 3 — hier der gemein-urchristliche Sprachgebrauch. 1. Petr. 2, 24; 3, 18; 4, 8; Apg. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43; 13, 30; 22, 16; 26, 18.

Menschen im Sklavendienste (Röm. 6, 6. 20; 7, 14) hält, für ihre Dienste den jammervollen Sold des Todes (Röm. 6, 23) zahlend; oder er schildert sie wie einen Dämon, der den Menschen zuerst verführt (7, 11) und dann von ihm völlig Besitz ergreift, in ihm hausend (7, 17), ihm ihren Willen und ihr Gesetz aufzwingend (7, 20. 24). Erschütternd ist die berühmte Schilderung dieser Knechtschaft (7, 14–25): wie das Ich völlig verschlungen wird von dem des Dämons, wie es nicht mehr tut, was es will, sondern was es nicht will, wie es zwischen zwei einander bekämpfenden Gewalten („Gesetzen" sagt Paulus) hin- und hergezerrt wird[1]. Von diesem „Gesetz" der Sünde und des Todes[2] ist nun (Röm. 8, 2) der Christ befreit worden, und zwar dadurch, daß ein anderes „Gesetz"

1. Man hat gestritten, ob Paulus hier den Zustand des „Wiedergeborenen" schildere oder seinen früheren Zustand als pharisäischer Frommer. Das erstere ist vollkommen ausgeschlossen, wie 8, 2 zeigt: was hätte die Wiedergeburt oder Erlösung für einen Zweck gehabt, wenn sie nicht einmal jene unselige Zerrissenheit und Knechtschaft hätte aufheben können? Andererseits schildert Paulus auch nicht seine individuelle, pharisäische Vorgeschichte: es fehlen die speziellen, jüdischen Farben; es fehlt insonderheit die in diesem Falle unentbehrliche Vergangenheitsform. Hier gibt es nur eine Erklärung: Paulus schildert die allgemeine menschliche Lage, wie sie nach der Beobachtung tiefempfindender und hochstehender Seelen ist. Wie jener 7, 7–11 beschriebene Sündenfall nicht der des Paulus ist, sondern der jedes Menschen, so ist auch 7, 13–25 das „Ich" ein allgemeines. Paulus versetzt sich rednerisch-schriftstellerisch in die Lage des Menschen, wie er an und für sich (*αὐτὸς ἐγώ*) vor den Einwirkungen des göttlichen Geistes ist, mit so lebhafter Empfindung hinein, daß er mit seinen Worten noch heute die Seele trifft. Insbesondere hat er der Erlösungssehnsucht des Menschen, die er sicherlich selbst früher empfunden hat, einen immer wieder ergreifenden Ausdruck verliehen (V. 24). Es ist für den Juden Paulus, der doch auch Hellenist war, bezeichnend, daß er so lebendig aus der Seele eines hellenistisch empfindenden Menschen reden kann. Aus V. 24 blickt uns die dualistische Erlösungssehnsucht des Hellenismus an, während der V. 13–23. 25 geschilderte Kampf uns an stoische Ausführungen gemahnt: Epikt. I, 17, 14f.: „wenn es wahr ist, daß alle gegen ihren Willen (*ἄκοντες*) sündigen, du aber die Wahrheit gründlich kennen gelernt hast, so kannst du ja garnicht anders, als recht handeln. 'Aber, beim Zeus, ich folge nicht dem Willen der Natur'". Epikt. II, 26: „Jeder Fehltritt schließt einen Kampf ein. Denn da der Fehlende nicht den Willen hat, zu fehlen, sondern recht zu handeln, so ist klar: er tut nicht das, was er will. Denn was will der Dieb erreichen? Seinen Vorteil! Folglich, wenn doch das Stehlen ihm (in Wahrheit) keinen Vorteil bringt, so tut er nicht das, was er (eigentlich) will. Jedes vernünftige Wesen aber ist von Natur in sich zum Kampf gespalten, und so lange ⟨einer⟩ nicht begriffen hat, daß er zwiespältig ist, so lange ist er nicht gehemmt, das Widerstreitende zu tun. Hat er es aber einmal begriffen, so ist es dringend notwendig, aus dieser Zwiespältigkeit herauszukommen und sich ihr zu entziehen, so wie es eine bittere Notwendigkeit ist, der Lüge den Abschied zu geben, wenn man merkt, daß es Lüge ist. Solange man aber dies sich nicht klar macht, so lange stimmt man ihr bei, als ob sie Wahrheit wäre. Ein gewaltiger Redner wäre es, zugleich ein Ermahner und Gewissenswecker, wer imstande wäre, jedem den inneren Kampf aufzudecken, kraft dessen er fehlt, und ihm deutlich zu zeigen, wie er nicht tut, was er will, und tut, was er nicht will (*ὃ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ*)". Daß Paulus sich hier in stoischen Ausdrucksweisen bewegt, ist unverkennbar. Andererseits schildert Seneca De vita beata 8, 5f. den Zustand des Freien folgendermaßen: Hoc modo una efficitur vis ac potesta sconcors sibi et ratio illa certa nascetur non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione, quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum tetigit ... omnia faciet ex imperio suo ... consensus atque unitas ...

2. Das Wort „Gesetz" bezeichnet hier nicht bloß den Imperativ oder die Norm, sondern den Zwang, wie in unserem „Naturgesetz".

in ihm die Herrschaft gewonnen hat, das „Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus". Die Betrachtung ist hier ganz dynamisch, das Wirken einer Kraft wird aufgehoben, ausgeschaltet durch das Eintreten einer anderen, die jener überlegen ist, wie der „Geist" dem Fleisch, das Göttliche dem Menschlichen, das Leben dem Tode. Und der Erfolg ist, daß nunmehr die heilige und unverbrüchliche Forderung Gottes (*τὸ δικαίωμα*) erfüllt werden kann, weil die also Befreiten jetzt „in der Richtung", „nach der Norm", „unter der Gewalt" (das alles besagt das *κατά* Röm. 8, 4) des göttlichen Geistes ihr Leben führen. Wenn Paulus diesen neuen Zustand, in dem der Christ eigentlich ein Werkzeug und Objekt göttlicher Macht, eigentlich im passiven Zustand ist, gleichwohl „Freiheit" nennt[1] — „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" 2. Kor. 3, 17 — so ist das der Ausdruck für den religiösen und sittlichen Enthusiasmus, der das wahre Kennzeichen des lebendigen Urchristentums ist: hier gibt es nicht mehr Befehlen und Gehorchen, nicht mehr Zwang und Knechtschaft, sondern die von Gottes Geist erfaßte Seele stimmt jubelnd ein in Gottes Willen, und ein gewaltiger Schwung trägt sie über Zwiespalt und Schwachheit (Röm. 8, 3) hinüber, die Kraft des Guten und die Liebe zum Guten ist gewaltig gesteigert; verwirklicht ist hier das Ideal der Liebe: „sie freuet sich nicht an der Ungerechtigkeit, sie freuet sich an der Wahrheit" (1. Kor. 13, 6).

„Enthusiastisch" müssen wir diese Grundüberzeugung auch deshalb nennen, weil sie in kühnem, weitgreifendem Ausdruck Wirklichkeiten überfliegt, die doch zu anderer Zeit sich der Begeisterung nur allzu hart entgegenstellen. Wenn wir Röm. 8, 5—9 lesen, so bekommen wir den Eindruck, daß Paulus die Möglichkeit des Sündigens für den Christen überhaupt leugnet; wie sollte er noch sündigen können: „Geistesmenschen (*οἱ κατὰ πνεῦμα ὄντες*) müssen ebenso notwendig dem Hochflug des Geistes folgen, wie Fleischesmenschen den Instinkten des Fleisches *τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν*)"; nicht nur das Denken, die Gesinnung, alle Triebe und Empfindungen sind völlig verändert; war damals „Feindschaft gegen Gott" das bewußt oder unbewußt wirkende Motiv, so streckt sich jetzt des Christen ganzes Wesen dem Leben und dem Frieden (oder dem Heil, der Seligkeit) entgegen. Bezeichnend ist das Bild der „Frucht des Geistes" (Gal. 5, 22), das Paulus wählt, um dies sozusagen notwendige Wachstum des neuen Lebens aus seinem neuen Keime heraus zu schildern; nach einem anderen Bilde ist es die Herrschaft Gottes, die sich in neuer Kraft, in Frieden und Freude im heiligen Geiste schon hienieden entfaltet (Röm. 14, 17; 1. Kor. 4, 20). Wir sind für

1. Daß Paulus diesen Zustand, wo der Mensch fähig ist, das Gute zu tun, „Freiheit" nennt, ist ebenfalls Anlehnung an den stoischen Sprachgebrauch, wonach nur der Weise wahrhaft frei ist, und die Freiheit darin besteht, daß der Mensch seinen Willen in der Gewalt hat (*ἐξουσία αὐτοπραγίας*): Quid sit libertas? potestas vivendi, ut velis: quis igitur vivit ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, qui legibus quidem non propter metum paret, sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse judicat (Cicero, parad. 34). Insbesondere das Spiel mit den Begriffen Freiheit und Sklaverei Röm. 6, 18. 20: befreit von der Sünde, Sklaven geworden der Gerechtigkeit; Sklaven der Sünde, frei der Gerechtigkeit gegenüber — erinnert an stoische Paradoxien. Vollends die nachpaulinischen Aussagen Jak. 1, 25; 2, 12; Joh. 8, 32 f. können die Anlehnung an stoische Lehren nicht verleugnen. Vgl. meine Schrift „Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Ap. P.", Göttingen 1902. Was Bonhöffer, Epiktet u. d. N.T. S. 166 f. dagegen bemerkt, ist ganz verständnislos.

die Sünde tot (Röm. 6, 6), sie ist für uns nicht mehr vorhanden: daß die Leidenschaften der Sünden in unsern Gliedern sich auswirkten, das ist durchaus ein vergangener Zustand (7, 5) — so sagt Paulus nicht nur in allgemeiner Theorie, so redet er auch zu seiner Gemeinde: „so waret ihr einst, nun aber habt ihr euch nicht nur den Makel der Sünde abwaschen lassen, nein, ihr seid in den Zustand der Heiligkeit, der Gerechtigkeit hinübergetreten" (1. Kor. 6, 11)[1].

3. Aber gerade die letzte Stelle zeigt nun auch, daß diese enthusiastische Betrachtung des neuen Lebens in Wahrheit eine kühne Vorwegnahme ist, der die Wirklichkeit nicht entspricht. Denn die vorhergehenden Partieen (1. Kor. 5; 6, 1–11) zeigten ja, daß die Gemeinde in vielen ihrer Glieder, ja eigentlich die ganze Gemeinde diesem Ideal noch keineswegs entspricht. Und ebenso ist an anderen Stellen unverkennbar, wie Paulus selber empfindet, daß seine Begeisterung der Wirklichkeit stark vorangeeilt ist. Nachdem er Röm. 6, 5 ff. so stark wie möglich gesagt hat, daß „unser alter Mensch mitgekreuzigt, daß der Leib, der der Sünde zum sklavischen Organ dienen mußte, ausgeschaltet ist, daß wir nicht mehr Sklaven der Sünde sind", fährt er 6, 12 fort[2]: „So sollt auch ihr euch fühlen (eigentlich: ihr müßt euch selbst beurteilen) als tot für die Sünde" — hier ist recht greifbar gesagt, daß das, was schon wirklich ist, doch erst dann zu voller, lebendiger Wirklichkeit erhoben wird, wenn die Christen mit ihrer Selbstbeurteilung und ihrem Willen darauf eingehen; sie müssen die neue Freiheit von der Sünde oder die neue Knechtschaft der Gerechtigkeit gegenüber in ihren Willen aufnehmen und nun wirklich sich und ihren Leib der Gerechtigkeit zum Dienste zur Verfügung stellen (Röm. 6, 18. 19). Wie hier die Betrachtung der bereits geschehenen Erlösung, bei der die Christen sozusagen passiv sind, in den Imperativ umschlägt, das ist höchst bezeichnend; es kommt hier die durchs ganze Urchristentum hindurchklingende Parole zum Durchbruch: werdet das, was ihr seid (vgl. 1. Kor. 5, 7 S. 190). Sie ist aber keineswegs so zu verstehen, wie es moderner Auslegung nahe liegt: verwirklicht das euch vorschwebende Ideal, auf das ihr angelegt seid; vielmehr spielt hier eine durchaus wunderhafte, supranaturale Anschauung hinein, die wir uns am besten an Röm. 8, 2–9 vgl. mit 8, 12. 13 klar machen können:

Stärker, als es 8, 2–9 geschehen ist, kann man nicht sagen, daß die Sünde im Fleisch hingerichtet, vernichtet, daß ihr Einfluß ausgeschaltet, daß ihr Zwangsgesetz beseitigt ist. Um so überraschender mutet es uns an, wenn es 8, 12 lautet: „wir sind verpflichtet — nicht dem Fleisch, nach des Fleisches Art zu leben". Es klang doch vorher so, als könnten Christen garnicht mehr nach dem Fleisch leben, da doch die neue Kraft des Geistes sie auf ihre Flügel genommen und sie jener Sphäre entrückt hat; und nun ist doch plötzlich wieder von Pflicht und Sollen und Wollen die Rede! Sogar eine Drohung wird hinzugefügt: „wenn ihr nach des Fleisches Art lebt, so wartet eurer der Tod". Einen gewissen Übergang zwischen beiden, an sich widerstreitenden Betrachtungsweisen gibt Paulus an, wenn er 8, 13; Gal. 5, 18 die Vorstellung einfügt: „vom Geiste getrieben werden", wobei vielleicht die Übersetzung gestattet ist: „sich

1. Hier ist ἐδικαιώθητε nicht nur von der Gerechtsprechung, sondern von dem wirklichen Gerechtwerden zu verstehen.

2. Ich halte die Verse 8 und 9 für einen Einschub.

vom Geiste treiben lassen", sich seiner Macht hingeben, auf ihn eingehen; und so mag man auch den Imperativ Gal. 5, 16 „wandelt im Geiste" so verstehen, daß auch der Wille des Gläubigen etwas dazu tun kann, daß der Geist in ihm wirksam werde (Gal. 5, 25). Aber diese „psychologische" Betrachtung ist doch nur eine „Vermittlung" zwischen zwei zunächst unvereinbaren Denkweisen. Es ist und bleibt doch etwas anderes, wenn jemand von Gottes Geist getrieben handelt und wenn er seinen Willen anstrengt. Wie kann Paulus Beides zusammen denken?

Wir stoßen hier auf eine durch das ganze Urchristentum hindurchgehende Doppelanschauung, mit der wir uns ganz durchdringen müssen, wenn wir zum Verständnis kommen wollen. Die Predigt Jesu und der Glaube der alten Gemeinden betrachtet im allgemeinen das Reich Gottes noch als zukünftig; jedenfalls hat es sich in dieser Welt noch nicht annähernd durchgesetzt. Aber Jesus hat die Überzeugung, daß von Gott aus doch schon der entscheidende Schritt zur Begründung seiner Herrschaft geschehen ist: indem er durch seinen Geist und durch Jesus das Reich der Dämonen zurückdrängt, ragt die Basileia schon gewaltig in diese Welt hinein — sichtbar freilich nur für das Auge des Glaubens. Und die Urgemeinde, wenn sie auch auf das Kommen des Messias in diese Welt noch warten muß, glaubt doch, daß seine Herrschaft droben im Himmel und seine Unterwerfung der Geisterwelt schon begonnen hat; die entscheidenden Anfänge sind schon geschehen. So schaut der Seher der Offenbarung (Kap. 12) den Sturz des Satans und den Beginn der Gottesherrschaft im Himmel schon vollzogen — in demselben Augenblick, da auf Erden der letzte Kampf des Satans gegen das Volk Gottes erst beginnt. Eben dies ist urchristlicher Glaube: in dem verschärften Kampf und der gesteigerten Not der letzten Zeit des Sieges gewiß sein; wissen, daß er in der oberen Welt, von Gott aus, im Reiche der Geister schon errungen ist und sich nur noch hienieden, im Leben des Einzelnen, ganz durchzukämpfen hat.

Von hier aus in erster Linie ist die eigentümliche Doppelanschauung von der Erlösung bei Paulus zu verstehen. Die Sünde als Macht ist wirklich schon hingerichtet (Röm. 8, 3), weil die hinter ihr stehenden Herrschaften und Gewalten im Kreuzestode und der Auferstehung Christi von Gott überwältigt, ihrer Macht beraubt und im Triumph aufgeführt sind (Kol. 2, 15). Damit ist die Macht der Sünde in dem ganzen Bereich des Kosmos und des Fleisches gebrochen[1]; nun gilt es, dies im Leben jedes Einzelnen auch durchzuführen und den letzten Rest ungöttlichen Machtwiderstandes zu brechen. Aber dieser Endkampf ist nicht mehr hoffnungslos; er wird und muß auch hier mit Sieg enden, weil das Rückgrat des Feindes schon gebrochen und weil die stärkere Macht des Gottesgeistes auf unserer Seite ist. Und Gott ist treu: er wird uns in diesem Kampfe nicht im Stiche lassen, sondern zur vollen Gemeinschaft seines Sohnes führen; der Herr Christus wird uns festigen, daß wir am Tage des Gerichts unbescholten vor ihm erscheinen können (1. Kor. 1, 8 f.; 1. Thess. 5, 24; 2. Thess. 3, 3; Röm. 8, 31 – 39).

Der soeben besprochene Gedanke ist also zunächst eschatologischer Natur: vorweggenommene Zukunftshoffnung; sodann ist er mythologisch-gnostisch: er ist

1. Über die hier waltende Denkweise s. S. 330.

nicht zu verstehen ohne die geheimnisvoll-übernatürlichen Vorgänge, die bei der Kreuzigung und Auferstehung Christi gespielt haben, nicht ohne den dualistischen Gegensatz zwischen Gott und den Mächten des Kosmos, aus deren Gewalt der Christ nun herausgerissen ist. Aber wie konnte das, was an Christus geschehen ist, zugleich auch auf die Gläubigen solche Wirkung haben? Hier spielt jene uns fremd gewordene logische Denkweise (S. 330) mit: das Gebiet der Sarx ist eine Einheit; was an dem einen Punkte geschehen ist, das macht sich an allen einzelnen Gliedern dieses Organismus geltend.

4. Aber es spielt auch ein recht eigentlich mystischer oder mysterienhafter Gedanke hinein, der am deutlichsten zum Ausdruck kommt in den Sätzen: „ich bin mit Christus gekreuzigt", „durch das Kreuz Christi ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt" (Gal. 2, 19; 6, 14; vgl. auch Röm. 7, 4; 8, 3) und in dem grundlegenden Worte über die Taufe (Röm. 6, 4; Kol. 2, 11f.): „wir sind durch die Taufe mit Christus begraben in den Tod . . mit ihm zusammengewachsen durch die Nachbildung seines Todes". Wir werden später bei Betrachtung der Taufe sehen, daß hier der Grundgedanke jener weitverbreiteten Sakraments-Kulte (Mysterien) der Adonis-Attis-Osiris vorliegt: daß im Ritus der Gläubige das an der eigenen Person nacherleben muß, was einmal, urbildlich, an dem Kultgotte geschehen ist. Wo und wie Paulus diese Denkweise kennen gelernt haben möge, ja selbst, wenn sie bei ihm spontan so parallel mit jener entstanden wäre — jedenfalls ist der Gedanke bei ihm ganz klar: das neue Leben des Christen wird erst dadurch konstituiert, daß er Tod und Auferstehung Christi im eigentlichen Sinne an sich erfahren hat. Dies ist natürlich ein ganz anderer Begriff als der des Jüngers (Schülers) Jesu, wie ihn die evangelische Überlieferung bietet; er geht auch weit hinaus über die Forderung der Kreuzesnachfolge (Mk. 8, 34), obwohl auch diese auf Paulus gewirkt hat[1] — der Christ muß eine geheimnisvolle Wunder-Erfahrung an sich gemacht haben. Wenn bei Paulus der Ausdruck „Wiedergeburt", der in den Mysterien vorkommt (*παλιγγενεσία* Tit. 3, 5; *ἀναγέννησις* 1. Petr. 1, 3; *ἀναβίωσις*, renatus in aeternum)[2] nicht vorkommt, so ist dies insofern als ein zufälliger Umstand zu

1. Es wird meist übersehen, daß Röm. 6, 3f. das erste *εἰς τὸν θάνατον* noch nicht den vollen mystischen Wert hat; da es ganz parallel mit *βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν* steht, und da hier der gemein-urchristliche Sinn der Zugehörigkeit zu Christus ausgedrückt ist, so muß auch *εἰς θάνατον* hier noch bedeuten: auf seinen Tod, d. h. mit der Verpflichtung, seinen Tod zu sterben. Erst in V. 4 wird (mit *οὖν*) dies *εἰς* sozusagen beim Worte genommen und die Vorstellung ausgedeutet: in den Tod begraben werden. In V. 3 herrscht also noch der Gedanke der Kreuzesnachfolge, zu der die Taufe verpflichtet. Hierher gehört auch der Gedanke der Nachfolge Christi 1. Kor. 11, 1; Phil. 2, 4. 5 ff.

2. Vgl. A. Dieterich, Eine Mithras-Liturgie, S. 157 ff. hat das „Bild" von der Wiedergeburt durch die primitiven Religionen und die Mysterien-Religion verfolgt. Er setzt ein mit den wichtigen und unbestreitbaren Sätzen: „Man muß sich klar machen, daß das ursprüngliche Denken der Menschen die Vorstellung der Entwicklung nicht kennt, sondern sowohl natürliche Wandlungsprozesse (wie die Pubertät) als religiöse Umgestaltung, etwa ein „Bekehren" irgend welcher Art als einen einmaligen Akt der Verwandlung des Menschen, der Entstehung eines neuen Menschen auffaßt. Der eine Mensch stirbt, der andere wird geboren. Es ist außerordentlich wichtig zu begreifen, wie spät die Menschen auch noch in Völkern hoher Kultur den Begriff einer Entwicklung erfassen lernen: in gewissen Schichten unseres Volkes ist er noch heute unfaßbar und man kann leicht beobachten, wie in volkstümlicheren religiösen Gestaltungen einzelner Sekten und

betrachten, als Paulus durch die konkrete Beschaffenheit des Urbildes genötigt war, nicht die allgemeinen Ausdrücke Sterben und Aufleben oder Wiedergeborenwerden anzuwenden, sondern die besondern: Kreuzigung und Auferstehung. Aber der Struktur des Gedankens nach liegt hier die „Wiedergeburt" vor. Jedenfalls aber setzt das „Mitgekreuzigt sein" eine innige, fast naturhaft gedachte Verbundenheit mit Christus voraus, wenn sein Tod den der Seinen nicht bloß nach sich ziehen sondern einschließen soll. Und so verstehen wir nun, in welchem Sinne Paulus sagt, daß der Christ „der Welt gestorben" ist (Kol. 2, 20; 3, 3), daß er den Fleischesleib „abgelegt" hat (Kol. 3, 9; 2, 11), daß der „Sündenleib" abgetan ist (Röm. 6, 6), daß er „nicht" mehr „im Fleische" ist (Röm. 7, 5; 8, 9). Das „Ich lebt nicht mehr" (Gal. 2, 19), der „alte Mensch ist gekreuzigt" (Kol. 3, 9). Dies ist keineswegs bloß ein starker Ausdruck für die moralische Abwendung des Willens von der Vergangenheit; nein, es will besagen, daß der Christ überhaupt nicht mehr „in der Welt" lebt (Kol. 2, 20), das Band zwischen ihm und der Materie, wie wir sagen würden, ist zerschnitten. Freilich muß Paulus ja zugeben, daß er noch „im Fleische lebt" (Gal. 2, 19) — es ist eben nicht so leicht, „aus der Welt zu gehen" (1. Kor. 5, 10). Insofern ent-

Konventikel die „Bekehrung" immer wieder als ein mehr oder weniger magischer Wunderakt aufgefaßt wird. Hat doch auch die offizielle Dogmatik der christlichen Kirchen den Theorien von den einzelnen Stufen der Bekehrung nur sehr mühsam und unvollkommen den Charakter einer einmaligen magischen Wiedergeburt abgestreift". Außer den einzelnen Beispielen aus dem Leben primitiver Völker, die Dieterich mitteilt, verweist er auf Frazer, Golden Bough III, 422—446. Daß das Bild bei den Juden, ja bei den Semiten überhaupt nicht vorzukommen scheint, ist wohl um so mehr ein Beweis, daß für Paulus seine hellenistische Umgebung als Anreger in Betracht kam. Einzelne Stellen Apul. Met. XI, cp. 21 (Isis-Kult): quodam modo renatos; XI, 24: der Tag der Einweihung natalis sacer; Firmicus Maternus de errore prof. rel. cp. 18: in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus ponit admitti . . .; Sallustius *περὶ θεῶν καί κόσμου* 4 (Attis-Kult): „dann folgt das Fällen (*ἀποκοπαί*) von Bäumen und Fasten, sintemal ja auch bei uns der weitere Verlauf des Lebens abgeschnitten wird (*ἀποκοπτομένων*); danach die Speisung mit Milch, sintemal wir Neugeborene sind (*ἀναγεννωμένων*)"; die Formel renatus in aeternum auf Inschriften für Menschen, welche die Taurobolien-Weihe erlebt haben; Themistios (Stob. VI, p. 107 M): das Wortspiel zwischen *τελεῖν* und *τελευτᾶν*; Tertullian de bapt. 5: certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt; im Mithras-Mysterium (Diet.) 4, 13: *ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ*; 12, 2: „ein Mensch ist der N. N., Sohn der N. N., geworden aus sterblichem Mutterleib der N. N. und Lebenssaft des Samens, und nachdem dieser heute von dir neugezeugt ist (*μεταγεννηθέντος*), der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist (*ἀπαθανατισθείς*); 14, 31 ff.: Herr, wieder geboren verscheide ich (*πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι*), indem ich wachse und herangewachsen, sterbe ich (*αὐξηθεὶς τελευτῶ*), durch die Geburt, die das Leben zeugt, werde ich in dem Tode aufgelöst (*εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθείς*). Vor allem aber ist der Traktat von der Wiedergeburt heranzuziehen, den Reitzenstein (Poimandres S. 339) aus dem Corp. Hermet. neu bearbeitet hat (XIV): *μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας*. Hier heißt es: „als ich einst schaute in mir einen ungeheuren (*ἄπλαστος*) Anblick, der mir durch Gottes Barmherzigkeit zu Teil ward, da bin ich über mein Ich hinausgeschritten in einen unsterblichen Leib, und jetzt bin ich nicht mehr der frühere, sondern ich bin im Geiste neugeboren (*ἐγεννήθην ἐν νῷ*) . . . du siehest mich zwar, o Kind, mit den Augen; was ich aber wirklich bin, das kannst du nicht wahrnehmen, wenn du mich bloß leiblich und mit den Augen anschaust; nicht mit diesen Augen kann ich jetzt geschaut werden . . . dies ist Sache dessen, der die Geburt in Gott (*τ. ἐν θεῷ γένεσιν*) begreifen kann: . . . *ἡ νοερὰ γένεσις καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει* usw.

halten jene Sätze eine unerhört kühne Paradoxie, der die alltägliche Wirklichkeit und der Augenschein widerspricht[1]. Aber eben von solchen Paradoxieen lebt die Sprache dieser Mystik. Ihren Höhepunkt hat sie da, wo sie von dem neuen Leben redet, das an Stelle des alten getreten ist. „Mit Christus auferweckt" (Kol. 2, 12), „in Neuheit des Lebens" (Röm. 6, 4), „einen neuen Menschen angezogen haben" (Kol. 3, 10) — das sind die hohen Stichworte dieses Glaubens. „Ein neues Wesen des Geistes" (Röm. 7, 5) erfüllt sie, „Geistesmenschen" sind sie geworden (8, 5. 9; 1. Kor. 2, 5); sie sind im Grunde keine „Menschen" mehr (1. Kor. 3, 3), sondern schon hienieden „Kinder Gottes", und das bedeutet bei Paulus fast so viel wie engelhafte, göttliche Wesen, sie sind Brüder des Erhöhten, der in diesem Kreise nur noch der Erstgeborene sein will (Röm. 8, 29); seinem Bilde gleichgestaltet sollen sie nicht erst werden, bei der Parusie (Phil. 3, 21), nein, sie sind es für diesen Glauben schon und sollen es schon hienieden immer mehr werden: „Christus soll Gestalt gewinnen" in ihnen, d. h. er soll in jedem einzelnen Christen neu auferstehen oder neu geboren werden (Gal. 4, 19); jeder Einzelne soll ein Abbild Christi werden. Freilich ist dies „Leben" einstweilen noch vor den Blicken der Menschen verborgen[2], „verborgen mit Christo in Gott", d. h. es ist einstweilen ebenso unsichtbar, wie der erhöhte Christus es ist, aber darum nicht minder wirklich vorhanden (Kol. 3, 3).

5. Diese Paradoxieen sind um so kühner, als mit diesem „Leben" nicht etwa bloß ein neues sittliches Leben, etwa nach dem Vorbild oder im Sinne Christi, gemeint ist. Nein — in diesem Worte fließen, ebenso wie in den Worten „Heil" und „Heiland" geistige, sittlich-religiöse und körperliche Vorstellungen zusammen. Wie die Sünde eine nun einmal notwendige Begleiterscheinung des Fleisches war, so ist das neue „Leben" nicht nur die Überwindung der Sünde sondern auch der fleischlichen Materialität und Vergänglichkeit. Leben und Unvergänglichkeit oder Unsterblichkeit (*ἀφθαρσία* und *ἀθανασία* 1. Kor. 15, 53 f.), Leben und „Herrlichkeit" (Doxa) sind im Wesentlichen die gleichen Güter, und „Herrlichkeit" bedeutet jenen über alle irdische Materialität, Vergänglichkeit, Unreinheit und Ungöttlichkeit erhabenen Zustand, in dem Gott, seine Engel und der erhöhte Christus sich befinden.

Die mystische Paradoxie geht nun wirklich so weit, daß mit Begeisterung behauptet wird, schon in der Gegenwart, schon in diesem irdischen, siechen, von Sünde befleckten Körper des Christen erwachse und reife heran jenes himmlische, göttliche Leben in seiner Herrlichkeit. Dies ist erst der volle Sinn von Röm. 8, 2. Auf die verzweifelte Frage: „wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe?" (7, 24) lautet die Antwort: „das Gesetz d. h. die Macht des Lebens-Geistes hat dich befreit von der Macht der Sünde und des Todes". Denn der Gottesgeist ist ja nicht nur eine ethische und reinigende Macht (1. Kor. 6, 11), er ist seit der Schöpfung (1. Mose 1, 2) die Quelle alles Lebens auf der Erde: „lebenschaffender Geist" (1. Kor. 15, 45). Darum, wo der Geist ist, da ist Leben. Und „wenn der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat", also eben

1. Ähnlich paradox und kühn die Mystik des Philo z. B. leg. alleg. II, § 55: *ἡ φιλόθεος ψυχὴ ἐκδῦσα τὸ σῶμα καὶ τὰ τούτῳ φίλα καὶ μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων πῆξιν καὶ βεβαίωσιν καὶ ἵδρυσιν ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασιν λαμβάνει.*

2. Vgl. das pseudohermetische Wort S. 404 Anm. Schluß.

dieser wunderbar Leben schaffende Geist „in euch wohnet, so wird" – das ist nicht anders möglich – „der Erwecker Christi Jesu von den Toten auch eure todgeweihten Leiber" – also die noch nicht gestorbenen – „lebendig machen durch den in euch wohnenden Geist" (Röm. 8, 11). Die in diesem Satze ausgesprochene Gewißheit bezieht sich nicht etwa auf die Auferstehung bei der Wiederkunft des Herrn, sondern auf einen schon gegenwärtig sich vollziehenden Vorgang. Durch das Einwohnen des Geistes wird unsere Körperlichkeit von innen heraus umgewandelt zur Unsterblichkeit. Das was 1. Kor. 15, 52 bei der Parusie als ein plötzlicher Vorgang beschrieben wird, erscheint hier als ein allmählicher. Ähnlich sagt Paulus, daß das „Leben Jesu", d. h. eine durch das Leiden und den Tod unzerstörbare Kraft oder Substanz, „an unserem sterblichen Fleische offenbar werde" (2. Kor. 4, 11), oder daß, „während unser äußerer Mensch durch Leiden aufgerieben wird, der innere von Tag zu Tag erneuert wird" (4, 16). Dieser geheimnisvolle Vorgang beständiger Regeneration des Verbrauchten, Wiederbelebung des Erstorbenen, Verklärung des Vergänglichen ist auch vorausgesetzt, wenn es Kol. 3, 4 heißt: „wenn Christus, euer Leben, offenbar werden wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit" d. h. dann wird sich zeigen, daß ihr schwachen, elenden, sündigen Menschen schon einen Schatz von Herrlichkeit in euch berget; nun fällt die letzte Hülle des Fleisches ab, und ihr steht da, wie die Engel Gottes (vgl. auch Röm. 8, 18: die Herrlichkeit, die an euch offenbar werden soll). Das ist „die Kraft der Auferstehung Christi", die der Christ am eigenen Leibe erfahren soll, und durch die er der wirklichen schließlichen „Auferstehung von den Toten" entgegengeführt wird (Phil. 3, 10). Diese kühne Erwartung hängt auch wieder mit der Eschatologie zusammen, denn, was sich hier an dem Einzelnen vollzieht, das ist nichts anderes als der Anfang jener „neuen Schöpfung" (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15), die für die Endzeit erwartet wird, da ein neuer Himmel und eine neue Erde erscheinen werden[1]. Auch hier also jene kühne Vorwegnahme des Zukünftigen, und insofern anscheinend eine original urchristliche Überzeugung. Aber wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir in diesen Paradoxieen die Sprache jener hellenistischen mysterienhaften Wiedergeburtslehre nachklingen hören. Das wird besonders deutlich an einer eigenartigen Gedankenreihe, die nur einmal ganz klar bei Paulus zur Sprache kommt.

2. Kor. 3, 18 nämlich sagt Paulus: „wir alle aber, mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wie im Spiegel schauend, werden in dasselbe Bild verwandelt – von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Das geschieht vom Herrn, welcher Geist ist". Das Wort, „im Spiegel schauen"[2] bedeutet hier, wie 1. Kor. 13, 12, das unvollkommene Schauen göttlicher Dinge, wie es hienieden allein möglich ist; wie schauen nicht die Sache selber, sondern ihr Bild. Wir würden sagen „mit der Phantasie", Paulus sagt dafür „im Glauben, nicht im Schauen" (2. Kor.

1. Hen. 72, 1; Offenb. 21, 5; Jes. 43, 18; 65, 17; 2. Petr. 3, 13. Bemerkenswert ist, daß Mtth. 19, 28 die Vollendung der Endzeit mit dem Ausdruck Palingenesia bezeichnet wird, der eigentlich die individuelle Wiedergeburt bezeichnet (Tit. 3, 5).

2. Dies ist die hier allein mögliche Bedeutung. In SchrNT² z. St. wird „abspiegeln" übersetzt; aber damit wird man den Worten „in dasselbe Bild", nämlich „in das Bild, das wir schauen", nicht gerecht.

5, 7). Nun aber tritt hier der Gedanke auf, daß beim Schauen oder durch dies Schauen wir verwandelt werden in dasselbe Bild, das wir schauen, nämlich in die Herrlichkeit des Herrn, und zwar in allmählicher, sieghafter Steigerung „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit". Je tiefer wir uns versenken in das Bild des Erhöhten, je intensiver wir „das Unsichtbare ins Auge fassen" (4, 18), um so mehr wachsen wir selber in die Sphäre und das Wesen der unsichtbaren Welt, in die göttliche Herrlichkeit hinein. Dieser uns zunächst befremdende Gedanke einer allmählichen Verklärung durch das mystische Schauen der Gottheit ist in der mystisch-hellenistischen Literatur ein ganz geläufiger[1]. Hier ist also wieder ein Punkt, wo die Anschauung des Paulus durch diese zeitgenössische Parallele erleuchtet wird. Und man kann kaum zweifeln, daß er diese bereitliegende Denk- und Ausdrucksweise dankbar ergriffen hat, um das Höchste auszusagen, was möglich war. Der Christ kann schon in der Gegenwart von unsterblichem Leben und himmlischer Herrlichkeit sich durchdringen und umwandeln lassen, wenn er seine Seele glaubensvoll und anhaltend mit dem Bilde des erhöhten Herrn erfüllt.

Dies ist eine andere Art der Vorstellung, als die früher besprochene. Dort war es der göttliche Schöpfergeist selber, der durch die Verbindung mit dem erhöhten Herrn ununterbrochen in uns einströmt, hier ist es — weniger körperlich gedacht — die geistige Verbindung mit dem Erhöhten durch das Schauen der Gnosis oder durch die Gnosis als Schauen, durch welche die Umwandlung erfolgt. Beide Vorstellungen aber sind ihrem Wesen nach mystisch, und das heißt: es wird hier, anders als in der alttestamentlichen und urchristlichen Religion, das Leben nicht als eine Gabe Gottes, als eine Tat seiner Weltleitung erwartet, sondern als die Frucht einer unmittelbaren Verbindung mit Christus, sei es durch das Herabströmen der Gotteskraft, sei es durch den Glauben oder die Gnosis.

Aber bei dieser Vorstellung zeigt sich wieder, daß Paulus sie nicht durchführen kann. Denn neben der mystischen Vorwegnahme der Verklärung bleibt doch der Satz bestehen, daß die Überlebenden erst bei der Parusie des Herrn, und zwar plötzlich, durch ein Wunder Gottes oder Christi, verwandelt werden sollen (1. Kor. 15, 52); ganz deutlich ist in dieser Beziehung auch Phil. 3, 21, wonach der Herr Jesus Christus, den wir als Heiland vom Himmel her erwarten, unseren niedrigen Leib umgestalten wird, daß er seinem verklärten Leibe ähnlich werde — kraft seiner Macht, die Alles sich unterwerfen kann. An diesem Punkte stößt die den Ereignissen voraneilende mystische Anschauung wieder mit einer ganz anderen Gedankenreihe zusammen — mit der eschatologischen.

---

1. Vgl. Reitzenstein über die Gnosis als Schau, Mysterienrell., S. 124 ff.; hier die Parallelen aus dem Papyrus Mimaut und dem Corpus Hermeticum, in denen sich der Gedanke wiederholt, daß der Gnostiker durch die Gottes-Schau selber vergottet wird: *ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ* z. B. Poimandres I, 26: dies ist das herrliche Ziel für die, welche die Erkenntnis haben: vergottet zu werden (*θεωθῆναι*).

Kapitel 18.

Die Hoffnung.

Wenn das mystische Erlebnis die Vorwegnahme zukünftiger Seligkeit als einer gegenwärtigen ist, so ist die Mystik in gewisser Weise die Aufhebung oder Überwindung der Eschatalogie. In demselben Maße aber, als in der Religion des Paulus noch die eschatologische Hoffnung herrscht, in dem Maße ist sie nicht mystisch. Das aber ist in hohem Maße der Fall, so sehr, daß dadurch der Bereich der Mystik ganz erheblich bei ihm eingeschränkt ist.

1. Die Vereinigung mit Christus kann doch von Paulus nicht als eine vollkommene empfunden sein, oder jedenfalls nur in gewissen Momenten, wenn daneben eine ausgesprochene Christus-Sehnsucht besteht, und zwar nicht nach dem vollkommenen Aufgehen und Versinken in ihm, sondern ganz schlicht danach, ihn zu sehen: das Warten auf die Parusie (1. Thess. 1, 10; 1. Kor. 1, 7; Phil. 3, 20) erscheint geradezu als der normale dauernde Stimmungszustand der Christen, auch für Paulus: er hat Sehnsucht, abzuscheiden und bei Christus zu sein (Phil. 1, 23; 1. Kor. 1, 9; 2. Kor. 5, 8; 1. Thess. 4, 17). Die Parusie aber bedeutet für ihn zunächst das Offenbarwerden des jetzt verborgenen Herrn (2. Thess. 1, 7; 1. Kor. 1, 7; Kol. 3, 4); wenn die Christen solange an dem Unsichtbaren gehangen (2. Kor. 5, 7) und ihm in kühnem Glauben die Treue gehalten haben, trotz alles Leidens und aller Verfolgung um seinetwillen, wenn sie oftmals gefragt sein werden: wo ist denn euer Herr? — so wollen und sollen sie es schließlich doch noch erleben, daß sie ihn „von Angesicht zu Angesicht sehen", daß er in Macht und Herrlichkeit vom Himmel her erscheint, den Ungläubigen zum Gericht, von seinen Heiligen mit staunender Bewunderung begrüßt (2. Thess. 1, 7 – 10). In dieser Hoffnung liegt noch ein Rest der jüdischen Denkweise, die auch dem Glauben an die Auferstehung zu Grunde liegt (S. 73): es muß doch noch einmal vor aller Welt offenbar werden, daß Jesus wirklich der Messias, der Sohn Gottes ist, und daß die Seinen mit ihrem Glauben Recht haben. Das Bewußtsein des Glaubens um seine innere Wahrheit, die inneren Siege und die ganz persönliche Erprobung des Heils — das alles muß doch noch gekrönt werden durch das Miterleben des äußeren Triumphes des Sohnes Gottes, ja Gottes selber.

2. Denn dies ist ja das Letzte, was Paulus — nach apokalyptischer Lehre — von der Zukunft erwartet, der vollkommene und endgiltige Sieg Gottes. Es ist die Aufgabe des erhöhten Christus, alle „Herrschaften, Gewalten und Mächte" zu vernichten, d. h. ihrer Macht zu berauben, ihren Einfluß auf den Weltlauf auszuschalten[1] (1. Kor. 15, 24). In den folgenden Versen wird dies ersetzt durch den Psalm-Ausdruck (110, 1) „alle Feinde" sich oder Gott zu „unterwerfen", so daß er, Christus, und damit Gott als Triumphator dastehe (V. 25 – 28). Noch anders ist das ausgedrückt Kol. 1, 20, wonach das letzte Ziel des göttlichen Ratschlusses ist, alle Dinge oder alle Wesen auf Erden und im Himmel durch Christus „wieder zu versöhnen" nicht „mit Gott", sondern „auf ihn hin", „zu ihm"

1. Das Wort καταργεῖν bedeutet „zur Untätigkeit bringen", „unwirksam machen"; unser modernes „ausschalten" ist dafür eine treffende Umschreibung.

(*δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν* oder *αὐτόν*). Wegen dieser Fortsetzung ist nun freilich „versöhnen" hier eine nicht passende Übersetzung. Denn es handelt sich nicht sowohl um die Aufhebung einer zwischen Gott und dem All bestehenden feindlichen Gesinnung (vgl. S. 384), — obwohl auch dieser Gedanke mitspielt; denn die im Kosmos waltenden Geister sind ja zum großen Teil auch „Feinde" Gottes —, als vielmehr darum, daß die Welt, die in irgend einer Weise von Gott abgefallen, sich von ihm gelöst, sich seinem Einfluß entzogen hat, wieder zu ihm zurückgeführt, wieder mit ihm vereinigt werde[1]. Den im Hintergrunde liegenden Mythos vom Abfall des Kosmos von Gott kennen wir nicht[2], aber er bildet die Voraussetzung zu dieser „kosmischen Versöhnungslehre". Wenn dann die Weltmächte zur Unterordnung unter Gott geführt oder zu Gott hin oder in Gottes Wesen und Walten wieder eingegliedert sind, dann wird der Zustand erreicht sein, da „Gott Alles in Allem sein wird" (1. Kor. 15, 28). Dies ist ein mehr philosophisch-abstrakter Ausdruck für den aus der Urgemeinde überlieferten der „Herrschaft Gottes"[3]. Sachlich besagt er dasselbe, nur mit der Nuance, daß Gott hier nicht als persönlicher König gedacht ist, sondern als die Alles durchdringende, in allen Wesen ausschlaggebende Weltkraft. Wenn Gott in allen Dingen „Alles" ist, so bedeutet das aber vielleicht noch mehr, als die Allherrschaft Gottes: sollte nicht der Gedanke sein, daß, wie einst alle Dinge „aus Gott" hervorgegangen sind (Röm. 11, 36; 1. Kor. 8, 6) und bestimmt waren, „in ihn" zurückzukehren oder wieder einzumünden, daß Gott so am Ende der Dinge das All gewissermaßen in sich wieder zurücknimmt, so daß er als der Eine und Einzige übrig bleibt?

---

1. Vgl. Dibelius im HBNT zu Kol. 1, 20, wo Berakhoth 16b (Bab. Talmud I, 60 Goldschmidt) zitiert wird: R. Saphra pflegte nach seinem Gebet folgendes zu sagen: Es möge dein Wille sein, o Herr unser Gott, daß du Frieden stiftest in der oberen und in der unteren Familie . . .; ferner Hippolyt. Philos. p. 156, 62 (Reitzenstein, Poimandres S. 93 § 21): der Name des Attis, Papas, bedeutet den Ruf der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen: *παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου*, mach ein Ende mit der Unstimmigkeit der Welt!

2. Vielleicht liegt eine Anspielung daran vor Röm. 8, 20: der Vergänglichkeit ist die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, sondern wegen dessen, der sie unterworfen hat. Was Paulus hier meint, ist mir nicht ganz klar. An Adam kann wohl kaum gedacht werden, eher an den Satan oder einen Weltgeist, der durch seine Unbotmäßigkeit die Welt ins Verderben gebracht hat.

3. In der Mechilta (Friedemann 56a) heißt es: dann wird Gott (הַשֵּׁקוּם) einzig sein in der Welt, und seine Herrschaft wird währen immer und ewig. In dem um 240 n. Chr. in Babylon entstandenen Gebet עֲלֵינוּ wird die Erwartung ausgesprochen, daß schließlich Gott die Welt durch seine Königsherrschaft in Ordnung bringt (לְתַקֵּן), so daß „alle sich unter das Joch deiner Herrschaft beugen". Ein anderes Gebet (Seder Kam Amram I 9a) lautet: Unser König und Gott, mache einzig (יָחִיד) deinen Namen in deiner Welt, mache einzig deine Herrschaft in deiner Welt, mache einzig dein Gedächtnis in deiner Welt (vgl. Dalman, Worte Jesu I, 82). Clem. Hom. III, 72 *δέσποτα καὶ κύριε τῶν ὅλων-σὺ ἡ πρόφασις, σὺ ἡ δύναμις . . σὺ ὁ βοηθός, ὁ ἰατρός, ὁ σωτὴρ, τὸ τεῖχος, ἡ ζωὴ, ἡ ἐλπίς . . συνελὼν ἐρῶ· σὺ ἡμῖν τὰ πάντα.* — CJL X, 3800: una, quae es omnia, dea Isis; Martial V, 24: Hermes omnia solus, et ter unus; Kleanthes Hymn. 7 ff.:

ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ⟨τ'⟩ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοί φιλά ἐστιν.
ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

Wie immer Paulus sich diesen Schluß der Weltgeschichte gedacht oder näher ausgemalt haben möge — klar ist soviel, daß er nicht ein ewig dauerndes Thronen Christi zur Seite Gottes annimmt. Wir erinnern uns (S. 365), daß Christus bei diesem Ende der Dinge, nach völliger Unterwerfung der Herrschaften und Gewalten, (seinem) Gott und Vater die Herrschaft zurückgeben und sich selber ihm unterwerfen soll — er tritt in die Reihe der Geschöpfe zurück — auch er eins der Wesen, in denen Gott allein Alles ist.

3. Zu den aus der Apokalyptik und der urchristlichen Überlieferung übernommenen Ideen über das Ende gehört auch die Hoffnung, daß die „Heiligen" zur Königsherrschaft gelangen (Röm. 5, 17; 1. Kor. 4, 8) oder an der Herrschaft Gottes teilnehmen werden (1. Thess. 2, 12; Gal. 5, 21; 1. Kor. 6, 10; Eph. 5, 5); dies wird auch so ausgedrückt, daß sie mit Christus herrschen (2. Tim. 2, 12) oder an seiner Herrlichkeit teilnehmen sollen (Röm. 8, 17. 30); daß sie die Welt, insbesondere die gefallenen Engel „richten" werden (1. Kor. 6, 2. 3). Diese Vorstellung vom Heil der Endzeit ist genau nachgebildet der Weissagung des Daniel, die in die Spitze ausläuft, daß „die Heiligen des Höchsten die Königsherrschaft (über die Welt) empfangen werden"[1]. Dort ist die Weltherrschaft Israels gemeint; Paulus bezieht die „Heiligen" auf die Christen. Wie er sich dies Herrschen und Richten denkt, ob die Christen nur Beisitzer des Gerichtes Christi oder Gottes sein werden, oder ob sie selbst entsprechende Funktionen ausüben, ob überhaupt — nach der Vernichtung der Herrschaften und Gewalten und nach dem Gericht über die Sünder — noch geeignete Objekte für ein Herrschen vorhanden sein werden, das ist nicht zu erkennen. Man hat doch den Eindruck, als ob diese Bilder schon einigermaßen erstarrtes Traditionsgut sind, mit denen Paulus kaum noch eine lebendig-anschauliche Vorstellung verbindet. Jedenfalls scheint an der Hauptstelle Röm. 5, 17: „sie werden im Leben herrschen" (*ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν*) der Nachdruck weit mehr auf dem Leben als auf dem Herrschen zu liegen[2].

4. Der bei weitem vorwaltende Ausdruck für das zukünftige Heil ist „das Leben"[3] oder „das ewige Leben"; daneben „Rettung" oder „Heil" (*σωτηρία*)[4] und beides ist im Wesentlichen gleichbedeutend. Denn wie das Wort „Heil,

1. Dan. 7, 18 *καὶ παραλήψονται* (יְקַבְּלוּן) *τὴν βασιλείαν ἅγιοι Ὑψίστου καὶ καθέξουσιν αὐτὴν ἕως αἰῶνος τῶν αἰώνων.*

2. Das *βασιλεύσουσιν* macht fast den Eindruck einer Gelegenheitswendung, hervorgerufen durch das vorhergehende *ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν.*

3. *ζωή* Röm. 5, 17. 18; 7, 10; 8, 2. 10; 2. Kor. 2, 16; 5, 4; Phil. 4, 3; Kol. 3, 3 f. — *ζωὴ αἰώνιος* Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22 f. — *ζῆν* Röm. 1, 17; 8, 13; 2. Kor. 6, 9; 13, 4; Gal. 3, 11 f.; 1. Thess. 5, 10.

4. *σώζεσθαι* Röm. 5, 9 f.; 8, 24; 10, 9. 13; 11, 26; 1. Kor. 1, 18. 21; 5, 5; 15, 2; 2. Kor. 2, 15; 1. Thess. 2, 16; 2. Thess. 2, 10. — *σωτηρία* Röm. 1, 16; 10, 1. 10 f.; 13, 11; 2. Kor. 6, 2; Phil. 2, 12; 1. Thess. 5, 8 f.; 2. Thess. 2, 13. Über diesen Ausdruck auf dem Gebiete der hellenistischen Religion vgl. S. 172 und Wendland, Kultur S. 75 ff. 82; Reitzenstein, hellenist. Mysterienrell. S. 12. 25 u. ö. Vgl. besonders den mystischen Vers aus dem Attis- (Osiris?)-Mysterium: *θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· | ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.* Man beachte hier die Doppelbedeutung von *σώζειν*, das eine Mal auf die Errettung aus dem Tode, das andre Mal aus Leiden, Nöten, Sünden (?) bezüglich. Apulej. Metam. XI, 29 spem redditae tibi salutis; Corp. Hermet. XIV, 1 *μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παληγενεσίας.*

Rettung" sowohl körperlichen wie auch geistig-religiösen Sinn hat (vgl. S. 197), so ist auch das Wort „Leben" doppeldeutig. Natürlich bedeutet es zunächst, daß die „Heiligen" oder „Erwählten" im Gericht nicht sterben (Röm. 8, 13), sondern am Leben bleiben werden, und daß sie den letzten Rest von Vergänglichkeit und Sterblichkeit überwunden haben werden: der Tod wird vom Leben verschlungen sein (1. Kor. 15, 55; 2. Kor. 5, 4); sie werden also „lebendig gemacht werden" (1. Kor. 15, 22) im Sinne ewiger Unsterblichkeit. Aber wie ihr „Heil" zugleich religiöse Erlösung, Friede mit Gott, Befreiung von der Sünde, Gottesgemeinschaft bedeutet, so hat auch das „Leben" den Nebensinn von wahrem, echtem, göttlichem „Leben"; so namentlich Röm. 7, 9. 24; 8, 2, wo es im Gegensatz zu dem „Tode" in der Sünde steht[1]. Daneben steht die Hoffnung auf die Verherrlichung (*δόξα, δοξάζεσθαι*)[2] oder Verklärung, d. h. die Verwandlung in den himmlischen, von aller Vergänglichkeit, Kreatürlichkeit, Sündigkeit getrennten Zustand der „Söhne Gottes", d. h. der Engel. Es ist für Paulus bezeichnend, daß die individuell gestaltete Hoffnung viel häufiger und stärker zum Ausdruck kommt, als die Erwartung der großen Weltkatastrophe; der Gedanke des Reiches Gottes als Gesamtzustand tritt hinter der Sorge um das Heil des Einzelnen zurück. Diese Individualisierung darf man vielleicht als hellenistisch bezeichnen. Die „messianische" Hoffnung bezieht sich in erster Linie auf das Volk, in zweiter Linie auf den Sieg Gottes über die Welt, erst in dritter Linie auf die Teilnahme des Einzelnen. Der hellenistische Fromme fragt vor allem: wie gewinne ich das Leben, wie überwinde ich den Tod?

Leben, Heil, Herrlichkeit sind Zukunftsgüter, das ist die herrschende Anschauung, und wenn Paulus Röm. 8, 30 kühn vorwegnehmend sagt, Gott „hat die Erwählten verherrlicht", oder wenn er die Verklärung und das Leben (2. Kor. 3, 18; Röm. 8, 10f.) schon in der Gegenwart zu erfahren glaubt, so deutet er selber Röm. 8, 24 an, daß dies eine paradoxe Übersteigerung der Wirklichkeit ist: „in der Hoffnung sind wir gerettet"[3]. Wirklich durchführen läßt sich der Gedanke des „Lebens" oder der „Herrlichkeit" im Diesseits schon deswegen nicht, weil ihm als Grundsatz feststeht: „Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht besitzen, und die Vergänglichkeit hat nimmer teil an der Unvergänglichkeit" (1. Kor. 15, 50). Zu tief ist Paulus durchdrungen von dem unüberbrückten Gegensatz, der zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Himmlischem und Irdischem, zwischen Geist und Fleisch, zwischen der Herrlichkeit himmlischer Wesen

1. Dieser Sprachgebrauch, der bei Philo sehr häufig ist (Nachklang heraklitischer Denkweise?) und im Johannes-Evangelium vorherrscht, auch Mtth. 8, 22; Lk. 15, 22 vorkommt, ist bei Paulus seltener, als man denken sollte; die Hauptstelle Kol. 2, 13 unterliegt dem Verdacht, nach Eph. 2, 1. 5 interpoliert zu sein.

2. Röm. 3, 23; 5, 2; 8, 18. 21; 9, 23; 1. Kor. 2, 7; 15, 43; 2. Kor. 3, 18; 4, 17; Phil. 3, 21; Kol. 3, 4; 1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 2, 14.

3. *Τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν* — hier ist der Ausdruck maßvoll und zurückhaltend; übertrieben ist die Redeweise Eph. 2, 5: aus Gnade seid ihr gerettet (*σεσωσμένοι ἐστέ*), wie so manches im Epheserbrief, z. B.: er hat uns mit Christus lebendig gemacht und auferweckt und mit ihm im Himmel thronen lassen — in Christus Jesus. Stärker kirchlich ist die Ausdrucksweise noch Tit. 3, 5: hier ist der Getaufte eben durch die Taufe gerettet. Aber schon Paulus hat diesen Sprachgebrauch vorgebildet, indem er im Stil der Missions-Sprache „retten" für „gewinnen" oder „bekehren" sagt: 1. Kor. 7, 16; 9, 22.

und der schwachen, unreinen, vergänglichen Natur der Menschen besteht. Er empfindet schon als Jude so, wie viel mehr als Hellenist! Vom Spätjudentum aus ist es vor allem die Distanz zwischen dem Menschen und dem erhabenen Gott, vom Hellenismus aus ist es der Eindruck der Verwesung, der eine ewige Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen, wie er nun einmal ist, unmöglich erscheinen läßt.

Die Überwindung nun des Todes ist im Zukunftsbilde des Paulus ein ganz wesentlicher Zug. Als „letzter Feind" soll „der Tod" vernichtet werden (1. Kor. 15, 23 vgl. Offenb. 20, 14); auch wenn man diesen etwas versprengten Satz aus dem ursprünglichen Paulus-Texte streichen wollte, so enthält er doch die Meinung des Paulus. Denn ein letzter und höchster Triumph Gottes ist es ja, daß „der Tod in Sieg verschlungen" werden soll (1. Kor. 15, 54), derselbe Tod, von dem es Röm. 5, 12 heißt, daß er durch Adam in die Welt gekommen ist, nach Weish. Sal. 2, 24 durch den Neid des Teufels[1]. Die Vernichtung des Todes ist offenbar derselbe Vorgang wie die Befreiung der Kreatur von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (oder Verwesung φθορά) zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21); eine allgemeine Weltverklärung erwartet Paulus, eine neue Schöpfung (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Für den Glauben des Mystikers beginnt sie schon hienieden; in Wahrheit wird sie sich erst in der Zukunft vollziehen.

5. Das große Ereignis, um das es sich handelt, nennt Paulus mit dem aus dem Judentum übernommenen Ausdruck „Auferstehung" (1. Kor. 15) oder „Auferweckung der Toten". Sie gehört zu den ganz selbstverständlich aus der messianisch-pharisäischen Lehre herübergenommenen Glaubenssätzen, bei Paulus[2], wie schon bei Jesus (Mk. 12, 25ff.); die Lehre von der Toten-Auferstehung ist also keineswegs die eigentliche Unterscheidungslehre des Christentums, als welche der Verfasser der Apostelgeschichte sie behandelt. Im pharisäischen Glauben hängt sie mit der messianischen Hoffnung aufs engste zusammen: Wenn doch das Heil und die Vergeltung erst in der Endzeit kommen werden, so würden ja die „Gerechten" früherer Generationen, die dahingestorben sind, ohne den Lohn für ihre Gerechtigkeit erlebt zu haben, zu kurz kommen; Gott würde ihnen etwas schuldig bleiben müssen, wenn er nicht durch die Auferweckung der Toten die Gelegenheit schaffen würde, auch ihnen heimzuzahlen, worauf sie Anspruch haben. Dementsprechend richtet sich die Hoffnung in erster Linie auf die Auferstehung der Gerechten[3]; aber daneben steht der Gedanke der allgemeinen Auferstehung zum Gericht[4]; in der Offenbarung Johannis sind diese beiden Mo-

1. Wieder beobachten wir hier, wie bei Sünde und Fleisch, jene halbe Personifizierung eines abstrakten Begriffes, als ob es einen Engel oder Dämon des Todes gäbe.

2. So fest dogmatisch ist der Ausdruck bei Paulus, daß er ihn gelegentlich auch auf die Christen anwendet, von denen er sonst annimmt, daß sie die Parusie noch erleben werden (1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 4, 14; Phil. 3, 11).

3. Ps. Sal. 3, 16: die den Herrn fürchten, werden auferstehen zu ewigem Leben; und ihr Leben im Lichte des Herrn wird nimmer aufhören; 14, 2 die Heiligen des Herrn werden ewig leben in ihm; V. 4: nicht also die Sünder und Frevler .. V. 6: ihr Erbteil ist der Hades und Finsternis und Verderben .. die Heiligen des Herrn werden das Leben erben in Freude.

4. Daniel 12, 2: Und viele von denen, die im Staube schlafen, werden auferweckt

mente auf die Zeit vor und nach dem tausendjährigen Reiche des Messias verteilt. An diesem werden die Märtyrer teil nehmen, die dazu wiederbelebt sind (20, 4); nach Beendigung dieser Zeit findet das allgemeine Gericht über die Toten statt, die auferweckt worden sind (20, 12. 13). So steht auch dem Paulus zunächst die Auferstehung der Christen dogmatisch fest: 1. Thess. 4, 16: die Toten in Christus werden auferstehen; 1. Kor. 15, 23: die zu Christus Gehörigen werden auferstehen bei seiner Ankunft. Ja, es scheint zunächst, daß er begrifflich nur eine Auferstehung der Christen annimmt, denn wenn es 1. Kor. 15, 22 heißt: wie in Adam Alle sterben, so werden in Christus Alle lebendig gemacht werden — so scheint doch die Zugehörigkeit zu Christus die notwendige Voraussetzung für die Auferstehung zu sein. Aber man kann das „Alle" auch allgemeiner fassen: wie durch einen Menschen der Tod in die Welt gekommen ist (Röm. 5, 12), so scheint die hier vorwaltende Logik (S. 330) zu fordern, daß durch Christus der Tod überhaupt aufgehoben wird, daß also allen Menschen durch ihn das Leben gebracht wird, und so heißt es auch Röm. 5, 18. Überhaupt scheint es doch in der Konsequenz des paulinischen Denkens zu liegen, daß schließlich Alles, also auch die Toten, auch die Gottlosen irgendwie mit Gott vereinigt und unter seine Gewalt gebracht werden. So müßte man die Lehre der allgemeinen Toten-Auferstehung bei ihm geradezu postulieren, auch wenn sie nicht ausgesprochen wäre. Dies scheint aber wirklich der Fall zu sein. Denn 1. Kor. 15, 23. 24 werden bei der Auferstehung drei Gruppen unterschieden: der Erstling der Entschlafenen, die wieder zum Leben kommen, ist Christus, dann folgen die, die zu ihm gehören, dann — und nun folgt ein Wort, das man wenigstens so verstehen kann: dann (wird lebendig gemacht werden) der Rest, d. h. die übrigen Toten[1]. In diesem Falle würden wir auch bei Paulus die Anschauung von einer doppelten Auferstehung haben, wie in der Offenbarung des Johannes, vielleicht auch die Annahme einer länger dauernden Zwischenzeit zwischen der Parusie Christi und der Übergabe der Herrschaft an Gott, den Vater.

Wie es mit dieser Einzelfrage stehen möge, auf alle Fälle glaubt Paulus fest an die Auferstehung der Toten. Auch für ihn ist sie ein wesentlicher Bestandteil der messianischen Hoffnung. Und wie die Messias-Hoffnung für ihn durch die Erscheinung Christi schon zum guten Teil Wirklichkeit geworden ist, so auch die Auferstehung. In der Auferstehung Christi hat sie bereits begonnen. Wenn er der Erstling ist oder der Erstgeborene von den Toten (1. Kor. 15, 20. 23; Kol. 1, 18), so ist sicher, daß die volle Ernte nachfolgen wird — das liegt

werden, die Einen zu ewigem Leben, die Andern zu Schmach und ewiger Schande; Hen. 51, 1f.: In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben. Er wird die Gerechten und Heiligen unter ihnen auswählen. Vgl. Schürer, III[4], § 29, 10 S. 638f.

1. Eine andre Auffassung: dann (kommt) das Ende; aber diese Deutung ist weniger überzeugend. Es müßte ein neues Verbum kommen. So, wie die Worte dastehen, gehört τὸ τέλος noch zu ζωοποιηθήσονται. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 15, 24.

2. Vgl. Apok. des Baruch 30, 1: Und danach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich vollendet, wird er in Herrlichkeit in den Himmel zurückkehren. Alsdann werden alle die, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen.

im Bilde der „Erstlingsgarbe". Das große Drama des Endes ist durch die Auferstehung Christi bereits eingeleitet.

Diese Tatsache, die für ihn unumstößlich, nicht nur durch die Schrift, sondern auch durch die Erlebnisse der Urgemeinde und durch sein eigenes Erlebnis schlechthin bewiesen ist (1. Kor. 15, 3–8), sie ist für ihn die feste Grundlage alles Glaubens und aller Hoffnung – so sehr, daß er eher die Wirklichkeit seiner Heilserfahrung, die Wahrheit seiner ganzen Verkündigung preisgeben würde, als sie (1. Kor. 15, 14. 17): ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in eueren Sünden – sein ganzes, an Opfern und Leiden reiches Leben wäre sinnlos und zwecklos, wenn Christus nicht auferstanden wäre (15, 30ff.). Ja, er versteigt sich sogar zu der gewiß nicht ernstlich gemeinten Folgerung: dann laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot! Er könnte all diese Sätze nicht schreiben, wenn sie ihm nicht höchst irreal wären; er spielt nur mit der Hypothese, er läßt einmal die These der Gegner gelten, daß es keine Auferstehung der Toten, folglich auch keine Auferstehung Christi gäbe (15, 12–19). Aber eben diese letztere ist ja eine Tatsache; durch diesen einen Fall ist schon jener allgemeine negative Satz durchlöchert und als unwahr erwiesen – man spürt ordentlich das Aufatmen bei der Rückkehr aus jener unwirklichen Betrachtungsweise zur Wirklichkeit: nun aber ist ja Christus auferstanden! (15, 20). Das Wunder Gottes hat die Aufklärung der hellenistischen Auferstehungsleugner zu Schanden gemacht.

Aber freilich – er steht jenen Leugnern nicht ganz so fern, wie er selber meint. Wir müssen die tieferen Gründe des 1. Kor. 15 durchgekämpften Gegensatzes genauer ins Auge fassen. Die Gegner sind Christen; auch sie haben einst die Botschaft der Auferstehung Christi gläubig angenommen (15, 11). Wie kommen sie dazu, zu sagen: eine Auferstehung der Toten gebe es nicht?

Wir kennen ihre näheren Anschauungen und Begründungen nicht; aber wir werden wohl nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß sie nicht die „Unsterblichkeit" und das „Leben" leugnen wollen – sonst wären sie wohl nicht Christen geworden. Sie bekämpfen die speziell jüdische Lehre, daß die Toten mit demselben Leibe aus ihren Gräbern hervorgehen werden, mit dem sie hineingelegt sind. Zu tief ist hellenischem Empfinden der Eindruck der Verwesung, der Zerstörung des Leibes durch den Tod eingeprägt, als daß es an eine Wiederbelebung der Körperlichkeit glauben könnte; ja, sie kann ihm nicht einmal als wünschenswert erscheinen: denn der griechische Unsterblichkeitsglaube, in der orphischen Religion und der platonischen Philosophie auf seinen höchsten Ausdruck gebracht, hat zu seiner Voraussetzung den Gedanken, daß die Seele im Leibe eingekerkert ist, und daß die Trennung vom Leibe ihre Befreiung bedeutet[1]. Darum muß

1. Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen II², S. 121ff. S. 126. „Das Wesentliche ist, daß nach dieser (orphischen) Lehre das Leben im Leibe der Naturbestimmung der Seele nicht gemäß, sondern zuwider ist." „Der Sünde Sold ist hier das Leben auf Erden, welches der Seele Tod ist." Der Leib ein Grab (σῶμα-σῆμα, Plato Kratyl. 400C). – „Es ist unberechenbar, wie viel, seit sie entstanden sind, Platos Dialoge zur Kräftigung, Verbreitung und bestimmten Ausgestaltung des Unsterblichkeitsglaubens, wechselnd im Laufe der Jahrhunderte, aber ununterbrochen bis in unsere Zeit, gewirkt haben" (S. 265). Die Seele, „älter als der Leib"; im Phaedrus erscheint der „Sturz in die Geburt" als die notwendige Folge eines intellektuellen Sünden-

auf diesem Standpunkt der jüdische Auferstehungsglaube nicht nur rational undenkbar, sondern auch sinnlos und verkehrt erscheinen. Solcher Leugnung gegenüber hält nun Paulus zwar an der „Auferstehung der Toten" unbedingt fest. Aber wie er schon die Auferstehung Christi (S. 60f.) in einem andern Sinne gefaßt hat, als die populäre Auffassung, nicht als Rückkehr ins irdische Leben, sondern als Erhöhung ins himmlische, Lösung von der fleischlichen Körperlichkeit und Bekleidung mit dem verklärten Herrlichkeitsleibe — so deutet er auch die Auferstehung der Toten ganz neu. Die Frage lautet ihm: „wie stehen die Toten auf? Mit was für einem Leib kommen sie daher?"

Schon diese Fragestellung ist höchst bezeichnend. Er scheidet sich damit vom einfachen Seelenglauben: eine leibloſe Seele oder, wie er sagt, eine „nackte" Existenz nach dem Tode kann er sich nicht denken: es steht ihm einfach fest, daß „wir nicht nackt erfunden werden werden" (2. Kor. 5, 3)[1] — auch nachdem wir den bisherigen Leib ausgezogen haben. Das Bild vom Aus- und Anziehen eines Gewandes[2] läßt sich nur nachfühlen, wenn dabei die Vorstellung des inneren und äußeren Menschen vorschwebt (2. Kor. 4, 18). Der innere, in beiden Stadien unveränderte Mensch wechselt das Gewand. Nach Ablegung des Fleischesleibes[3] (Kol. 2, 11) wird er einen neuen Leib anziehen, und zwar einen himmlischen, pneumatischen d. h. nicht aus Fleisch und Blut sondern aus jenem feinen, unvergänglichen Himmelsstoff bestehenden, der darum dem „Leibe der Herrlichkeit Christi" „gleichgestaltet" heißen darf (Phil. 3, 21); eben darin besteht das „mit Christo verherrlicht werden" (Röm. 8, 17). Dieser Leib ist nach einer von Paulus benutzten Überlieferung (2. Kor. 5, 1) schon im Himmel für jeden Einzelnen vorhanden[4]: statt

---

falls. Sie ist in den Leib nur eingeschlossen wie ein fremdes Wesen, an den Leib gebunden durch Triebe niederer Art; nicht unbeschädigt verläßt sie im Tode ihren ungleichen Genossen, den Leib (*τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγή* Phaedon 64 C). Sie geht in ein Zwischenreich körperloſen Daseins über, in dem sie von den Verfehlungen ihres Erdenlebens durch Buße sich zu lösen hat. Abermals wird sie in einen Leib gezwungen .. so durchlebt sie eine Reihe von irdischen Lebensläufen. Sie hat ein gewiesenes Ziel: lösen soll sie sich von dem unreinen Gefährten .. wenn sie das vermag, so wird sie allmählich den „Aufweg" wieder finden, der sie zuletzt zur völligen Freiheit von dem Zwange einer neuen Einschließung in einen Leib führt und sie hineingeleitet in das Reich des ewig ungetrübten Seins (S.S. 265–277).

1. Der Ausdruck für Leibloſigkeit auch bei Seneca ep. 66, 3: si possit (natura) per se nudos edere animos, fecisset .. vgl. auch Gorg. 523 EC; Lucian, Necyomant. 12. — In 2. Kor. 5, 3 ist mit cod (B) DG *εἴπερ καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα* zu lesen; vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 15, 38.

2. Sehr häufig in diesen Zusammenhängen, z. B. Philo leg. alleg. II § 80; Seneca ad Marciam 25, 1; Ascensio Jesajae 4, 16; 8, 14; Corp. Hermet. VII, 2. 3 *πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον* (Reitzenstein vergleicht Röm. 7, 24: *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θάνατου τούτου*), *τὸν αἰσθητικὸν νεκρὸν* (Leichnam); *τὸν περιφόρητον τάφον*. Damit wechselt schroff das Bild des Hauses 2. Kor. 5, 1. 2. Das Wort *σκῆνος* im Griech. ganz geläufig für Leib, ohne daß die Metapher noch empfunden würde z. B. Plato (Clem. Al. Strom. V, p. 293: *γήϊνον σκῆνος*; Sap. Sal. 9, 15 *τὸ γεῶδες σκῆνος*; Corp. Herm. XIII (XIV Reitz. S. 344) *τὸ σκῆνος τοῦτο*; CIG III, 609 = Kaibel ep. gr. 711 *σκῆνος λιπόσαρκον* (mager).

3. Maxim. Tyr. diss. 16, 2: *ἡ δὲ ψυχὴ ἐκδῦσα τοῦ σώματος ἐπλανᾶτο ἐν τῷ αἰθέρι ὄρνιθος δίκην*.

4. In der „Himmelfahrt des Jesaja" (Hennecke, neut. Apokryphen S. 301) heißt es:

der irdischen Hütte „ein Haus von Gott", statt des vergänglichen Leibes ein „ewiges" Haus, statt des körperlich greifbaren ein „nicht mit Händen gemachtes". Wie diese Verwandlung oder Umgestaltung (*μεταμόρφωσις, μετασχηματισμός* Phil. 3, 21) vor sich geht, ist nicht deutlich zu erkennen. Paulus sagt 1. Kor. 15, 52f.: „die Toten werden auferstehen unsterblich"; der Prozeß der Verwandlung, da

dies Vergängliche angezogen hat die Unvergänglichkeit
und dies Sterbliche angezogen hat die Unsterblichkeit,

muß sich also entweder im Augenblick der Auferstehung oder — wahrscheinlicher — schon während der Grabesruhe vollzogen haben. Vielleicht ist er so gedacht, daß in diesen Toten — es ist ja zunächst nur an die gestorbenen Christen gedacht — der Geist Gottes, der in ihnen war, inzwischen die „Lebendigmachung des sterblichen Leibes" (Röm. 8, 11 S. 405f.) langsam zu Ende geführt hat, so daß im Augenblicke der Auferstehung der letzte Rest des sterblichen Leibes im Grabe zurückbleibt, wie ein abgetragenes Kleid, und sie dem Grabe entsteigen, schon völlig verklärt, in Herrlichkeitsleibern. Bei dieser Auffassung der Toten-Auferstehung vermeidet Paulus den Anstoß, den diese Vorstellung dem hellenistischen Empfinden gab: es handelt sich zwar um Auferstehung, aber nicht um Wiederbelebung des früheren Leibes; der Vergänglichkeit oder Verwesung bleibt ihr Recht; das Grab behält, was sterblich war, und es geht hervor das, was die Griechen die „Seele" nennen würden, was Paulus den „inneren Menschen" nennt; nur daß die Seele oder das Ich nicht leiblos als Schatten „wie ein Vogel in die Luft entflattert" (Maximus Tyr. s. S. 415 Anm. 3), sondern eine neue festumrissene Gestalt besitzt, eine individuelle Erscheinungsform, ein Organ kraftvollen Lebens, einen neuen, aus himmlischem Stoff bestehenden Körper — dies alles liegt in dem paulinischen Begriff des „Leibes" (*σῶμα*), den man manchmal fast mit „Persönlichkeit" übersetzen möchte. Auf diesen Gedanken legt nun Paulus ein entscheidendes Gewicht: die leibloſe, jammervolle Existenz der Schatten im Hades (in den „Nekyia" der Odyssee, oder bei Jesaja 14, 9f.) oder der um die Gräber schwebenden, durchs Luftreich irrenden, oder im All aufgehenden Seelen dünkt ihm ein unerträglicher Zustand, das Gegenteil von Seligkeit oder Unvergänglichkeit, das er ersehnt. Wer mit Christus vereinigt werden, in Gottes Nähe weilen soll, der muß zu vollem Leben wieder erstehen — in dieser Überzeugung ist er mit der jüdischen Auferstehungslehre eins — und dazu gehört nun eben ein „Leib", freilich nicht der irdische, fleischliche; denn

Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht besitzen,
und die Vergänglichkeit hat nimmer teil an der Unvergänglichkeit

— darin ist er wieder mit Judentum und Hellenismus eins[1]. So sehen wir

„die Kleider und Throne und Kronen, die für die Gerechten zurück gelegt sind"; „und daselbst sah ich alle Gerechten von Adam an .. entkleidet des fleischlichen Gewandes, und ich sah sie in ihren höheren Gewändern, stehend daselbst in großer Herrlichkeit". Corp. Hermet. XIII (XIV Reitz.) S. 340: *ἑμαυτὸν ⟨δι⟩εξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα*; S. 344: *τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ διεξεληλύθαμεν, ἐκ τοῦ ζῳοφόρου κύκλου συνέστη . . .*

1. Josephus b. j. VII § 344: *κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής*; Sap. Sal. 6, 19: *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ τοῦ θεοῦ*; Mithras-Liturgie, Eingang *ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος.* Vgl. vor allem die Apokalypse des Baruch Kap. 50. 51. Zunächst stehen die

Paulus in seiner Auferstehungslehre eine Mittelstellung einnehmen zwischen dem massiv-körperlichen Glauben des vulgären Judentums und der geistigeren Hoffnung hellenistischer Richtungen. Auch hier könnte man, ähnlich wie bei der Auferstehung Christi, fragen, ob er nicht auch auf den Begriff der Auferstehung ganz hätte verzichten können; es scheint, er hätte die Anschauung auch nach der Richtung entwickeln können, daß die Toten im Augenblicke des Todes, nach Entkleidung von ihrem sterblichen Leibe, sofort in den Himmel entrückt und zur himmlischen Herrlichkeit verklärt werden. Daß dieser Gedanke ihm an sich nicht so fern liegt, werden wir sofort sehen (vgl. Phil. 1, 23) — zur reinen Ausgestaltung und Vorherrschaft ist er aber nicht gekommen, weil die jüdisch-apokalyptische Überlieferung, wonach die in den Gräbern Schlafenden (Dan. 12, 2; 1. Thess. 4, 13f.) erst am letzten Tage auferweckt werden sollen, zu stark auf ihn gewirkt hat.

6. Ihn beschäftigt 1. Kor. 15 und 1. Thess. 4 noch ein andres Problem, das Schicksal der „Überlebenden". Daß die alten Gemeinden und Paulus selbst der Überzeugung waren, die Mehrzahl der Brüder werde die Wiederkunft Christi noch erleben (1. Thess. 1, 10; 1. Kor. 1, 7), ist besonders aus dem Abschnitt 1. Thess. 4, 13ff. ersichtlich. Die Erregung der thessalonischen Gemeinde über einige Todesfälle in ihrer Mitte (S. 222) ist nur darum so groß gewesen, weil sie befürchtete, diese „in Christus Gestorbenen" würden nun am Heil zu kurz kommen. Paulus beschwichtigt ihre Sorge mit einem Worte des Herren, aus dem sich ergibt, daß die Überlebenden den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden[1]; jene werden zuerst auferstehen, und dann werden wir, die Lebenden, die Überbleibenden zugleich mit ihnen in den Wolken entrückt werden, dem Herrn entgegen in die Luft. Wie dies im einzelnen vor sich gehen soll, ist nicht ersichtlich; klar ist nur, daß Paulus an dieser Stelle sich nicht darüber ausspricht, in welchem Zustande die Überlebenden mit Christus vereinigt werden sollen. Man kann aber annehmen, daß diese „Entrückung" irgendwie „im Geiste" stattfinden wird (wie z. B. Offenb. 4, 2); d. h. so, daß sie in einen rein pneumatischen

Toten so auf, wie sie der Erde überliefert wurden; denn alsdann ist es nötig, denen, die leben, zu zeigen, daß die Toten (wieder) aufgelebt sind, und daß sie (wieder) gekommen sind (*ἦλθον* vgl. *ἔρχονται* 1. Kor. 15, 35). Und wenn die einander erkannt haben (eben zu diesem Zweck müssen sie leiblich auferstehen), die sich jetzt kennen, alsdann wird das Gericht mächtig sein . . . Und nachdem der festgesetzte Tag vorübergegangen ist, alsdann wird sich hernach das Aussehen derer, die sich verschulden, verwandeln, auch die herrliche Erscheinung derer, die gerecht handeln. Denn das Aussehen derer, die jetzt gottlos handeln, wird schlimmer gestaltet, als es ist, wie sie (auch) Pein erdulden müssen. Auch die herrliche Erscheinung derer, die jetzt auf Grund meines Gesetzes gerecht gehandelt haben, . . . deren Glanz (*δόξα*) wird dann in verschiedener Gestalt erstrahlen, und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich verwandeln in ihre leuchtende Schönheit, so daß sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt . . . sie werden verwandelt zum Glanze der Engel . . . und es wird auch die Zeit sie nicht altern lassen; denn in den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen (*ἰσάγγελοι* Lk. 20, 36) und den Sternen vergleichbar sein. Und sie werden verwandelt werden zu allen möglichen Gestalten, . . . von der Schönheit bis zur Pracht und von dem Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit (vgl. *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* 2. Kor. 3, 18).

1. Will man das Herrenwort rekonstruieren, so bleibt — nach Abzug interpretierender Worte — nur folgendes übrig: (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες*) *οἱ περιλειπόμενοι* (*εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*) *οὐ μὴ φθάσ(ωμεν)ωσιν τοὺς κοιμηθέντας.*

Zustand versetzt, in die Art himmlischer Geisterwesen verwandelt werden. In diesem Sinne spricht sich Paulus 1. Kor. 15, 52 deutlich aus, und zwar wird diese Verwandlung plötzlich, in einem Augenblick stattfinden, d. h. wunderbar, wie durch einen Zauber. Wir haben schon gesehen (S. 406f.), daß diese Vorstellung in einen Konflikt gerät mit der mystischen, wonach diese Verwandlung schon gegenwärtig, durch den umbildenden, verklärenden Einfluß des lebenschaffenden Geistes stattfinden soll (Röm. 8, 10f.; 2. Kor. 3, 18). Der zwischen beiden Vorstellungen bestehende Widerspruch läßt sich vielleicht so lösen, daß bei jener letzten, plötzlichen Verwandlung nur noch der letzte Rest von irdischer Leiblichkeit abfallen und vom Leben aufgesogen werden wird, so daß die Christen nunmehr „in Herrlichkeit offenbar" (Kol. 3, 4) werden sollen — die im Innern schon vorhandene Verklärung soll an den Tag treten; sie sollen als „Söhne Gottes", die sie schon innerlich sind, „sich enthüllen" (Röm. 8, 19). So werden also die Überlebenden dasselbe erleben, wie die auferstehenden Toten — die Verklärung ins Himmlische; ohne sie könnten sie nicht am Heil teilhaben.

Aber noch eine weitere Frage beschäftigt den Apostel. Im allgemeinen teilt Paulus die Erwartung der Gemeinden; auch er hofft die Parusie noch zu erleben; ganz zuversichtlich und naiv sagt er: „wir, die Überlebenden" (1. Thess. 4, 15. 17; 1. Kor. 15, 51f.). Aber jenes Erlebnis in der Provinz Asien (2. Kor. 1, 8), da er dem Tode so gut wie sicher ins Auge schauen mußte, sowie das ihm drohende Martyrium zur Zeit der Gefangenschaft scheint ihn mit dem Gedanken vertraut gemacht zu haben, daß er vorher sterben müsse, und das entspricht auch zur Zeit des Philipper-Briefs ganz seinen Wünschen; er hat „Lust abzuscheiden". Wenn er dann aber fortfährt: „und bei Christo zu sein" (Phil. 1, 23), so denkt er sich seine Zukunft offenbar nicht so, wie die der „in Christo Entschlafenen"; nicht von Grabesruhe und Auferstehung redet er, sondern von unmittelbarer Vereinigung mit dem Erhöhten im Augenblicke des Todes. Es tritt hier eine andre Vorstellung vom Tode und der himmlischen Erhöhung in Kraft, die wir früher beobachtet haben (S. 19: Lk. 16, 22; 23, 43. 46; 22, 69). Wie in unserer volkstümlichen Anschauung beide Vorstellungen ganz unbefangen nebeneinander hergehen: der Gedanke, daß wir unsere Toten im Schoße der Erde bergen bis zum Tage der fröhlichen Auferstehung, und der andre, daß sie im Augenblick des Todes bereits vor Gott stehen und von droben auf uns herabschauen — diese selben Vorstellungen stehen auch bei Paulus neben einander. Hat er sie als widerspruchsvoll empfunden, hat er eine Vermittlung zwischen beiden gesucht? Dies scheint der Fall zu sein in dem dunklen Abschnitt 2. Kor. 5, 1—5, dessen Enträtselung bisher keineswegs gelungen ist[1]. Ohne auf alle Fragen, die er an uns stellt, einzugehen, entnehmen wir ihm nur den jedenfalls scharfen Ausdruck: „wir möchten nicht ablegen (das Gewand des irdischen Leibes), sondern (den himmlischen Leib) darüber anlegen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde". Hier scheint doch die Hoffnung ausgesprochen zu sein oder der Wunsch, es möchte uns — statt des schmerzvollen und grauenhaften Todes — beschieden sein die wunderbare Verwandlung, dieselbe, die den Überlebenden

1. Ich verweise auf meinen Kommentar zum 2. Korinther-Brief; eine wichtige Erörterung bei Reitzenstein, hellenist. Mysterienrell. S. 175.

bei der Paruſie beſchieden iſt; aber ſchon vor der Paruſie, ſchon jetzt, wenn Gott es will. Und der Vorgang wird hier näher dahin beſchrieben, daß der neue Leib, der wie ein Gewand über den alten gelegt wird, ihn auffaugen ſoll, wie das Gewand des Neſſus den Leib des Herakles mit feurigen Qualen verzehrte. Wie es nun mit der Deutung dieſer Stelle ſtehen möge — es iſt in hohem Grade bezeichnend, wie Paulus auch in dieſem Punkte von verſchiedenen Vorſtellungsreihen, die ihm die Überlieferung bot, abhängig iſt: die jüdiſche Auferſtehungslehre und der Gedanke der unmittelbaren Erhebung in ein himmliſches Daſein, jene aufs Engſte mit der Eſchatologie zuſammenhängend, dieſer im Grunde von der apokalyptiſchen Vorſtellung vom Ende ganz unabhängig. Es iſt dies Nebeneinander ein weiteres Symptom davon, wie Paulus zwiſchen zwei Welten ſteht, zwiſchen der jüdiſchen Apokalyptik und einer Unſterblichkeits-Hoffnung, die ſich zwar auch im Judentum, aber auch im Hellenismus findet[1].

7. Das Gericht. Zu den Grundgedanken der pauliniſchen Miſſionspredigt gehört die Ankündigung des „kommenden Zornes" (1. Theſſ. 1, 10; Röm. 1, 18; 2, 5; 3, 5; 5, 9; Kol. 3, 6) und gerechten Gerichtes Gottes (Röm. 2, 5. 16; 2. Theſſ. 1, 5)[2]. Daß Gott „die Welt richten wird" (Röm. 3, 6. 19; 1. Kor.

1. Vgl. Bouſſet, Religion des Judentums [2] XIII, 7 „die Auferſtehung der Toten" S. 308 ff. und XIV „die jenſeitige Vergeltung" S. 337 ff. Auch im Judentum, und zwar nicht nur im ausgeſprochen helleniſtiſchen findet ſich der Gedanke der Erhebung der Frommen zu Gott im Augenblicke des Todes, beſonders in den Bilderreden des Henoch-Buches, wo Henoch die Wohnungen der Gerechten und Auserwählten bei den Engeln, unter den Fittichen des Herrn der Geiſter ſchaut (39, 4 ff.); ebenſo wird Lazarus unmitelbar von den Engeln in Abrahams Schoß getragen (Lk. 16, 23). — Die Anſchauungen des Poſidonius über das Fortleben der Seelen im Luftraum, in supernis mansionibus (Tert. an. 54), *εἰς τὸν ἀέρα μεθίστασθαι* (Mk. Aur. 4, 21), *τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον* (Sext. adv. phys. 1, 73) vgl. Rohde, Pſyche II [2], S. 320 f.; Seneca ad Marciam de consol. 25, 1 ff.: Proinde non est quod ad sepulcrum filii tui curras: pessima eius et ipsi molestissima istic jacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegumenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit (*ἐξεδήμησε*? 2. Kor. 5, 8 f.) paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitae et mortis beneficio liberos. Parens tuus, Marcia, illic nepotem suum, quamquam illic omnibus omne cognatum est, adplicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet, nec ex conjectura sed omnium ex vero peritus in arcana naturae libens ducit ... juvat enim ex alto relicta respicere et in profunda terrarum permittere aciem .... tramites omnium plani et ex facili mobiles et expediti et invicem pervii sunt intermixtique sideribus. Cicero, somnium Scipionis.

Über den aus Inſchriften erhellenden Volksglauben vgl. Rohde II [2], S. 384 f. Wenn hier nur vom Weiterleben der Seele geredet wird, ſo beſteht daneben im Gebiete des Hellenismus auch der altgriechiſche Entrückungs-Glaube (Rohde I [2], 68 ff.) weiter, ſo bei den Königen und Kaiſern: Arrian Anab. 7, 27, 3 erwähnt als Volksglauben von Alexander: *ὅτι ἐκ θεοῦ τε αὐτῷ ἡ γένεσις καὶ παρὰ θεοὺς ἡ ἀποχώρησις*; der ſtehende Ausdruck *μεθίστασθαι ἐξ ἀνθρώπων, εἰς θεούς* (Dittenb. Syll. 246, 16; Pergam. Inſchr. I, 240, 4; I p. 39a); von Oſiris (Diod. I, 25, 7 *ἐξ ἀνθρώπων μετανάστασις*).

2. In der Darſtellung des End-Dramas 1. Theſſ. 4, 13 ff. und 1. Kor. 15, 23–28 iſt freilich für dieſen Akt kein Platz vorgeſehen; Paulus richtet dort ſeine Aufmerkſamkeit ſo einſeitig auf die Auferſtehung, daß er die Vollſtändigkeit der Aufzählung vernachläſſigt. Man darf aber vermuten, daß das Gericht hinter die Auferweckung des „Reſtes" (1. Kor. 15, 24) einzuſchieben iſt.

6, 2; 11, 32), ist ihm wie allen Juden ein feststehender Satz. Was unter „Welt" zu verstehen ist, sagt 1. Kor. 4, 9: Engel und Menschen; auch auf die Engel wird das Gericht sich erstrecken (1. Kor. 6, 3. 5)[1].

An diesem Gericht werden, wie früher gesagt (S. 410 1. Kor. 6, 2 f.), die Christen mitteilnehmen[2]. Wenn man diesen Gedanken zu Ende denkt, wäre damit gesagt, daß die Christen überhaupt nicht unter das Gericht fallen werden. Und in der Tat sind sie ja die, die vor dem kommenden Zorn gerettet werden sollen (Röm. 5, 9; 1. Thess. 5, 9) — ihr „Heil" besteht ja eben darin, daß sie dem Gerichte entrinnen. Dies ist die Konsequenz des apokalyptischen Gerichts-Gedankens, der eben von vorn herein nur auf die Aburteilung der Heiden-Welt, der Sünder, der gottfeindlichen Mächte gestellt ist[3], während die Verschonung des Volkes Gottes oder der Gerechten als selbstverständlich gilt. Aber daneben steht in der Missions-Predigt des Paulus der aus dem Pharisäismus oder auch aus dem hellenistischen Judentum übernommene Gedanke des allgemeinen und doppelten Gerichtes über Gerechte und Ungerechte, dessen Unparteilichkeit er Röm. 2, 3—11 ausführlich schildert, nicht ohne ausdrücklich auch die Juden unter dies Gericht zu stellen 2, 10—13. 16. Freilich könnte man sagen: in diesem Abschnitt erörtert Paulus das Loos der Menschheit, wie es sein würde, wenn nicht durch das Evangelium ein neuer Weg zum Heil (1, 17; 3, 21) dargeboten wäre; und für die Christen, die auf dem Boden des neuen Heils stehen, die ja schon durchs Gericht hindurchgegangen sind, insofern, als sie die Gerechtsprechung bereits empfangen haben (Röm. 5, 1), treffe dies alles nicht mehr zu, vor allem nicht der Grundsatz, daß Gott „jedem nach seinen Werken vergelten werde" — denn die Werke als Maßstab des Gerichts sollen ja nunmehr ausgeschaltet sein (Röm. 3, 28 *χωρὶς ἔργων*) — es soll ja das Heil lediglich auf den Glauben hin verliehen werden. In der Tat scheint die Konsequenz nicht aus der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden auf Glauben allein, sondern vor allem des Rechtfertigungs- und Erlösungs-Erlebnisses zu fordern, daß die Christen mit dem Endgerichte nichts mehr zu tun haben können; denn sie haben ja bereits ihren Spruch, Gnade, Vergebung, Adoption empfangen. Dennoch stellt Paulus

1. Hen. 90, 24 f.; 91, 15; Jes. 24, 21: Jahwe wird heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige der Erde auf der Erde.

2. Hen. 95, 3: Fürchtet euch nicht vor den Sündern, ihr Gerechten; denn der Herr wird sie abermals in eure Hand übergeben, um nach eurem Belieben Gericht über sie zu halten; 98, 12: Wisset (ihr Sünder), daß ihr in die Hände der Gerechten gegeben werdet; sie werden euch die Hälse abschneiden und euch erbarmungslos töten; 96, 1: Hofft, ihr Gerechten, denn plötzlich werden die Sünder vor euch umkommen, und ihr werdet nach Belieben über sie herrschen.

3. Hen. 1, 7 f.: Ein Gericht wird über alle stattfinden, mit den Gerechten aber wird er Frieden schließen und die Auserwählten behüten; 38, 1: Wann die Gemeinde der Gerechten sichtbar werden wird und die Sünder für ihre Sünden gestraft und von der Oberfläche des Festlandes vertrieben werden; 100, 4 f.: In jenen Tagen werden die Engel in Verstecke herabsteigen und alle Helfer der Sünde an einen Ort zusammenbringen; der Höchste wird sich an jenem Tage des Gerichts aufmachen, um das große Gericht unter den Sündern zu halten. Über alle Gerechten und Heiligen wird er heilige Engel zu Wächtern einsetzen, daß sie sie wie einen Augapfel bewachen, bis er aller Schlechtigkeit und aller Sünde ein Ende gemacht hat; wenn auch die Gerechten einen langen Schlaf halten, so haben sie nichts zu fürchten.

nicht nur „die draußen“ (1. Kor. 5, 13), sondern auch die Christen unter das Gericht (1. Thess. 4, 6; 1. Kor. 4, 4f.; 11, 32; Röm. 14, 10; 2. Kor. 5, 10; Kol. 3, 25 u. ö.). Auch für sie kommt es darauf an, am „Tage des Herrn“ Jesu Christi untadelig und unbescholten dazustehen (1. Kor. 1, 8; 1. Thess. 3, 13; 5, 23; Phil. 1, 6. 10; Kol. 1, 22). Man sieht hier wieder, daß jene Vorwegnahme des rechtfertigenden Spruches Gottes eine kühne Glaubens-Paradoxie war, die ganz parallel jenen andern Antecipationen war: obwohl Christus schon da ist, wird doch seine Ankunft (*παρουσία*) noch erwartet; obwohl die Christen die Erlösung schon haben, müssen sie doch noch auf die volle Erlösung warten (Röm. 8, 23); sie haben schon die Kindschaft und sollen sie doch noch empfangen (Röm. 8, 23); sie sind schon verherrlicht (Röm. 8, 30) und hoffen doch noch darauf (8, 17); sie haben das Leben und sollens doch noch empfangen. So ist auch die Rechtfertigung theoretisch noch etwas Zukünftiges (Röm. 2, 13; 1. Kor. 4, 4; Gal. 2, 17), ein Hoffnungsgut (Gal. 5, 5: wir erwarten kraft unsres Glaubens die Hoffnung der Gerechtigkeit). Und es ist nicht nur pädagogische Weisheit, daß Paulus die Seinen zur Bewährung und zur Treue ermahnt, indem er sie auf die zukünftige End-Entscheidung hinweist, sondern es ist ganz ernst gemeint. Denn das Heil kann doch immer noch wieder verloren gehen, wenn die Christen nicht „an Gottes Güte bleiben“ (Röm. 11, 22) und „fest im Glauben verharren“ (Kol. 1, 23). Von einem Urteil freilich „auf Grund des Glaubens“ (*ἐκ πίστεως*) ist an den Stellen, die vom Gerichte der Christen handeln, nicht mehr die Rede. Man sieht hier noch einmal deutlich, daß der „Glaube“, der bei der diesseitigen Rechtfertigung die entscheidende Rolle spielt, nicht als Leistung, als „Werk“ in Betracht kommt; er ist nur das einfache Ergreifen des dargebotenen Heils, die Hingabe an Gottes Gnade, worin ja natürlich eine sittliche Entscheidung für Gott eingeschlossen ist. Allein die Zeit, „da wir gläubig wurden“, liegt weit zurück (Röm. 13, 11). Nunmehr kommt es darauf an, ob die Christen sich „bewährt“ haben (Röm. 5, 4; 1. Kor. 11, 19; vgl. Jak. 1, 12; 2. Tim. 2, 15); ob sie den Kampf mit dem Fleische in der Kraft des Geistes wirklich mit vollem Ernst durchgefochten (Röm. 8, 13), ob sie wirklich die Werke des Fleisches (Röm. 13, 12) abgelegt und den Herrn Christus angezogen haben (13, 14), ob sie die Glieder auf Erden abgetötet (Kol. 3, 5), die Sünden abgelegt (3, 7), ob sie den „alten Menschen“ wirklich ganz abgetan (3, 9) haben. Hier kehren alle jene Erlösungs-Erlebnisse in der Gestalt von Imperativen oder Gewissensfragen wieder, und noch einmal sehen wir, wie in der Erlösung — bei allem ausschlaggebenden Entgegenkommen der Tat Gottes — doch der Wille des Menschen mitwirken muß; immer wieder schlägt der Charakter der ethischen Erlösungsreligion durch. So ist die Stimmung gegenüber dem Gericht ganz überwiegend ernst und gewissenhaft, voll des Gefühls der Verantwortung; denn der unparteiliche (Kol. 3, 25) Richter wird ja auch die geheimen Gedanken und Willensregungen vor sein Gericht führen (Röm. 2, 16; 1. Kor. 4, 5), und nicht nur auf die Taten (2. Kor. 5, 10; Kol. 3, 25) kommt es an, nicht nur auf die formale Unbescholtenheit und Tadellosigkeit, sondern auf die innere Reinheit, Heiligkeit, Vollkommenheit und Reife (Kol. 1, 22. 28) — mit Furcht und Zittern gilt es, die Seligkeit zu schaffen (Phil. 2, 12). Aber wir dürfen neben dieser Furcht des Richters nicht die Freudigkeit und Zuversicht überhören, mit dem

Paulus dem Gericht entgegensieht; zu gewaltig sind die Erfahrungen der Gnade, die er bereits erlebt hat, als daß er nicht seines Heils gewiß sein sollte: wir werden gerettet werden (Röm. 5, 9f.), wir frohlocken in der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (5, 3): „wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen?" (8, 33). „Der in uns angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollenden" (Phil. 1, 6); „er ist es, der das Wollen und Vollbringen wirkt" (2, 13); er ist treu und wird uns bis zum Ende befestigen (1. Kor. 1, 8). Besonders dann richtet sich diese Zuversicht hoch in ihm auf, wenn Angriffe und Verdächtigungen der Gegner an sein Ohr klingen; ruhig und gelassen sieht er dann dem himmlischen Richter entgegen (1. Kor. 4, 4f.).

Als Richter erscheint bald Gott (Röm. 2, 5; 3, 6; 1. Kor. 5, 13), bald Christus (1. Kor. 4, 4f.; 1. Thess. 4, 6). Bemerkenswert ist, wie Röm. 14, 10 und 2. Kor. 5, 10 fast in gleichem Wortlaut gesagt wird, daß wir „vor dem Richterstuhl", das eine Mal „Gottes", das andere Mal „Christi" erscheinen müssen — man sieht die überkommene Formel durchscheinen, die von Paulus bald mehr jüdisch, bald mehr christlich nuanziert wird[1]. Hier sehen wir wieder (vgl. S. 365), wie der Messias in ein apokalyptisches System eingefügt ist, das auch ganz gut ohne den Messias bestehen könnte. So wird in den Ermahnungen der Grundschrift des Henoch-Buches das Gericht ohne Eingreifen des Messias geschildert (Kap. 92—105), während in den Bilderreden 61, 8; 62, 2 der „Menschensohn" auf dem Throne der Herrlichkeit das Gericht abhält. So erscheint auch in der evangelischen Überlieferung der Menschensohn bald als Richter, bald nur als der Haupt-Belastungszeuge oder Fürsprecher im Gerichte Gottes. Diese letztere Vorstellung findet sich auch bei Paulus Röm. 8, 33f., wo neben dem richtenden, vielmehr freisprechenden Gott der Fürsprecher Christus steht, der die Anklagen oder Ankläger abwehren wird, wie im Henoch-Buch zwei der vier Angesichtsengel Fürbitte für die Menschen einlegen und die Satane abwehren (Hen. 40, 6. 7).

8. Die weiteren Einzelheiten des apokalyptischen End-Dramas bieten für uns in diesem Zusammenhange wenig Interesse, da sie als mehr oder weniger konventionell-dekorative Züge der apokalyptischen Überlieferung entnommen sind und mehr als Zeugen für diese, als für die Religion des Paulus in Betracht kommen, wie der Klang der letzten Posaune, der Ruf des Erz-Engels, die Feuererscheinungen bei der Parusie (1. Kor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16; 1. Kor. 3, 13; 2. Thess. 1, 8). Bemerkenswert ist auch hierin die unsystematische Buntheit und Willkür, mit der die einzelnen Züge mehr oder weniger zufällig ausgewählt werden. Sie zeigen nur, daß die Gemeinden des Paulus reichere Kunde von all diesen Dingen besaßen, so daß er nur Einzelheiten zu berühren braucht (man bemerke den Artikel: die letzte Posaune), um sofort verstanden zu werden. Manche Einzelheiten können wir kaum verstehen. Wie sollen wir uns z. B. die

1. Röm. 14, 10 *πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ*; 2. Kor. 5, 10 *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ* vgl. auch das *παριστάναι* 1. Kor. 8, 8; 2. Kor. 4, 14; 11, 2; Kol. 1, 22. 28; Eph. 5, 27. — Röm. 2, 16 begegnen wir einer jener früher erwähnten mittleren Ausdrucksweisen: *ἐν ᾗ ἡμέρᾳ κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* — vorausgesetzt, daß *διὰ Ἰ. Χρ.* nicht zu *εὐαγγέλιον* zu beziehen ist.

Entrückung der Christen mit den Wolken dem Herrn entgegen in die Luft (1. Thess. 4, 17) denken? Ist damit nur eine Art Einholung des auf die Erde herabkommenden Christus gemeint? Oder wird Christus sie dann in den Himmel mit nehmen? Oder soll das Reich Christi im Luftreich zwischen Himmel und Erde (vgl. S. 419, Anm. 1) errichtet werden? Ferner ist nicht klar, wie es sich mit der Herrschaft Christi zeitlich verhält. Begonnen hat sie schon mit der Erhöhung (Kol. 1, 13; Röm. 1, 5). Aber wann findet die Vernichtung der Herrschaften und Gewalten (1. Kor. 15, 24–28) statt? Hat ihre Niederkämpfung nicht schon bei der Auferstehung begonnen und sich in der Gegenwart fortgesetzt, oder wird sie recht eigentlich erst einsetzen nach der Parusie? Wir können darauf nicht antworten.

Von Bedeutung für die religiöse Lage und Stimmung des Paulus ist nur noch die Frage nach dem Termin der Parusie. Aus dem Abschnitt 1. Thess. 4, 13ff. ergibt sich, daß die Verkündigung in den Gemeinden die Meinung erweckt hatte, die Parusie werde sehr bald eintreten; die Erregung in der Gemeinde, das Hervortreten unruhiger müßiggängerischer Schwärmer (2. Thess. 3, 6–15; 1. Thess. 4, 11f.) zeigt, daß die Spannung aufs Höchste gestiegen war. Paulus mag dazu Anlaß gegeben haben; sein Grundsatz „die Frist ist verkürzt" (1. Kor. 7, 29) besagt doch, daß das Ende eher zu erwarten ist, als man nach allgemeinen Berechnungen und Erwartungen denken sollte. Er scheint mit sehr geringen Zeiträumen gerechnet zu haben, wenn er Röm. 13, 11 sagt: „unser Heil ist jetzt näher, als damals, da wir gläubig wurden" – hier machen also schon ein paar Jahre einen Unterschied. Und der Weckruf: „schon ist die Stunde da, aufzustehen vom Schlaf" klingt sehr aktuell. Im ganzen steht er und sollen die Gemeinden unter der Stimmung stehen, daß der Tag des Herrn ganz unvermutet, wie der Dieb in der Nacht, hereinbrechen kann (1. Thess. 5, 2: ihr wißt das genau!); sie sollen also immer nüchtern und wachsam sein (5, 6f.). Aber daneben rechnet Paulus doch wieder mit einer noch ziemlich langen Dauer der gegenwärtigen Verhältnisse. Nicht nur, daß er trotz seiner Todes-Sehnsucht noch länger ausharren muß (Phil. 1, 24f.), nicht nur, daß er persönlich noch große Pläne hat (Spanien Röm. 15, 24) – ihm steht fest, daß das Ende nicht kommen kann, ehe nicht die Fülle der Heiden zum Heil eingegangen sein wird (Röm. 11, 25 vgl. Mk. 13, 10). Das bedeutet doch noch eine große Arbeitsleistung, die nicht in kurzer Frist bewältigt sein kann. Wir wissen ja nicht, welche Gebiete er im Auge hat, welche Länder und Völker nach seiner Auffassung noch bearbeitet werden müssen – aber klein kann dieser Bezirk nicht gewesen sein. Und dann soll ja noch ein großes Wunder geschehen, die endliche Bekehrung Israels (Röm. 11, 25–32). Große Dinge also stehen noch bevor, und man kann sich nicht denken, daß das alles so sehr bald soll geschehen können. Wir beobachten also auch bei Paulus das Nebeneinander jener aktuell-gespannten Stimmung, die jeden Augenblick das Ende erwartet, und die auf Überlieferung und Offenbarung gestützte Überzeugung, daß noch eine Reihe festbestimmter Ereignisse ablaufen muß, ehe der Herr wiederkommen kann. Darum können wir auch die kleine Apokalypse des 2. Thessalonicher-Briefs nicht für unpaulinisch halten, in der er das Erscheinen des Antichrists in Jerusalem erwartet, seine Proklamierung als Sohn Gottes im Tempel, vorher aber den „Abfall", d. h. die Verführung des jüdischen Volkes und die Beseitigung jener

Macht, die er mit einem apokalyptischen Geheimnamen „die Hemmung" oder „den Hemmenden" (ὁ κατέχων, τὸ κατέχον) nennt (2. Thess. 2, 3 – 12). Man erkennt deutlich, daß er hier einer apokalyptischen Überlieferung folgt, die ihm in all ihren Einzelzügen ebenso fest steht, wie andrerseits die Gewißheit, daß der Tag des Herrn schließlich doch plötzlich und unberechenbar kommt. Er zeigt sich hierin abhängig von apokalyptischen Überlieferungen; aber er ist selbst kein Apokalyptiker. Er berechnet nicht das Ende, denn er weiß es eben nicht so genau wie jene Propheten. Ihm kommt es nur darauf an, mit Hilfe dieser apokalyptischen Gedanken ethische und religiöse Kräfte in Bewegung zu setzen, krankhafte Unruhe zu dämpfen, dumpfe Gleichgültigkeit zu wecken, den Missions-Eifer zu spornen, die Hoffnung auf die Bekehrung der ganzen Menschheit rege zu halten. Fest steht ihm die Größe der Aufgabe und die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit. Darum drängt er immer weiter, darum ist es sein heiliges Anliegen, daß das Wort „laufe" (2. Thess. 3, 1), daß die Verkündigung überall „vollendet" werde (Röm. 15, 19).

Kapitel 19.

Die paulinische Ethik.

Wir versuchen, in Kürze darzustellen, wie sich dem Apostel unter dem Einflusse der urchristlichen Überlieferung und seiner Bekehrung, unter dem Einflusse des Enthusiasmus und der Anforderungen des Gemeindelebens seine ethische Gesamtanschauung gestaltet und entfaltet. Hierbei werden natürlich die aus dem Judentum und dem Hellenismus überkommenen Anschauungen nicht einfach ausgelöscht, sondern, nur anders gruppiert und getönt, einen Verschmelzungs-Prozeß mit dem Neuen eingegangen sein. Auch hier werden wir uns darauf gefaßt machen, daß ein streng geschlossenes System ebenso wenig vorliegt, wie eine nach allen Seiten hin begründete Theorie. Unter den uns zufällig erhaltenen Äußerungen wird Vieles rein gelegenheitlich und auf bestimmte Veranlassung hin ausgesprochen, manches in der Gesamtanschauung tiefer und systematischer begründet sein, als wir erkennen können; wie mancherlei verschiedene Stimmungen die Seele des Apostel durchwogen, so wird er Manches bald so bald so beurteilen; anders wird er reden da, wo er aus den höchsten Gesichtspunkten allgemeine und weitgreifende ideale Forderungen aufstellt, anders, wo er konkrete Einzelfälle nüchtern, praktisch, elastisch behandelt. Nichts wäre verkehrter, als hier überall Einheit und Gleichstimmigkeit zu erwarten oder zu erpressen. Lassen wir die bunte Fülle der Mannigfaltigkeit auf uns wirken, aber fragen wir auch nach den Normen und Motiven, nach den Grundurteilen und Forderungen dieser Ethik.

1. Wenn wir nach den Normen oder nach den Quellen der ethischen Anschauung des Apostels fragen, so stoßen wir zuerst auf das Problem seiner

a) Stellung zum Gesetz. Was ist klarer von Paulus ausgesprochen als der Gedanke der Befreiung des Christen vom Gesetz? So gewiß der Jude dauernd unter dem Gesetz stehen bleiben und im Gericht danach beurteilt werden

wird, ob er ein Täter des Gesetzes war (Röm. 2, 12. 13), so gewiß steht der Christ nicht mehr unter dem Gesetz (Röm. 6, 14f.; 7, 1–6; Gal. 3, 25; 4, 5); er ist dem Gesetze gestorben (Gal. 2, 19); das Gesetz ist für ihn beseitigt, sowohl als anklagende Schuldurkunde (Kol. 2, 14), wie als Forderung; Christus ist für den Glaubenden das Ende des Gesetzes geworden (Röm. 10, 4). So urteilt er, weil er auf einem anderen Wege das Heil gefunden hat, und von diesem Standpunkt aus erscheint ihm auch im Rückblick das Gesetz durchaus nicht als etwas Ewiges und ewig Verbindliches. Psychologisch betrachtet, spielte es die Rolle des Erweckers der Sünde, hat den Menschen erst mit der Sünde bekannt gemacht, ihn zur Sünde verführt, hat die Sünde erst richtig zur Sünde gemacht (Röm. 7, 7–13). Was er hier ganz allgemein schildert als die Tragödie des vom Fleische und der Sünde beherrschten Menschen, dem das heilige Gottesgebot statt zum Leben zum Tode, statt zum Segen zum Fluche wird – das hat er in höchstem Maße persönlich empfunden, weil er ja gerade um des Gesetzes willen, aus Gesetzestreue zum Verfolger Christi ward (Gal. 1, 13f.): ihn hat das Gesetz so tief in die Sünde hineingeführt, daß er seinen früheren Zustand unter dem Gesetze als gleichbedeutend mit dem Beherrschtsein von der Sünde schildert (Röm. 7, 5); er geht hier so weit, daß er geradezu befürchten muß, man könne ihm nachsagen, seine Meinung sei: das Gesetz ist Sünde (7, 7). Aber diese, in der Tat aus Stellen wie Röm. 6, 14; 7, 5 herauszulesende Anschauung will er niemals gehabt haben – das sei ferne! Wohl aber hat er sich aus den allgemein menschlichen wie persönlichen Erfahrungen eine Art geschichtsphilosophischer Theorie gebildet, wonach das Gesetz nur eine zeitlich vorübergehende Mission hatte, und nur ein Mittel zum Zwecke der Vorbereitung des neuen Heils war. Es ist nur den Übertretungen zu liebe hinzugefügt, wie Gal. 3, 19 allzu kurz sagt: gemeint ist offenbar, daß das Gesetz die mehr oder weniger unbewußte, daher nicht zur vollen Verantwortung zu ziehende Sünde zur bewußten Übertretung machen sollte (Röm. 4, 15); die Sünde sollte sich mehren (Röm. 5, 20); es sollte die Menschen so tief in die Sünde verstricken, daß sie wie Gefangene sich nicht mehr selbst helfen konnten (Gal. 3, 22f.), sondern nach dem erlösenden Christus glaubensvoll die Hände ausstrecken mußten. Nachdem es diesen Zweck erfüllt hatte, war es überflüssig geworden: nachdem der Glaube als eine neue Heilskraft gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Hofmeister[1]. Die nur vorübergehende Bedeutung des Gesetzes wird besonders klar durch das Argument, daß doch die Verheißung als das eigentliche Heilsprinzip nicht umgestoßen werden kann durch das 430 Jahre später gekommene Gesetz (Gal. 3, 17). Diese uns sehr seltsam berührende Betrachtungsweise (S. 333) hat ihre Wurzel in der auch Mk. 10, 6ff. zu grunde liegenden Anschauung, daß die älteste Offenbarung dem innersten Wesen Gottes am nächsten steht und seine eigentliche Meinung wiedergibt. Die spätere Kundmachung kann nur eine Konzession (Mk. 10, 5) oder eine Ergänzung sein (Gal. 3, 19), die aus irgend welchen

1. Dies etwa ist der Sinn der allzu knappen Sätze. Nicht klar ist, was das Bild des „Hofmeisters" 3, 24 bedeutet; das tertium comparationis ist gewiß der harte, liebloße Charakter des Gesetzes, das dem Menschen schließlich keine Wahl mehr ließ, als sich auf Gnade und Ungnade Christo zu übergeben. Aber ganz deutlich sind die Gedanken hier nicht.

Gründen oder zu irgend welchen Zwecken notwendig erschien, aber doch nur bedingt verbindlich ist. Ein ähnlicher Gedanke liegt Röm. 5, 12–19 vor, wo die ganze Weltgeschichte sich blos um die beiden Pole Adam und Christus dreht, während Moses zunächst garnicht erwähnt wird. Erst 5, 20 heißt es, daß das Gesetz nicht nur „eingedrungen" ist (vgl. 5, 12 das Eindringen der Sünde), sondern „nebenher eingedrungen", gewissermaßen auf illegitimem Wege (wie die falschen Brüder Gal. 2, 4), durch eine Seitentür. Stärker kann der sekundäre, transitorische, weder von Ewigkeit her gültige noch in Ewigkeit verbindliche Charakter des Gesetzes nicht bezeichnet werden. Ja, Paulus drückt sich Gal. 3, 19 (jüdischer Tradition folgend)[1] geradezu so aus, als ob das Gesetz garnicht unmittelbar von Gott dem Moses übergeben sei, sondern „durch die Vermittlung von Engeln", die doch Gott untergeordnet sind; hieraus kann man jedenfalls entnehmen, daß es überhaupt nur mittelbar göttlichen, in Wahrheit dämonischen Charakters sei. Und dies scheint wirklich die Meinung des Paulus zu sein, wenn er Gal. 4, 3. 9 sowohl die Gesetzes-Knechtschaft der Juden wie die Knechtschaft der Heiden unter ihren sogenannten „Göttern" (in Wahrheit Dämonen 1. Kor. 10, 20) als ein und denselben Zustand, als Knechtschaft unter den „Elementen der Welt" bezeichnet. Es ist noch immer nicht ganz aufgeklärt, wie Paulus Judentum und Heidentum unter diesem Gesichtspunkt gleichstellen kann (vgl. S. 380 Anm. 3 und Kap. 20). So viel aber ist klar, daß er damit das Gesetz durchaus als zu dieser Welt gehörig, mit der Materie, dem Fleische eng verflochten hinstellen will – ist ja doch auch die Erlösung durch den Tod Christi gleichzeitig eine Erlösung vom Fleisch, von der Welt und vom Gesetz, wie Christus gleichzeitig vom Weibe geboren und unter das Gesetz getan ward (Gal. 4, 4). Hiermit verirrt sich Paulus fast in Anschauungen, die man später gnostisch nennen würde; er scheint das mosaische Gesetz vom Wesen des höchsten Gottes völlig trennen, ja beinahe ihm entgegensetzen zu wollen.

Diese fast leidenschaftliche Bekämpfung des Gesetzes im Galater-Brief erklärt sich zu einem Teil gewiß durch die Erregung und persönliche Verbitterung, die der Angriff der Judaisten in Galatien mit sich führte. Aber die Theorie ist doch mehr als eine vorübergehende Stimmungsäußerung; sie hängt zu tief mit andern Anschauungen zusammen, als daß man sie nicht ernst nehmen müßte. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß Paulus die äußerste Zuspitzung antinomistischer Äußerungen im Römer-Brief nicht nur nicht wiederholt, sondern eine erheblich positivere Würdigung des Gesetzes dafür bietet. Auf eine Entwicklung in seiner Denkweise darf man daraus nicht schließen, denn noch im Kolosser-Brief (2, 13f. 16. 20f.) liegt dieselbe Anschauung vom Gesetze als einer mit den „Welt-Elementen" eng verbundenen Größe, aus deren Verband der Christ durch den Tod Christi ausgeschieden ist, zu Grunde. Und auch im Römer-Brief nähert sich Paulus (6, 14; 7, 5) dem blasphemischen Satze, daß das Gesetz Sünde sei, so sehr, daß man nicht annehmen kann, er habe jene antinomistischen Gedanken des Galater-Briefs aufgegeben. Um so rätselhafter freilich bleibt es, daß er im Römer-Brief nicht nur mit jenen Extremen zurückgehalten, sondern

1. Apg. 7, 38. 53; Hebr. 2, 2; Jos. Ant. XV, 5, 3; vgl. Dibelius, die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 27f.

in nächster Nähe jener vorgewagten Aussagen eine durchaus andere Behandlung des Gesetzes bietet.

An ihrer Stelle machen diese positiven Äußerungen den Eindruck eines gewinnenden Einlenkens; nachdem Paulus das Empfinden der Juden – auch sein eigenes jüdisches Empfinden – schwer herausgefordert, ja geradezu verletzt hat, fühlt er sich gedrungen, den Gegenstand von einer anderen Seite zu betrachten (7, 7; ganz ähnlich 3, 1), indem er die Schuld an dem trostlosen Zustande der Vergangenheit, die er 7, 4–7 dem Gesetze beigemessen zu haben schien, von ihm wieder ab- und auf das Fleisch wälzt: das Gesetz war nur der Anlaß zur Sünde, es konnte nicht helfen wegen der Schwäche des Fleisches, an sich aber ist das Gesetz heilig, das Gebot heilig, gerecht und gut (7, 12); dem Fleische gegenüber steht es da als „aus dem Geiste stammend" (*πνευματικός* 7, 14); es heißt hier ausdrücklich „das Gesetz Gottes" (7, 22). So sehr man diese Aussagen aus dem praktischen Zweck der Gewinnung des Judentums, der Zurückweisung von Anklagen gegen sein Evangelium erklären möge – es ist doch nicht zu leugnen, daß die Darlegungen des Paulus hier ziemlich widerspruchsvoll erscheinen. Unserer etwas mikroskopischen Betrachtung erscheint es unbegreiflich, daß Paulus diese Zwiespältigkeit nicht empfunden zu haben scheint. Für ihn aber sind offenbar beide Anschauungen gleich wahr und unumstößlich, und je nach Bedürfnis kehrt er die eine oder die andre hervor. Beide Gedankenreihen sind nur begreiflich als Ablagerungen aus zwei verschiedenen Lebens-Epochen. Die antinomistische stammt aus der Zeit der großen Krisis, da er alles, was ihm früher Gewinn dünkte, für Schaden achten lernte; sie hat sich befestigt in der Zeit, da er seine Heidenchristen gegen den Versuch schützen mußte, sie wieder in das Joch des Gesetzes einzufangen. Die positive Gedankenreihe dagegen stammt aus seiner hellenistisch-jüdischen Vergangenheit, als er sich zutraute, ein „Führer der Blinden, ein Licht derer, die in Finsternis sind" sein zu können, weil er im Gesetze die „Verkörperung der Erkenntnis und Wahrheit" (Röm. 2, 20) und damit eine allem Hellenentum überlegene Weisheit zu besitzen glaubte. Die hellenistische Herkunft dieser Gedankenreihe zeigt sich insonderheit daran, daß ihm das „Gesetz Gottes" identisch ist mit dem „von Natur" ins Herz geschriebenen Gesetze (Röm. 2, 14f.), mit dem Gesetze der Vernunft (Röm. 7, 23), an dem der „innere Mensch" eine zustimmende Freude hat (7, 22). Daß Paulus hier eine Synthese vollzieht zwischen dem geschriebenen Gesetze des Moses und dem ungeschriebenen Gesetze der Vernunft, dem Nomos agraphos der Stoiker[1], daran kann man nicht zweifeln. Damit ist nun freilich der Begriff des Gesetzes nicht unwesentlich verändert. Denn es ist klar, daß Paulus bei diesem „Gesetze der Vernunft" nicht an die ganze konkrete Fülle des mosaischen Zeremonial-Gesetzes gedacht haben kann; daß diese dem Menschen ins Herz geschrieben sei, und daß es Heiden gebe, die diese Dinge „von Natur" tun, ist ja ganz ausgeschlossen. Es ist also nicht zu leugnen, daß Paulus, auch wenn er nie mit Bewußtsein diesen Unterschied vollzieht, doch in Wahrheit unter dem Gesetz Gottes das eine Mal einen Inbegriff sittlicher Anforderungen versteht, die allgemein menschlicher

1. Vgl. R. Hirzel, *Νόμος ἄγραφος* Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XX, 1900.

Art sind[1] und auch von den Nichtjuden verstanden und erfüllt werden können — dies ist so recht die Betrachtungsweise des hellenistischen Propaganda-Judentums[2], dann aber wieder das mosaische Gesetz mit seinen ungezählten Vorschriften, an deren genauer und pünktlicher Erfüllung er sich als Pharisäer-Schüler abgearbeitet hat. Und es liegt in der Natur der Dinge, daß er mit diesen Betrachtungsweisen abwechselt, je nach der Frontstellung, die er einnimmt. Handelt es sich darum, seine Heidenchristen zu schützen gegen die Auferlegung des Gesetzes, so denkt er natürlich — gerade so wie seine Gegner — an das reale mosaische Gesetz. Stellt er aber die Frage, welches denn in Zukunft für die Christen die Norm alles Handelns sein soll, so steht ihm fest, daß der im Gesetz enthaltene Wille Gottes natürlich auch für sie verbindlich bleibt. So kann er Röm. 8, 4 als Ergebnis der Erlösung das bezeichnen, daß nunmehr in und von den Erlösten, die den Geist Gottes besitzen, die ewigen „Rechtsforderungen" des Gesetzes erfüllt werden können, wozu der vorchristliche Mensch wegen der Schwachheit des Fleisches nicht im Stande war. Diese „Rechtsforderungen" (*δικαιώματα*) bleiben eben trotz allem in Kraft und wollen erfüllt sein, nur daß der Christ in der Kraft des Geistes dies kann, und daß er es tut — nicht aus sklavischem Gehorsam, sondern weil der Geist ihn treibt, aus dem Drange eines von Gott erfüllten Herzens.

Von hier aus ist auch die sowohl Gal. 5, 13f. wie Röm. 13, 8–10 ausgesprochene Theorie von der „Erfüllung des Gesetzes" zu verstehen, die einen gewissen Mittelweg zwischen Verwerfung und Anerkennung der Verbindlichkeit des Gesetzes darstellt.

Die Ähnlichkeit des Wortlauts an beiden Stellen zeigt, daß Paulus die Gedanken wohl nicht für den Augenblick gebildet hat, sondern auf eine jüdische Theorie zurückgreift, die auch von den Judaisten im wesentlichen anerkannt worden sein wird. Im Galater-Brief wenigstens scheint die Beweisführung auf sie berechnet zu sein. Wenn Paulus auf den Satz: „dienet einander durch die Liebe", die Begründung folgen läßt: „denn das ganze Gesetz ist in dem einen Worte erfüllt: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" — so scheint er den Judaisten gegenüber zeigen zu wollen, daß mit der kraftvollen Aufstellung und Übung des Liebesgebotes zugleich all dem Genüge getan ist, was sie als unerläßliche Forderung an die Christen aufrechterhalten: es fehlt in der gesetzesfreien Gemeinde nicht an der Erkenntnis und dem ernsten Willen, Gottes Gebot zu erfüllen[3]. Verständlich ist der Satz nur, wenn man das „in einem Worte" wie

1. Es ist bezeichnend, daß er da, wo er ganz allgemein von der Wirkung des Gesetzes auf den Menschen redet, Röm. 7, 7, aus den zahllosen Gesetzesbestimmungen nur die eine herausgreift: „du sollst nicht begehren".

2. Charakteristisch ist, wie er den Begriff „Wahrheit" als der allen Menschen zugänglichen Gotteserkenntnis zugleich als einen Inbegriff sittlicher Verpflichtungen faßt; daher stellt er ihn formelhaft der „Ungerechtigkeit" (*ἀδικία*) gegenüber: Röm. 1, 18; 2, 8; 3, 4. 5. 7; 1. Kor. 13, 6; 2. Thess. 2, 10.

3. Die Lesarten in diesen Versen sind sehr schwierig zu beurteilen. Th. Zahn zieht anstatt der geläufigen: *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλήσιον σου ὡς σεαυτόν* die bei DG (teilweise) und bei Marcion (teilweise) erhaltene vor: *τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος δουλ. ἀλλ. ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ὑμῖν πεπλήρωται· ἀγαπήσεις* usw. Mir scheint namentlich der letztere Satz in dieser Form überhaupt keinen Sinn zu geben; es müßte heißen, *ἐὰν ἀγαπήσητε* usw. oder ähnlich.

so häufig als einen verkürzten Satz auffaßt: das ganze Gesetz ist dann erfüllt, wenn das eine Wort erfüllt ist. Wenn ihr also einander liebet, so habt ihr das Gesetz damit erfüllt, oder, wie Röm. 8, 4 sagt: ihr habt damit die im Gesetz enthaltene Forderung Gottes erfüllt. Die im Hintergrunde liegende jüdische Theorie ist hier freilich nur angedeutet und nicht ausgeführt. Man sieht nicht ein, inwiefern gerade die Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist. Dies wird Röm. 13, 8–10 durch ein, freilich auch verstümmeltes, Schlußverfahren etwas deutlicher. Hier heißt es, mit demselben Perfektum: wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Diese Thesis soll im Folgenden bewiesen werden. Zunächst wird gesagt, daß alle einzelnen Gebote in dem Worte von der Nächstenliebe „zusammengefaßt" werden[1]. Auch dies ist einstweilen nur eine Behauptung. Sie wird einigermaßen geklärt durch den folgenden Satz: „die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses". Darin verbirgt sich die sogen. „goldene Regel" des Judentums, wie sie bei Hillel lautet: „was dir verhaßt ist, tue nicht deinem Nächsten; das ist das ganze Gesetz, und alles andere ist Erläuterung"[2]. In jenen einzelnen Geboten (nicht ehebrechen, morden, stehlen, begehren!) ist das „dem Nächsten nichts Böses tun" entfaltet; da nun die Liebe darin besteht, daß man dem Nächsten nichts Böses tut, „so ist also die Liebe die Erfüllung des Gesetzes". Der hier zugrunde liegende negative Liebesbegriff ist nun freilich durchaus nicht der eigentliche des Paulus, es ist der jüdische; man erkennt also deutlich, daß diese ganze Beweisführung auf jüdischem Boden gewachsen ist. Paulus argumentiert hier aus jüdisch-hellenistischen Voraussetzungen. Der leitende Gedanke ist der der Vereinfachung und Konzentrierung der göttlichen Forderung. Indem er sich diesen aneignet, kann er auch als Christ behaupten: da, wo die christliche Grundforderung der Liebe Leben und Wirklichkeit geworden ist, da ist dem innersten Wesen des Gesetzes volle Genüge geschehen, da ist das Gesetz erfüllt[3]. In diesem Sinne also hält Paulus die Grundforderungen des Gesetzes auch für die Christen aufrecht. So trägt er auch sonst keine Bedenken, seine sittlichen Forderungen und seine rechtlichen Anordnungen durch Schriftworte zu stützen[4]. Die später (z. B. im Hebräer-Brief und 1. Clemens-Brief) in breitestem Umfange vorliegende Benutzung des A. T. als christlichen Spruchbuchs für die Ethik und die Organisation ist im Prinzip bei Paulus schon vorhanden, und sicherlich wird er in der Praxis davon noch öfter Gebrauch gemacht haben, als wir aus den Briefen erkennen können. Daß hierbei die ethischen Partieen des A. T. vor

1. Das Wort *ἀνακεφαλαιοῦν* spielt darauf an, daß der Einzel-Inhalt wie in einer Kapitel-Überschrift kurz zusammengefaßt wird, aus der man den Inhalt des Folgenden im wesentlichen erkennen kann.

2. Schabbath f. 31a; vgl. Tobith 4, 15; Philo bei Euſ. praep. VIII, 7, 6; Test. Naphth. hebr. 1 (Kautzſch II, 489); Aristeas § 207; Did. 1, 2; Apg. 15, 20D; Bouſſet, Rel. d. Judentums[2] S. 159.

3. Dieſelbe Anſchauung auch im Matthäus-Evangelium 7, 12; 22, 40. Es iſt bezeichnend, daß es gerade dieſer jüdiſch-chriſtliche Schriftgelehrte iſt, der vermöge dieſer Theorie den Ideal-Inhalt des Geſetzes auch für die Chriſten aufrecht erhält. Ob auch Mtth. 5, 17 hiernach zu verſtehen iſt? (Vgl. SchrNT. z. St.).

4. Z. B. Röm. 12, 16 = Spr. 3, 7; Röm. 12, 17 = Spr. 3, 4; Röm. 12, 19 = 5. Moſe 32, 35; Röm. 12, 20 = Spr. 25, 21f.; 1. Kor. 9, 9 = 5. Moſe 25, 4; 2. Kor. 8, 15 = 2. Moſe 16, 18; 2. Kor. 9, 7 = Spr. 22, 8; 2. Kor. 9, 9 = Pſ. 112, 9 uſw.

den zeremonialen bevorzugt werden, liegt in der Natur der Dinge; aber Paulus unterscheidet nicht etwa prinzipiell zwischen diesen beiden Seiten des Gesetzes. Er gibt sich — wenigstens in den erhaltenen Briefen — auch nicht die Mühe, das Zeremonialgesetz als veraltet und überwunden nachzuweisen, wie es der Hebräer-Brief so umständlich tut und wie es in der gewöhnlichen aufklärerischen Propaganda von Juden und Christen oft geübt wurde[1]. Nur inbezug auf die Beschneidung finden sich derartige Gedankengänge (z. B. Röm. 4, 9 ff.), aber doch nur deshalb, weil sie der in der Praxis umstrittene Punkt war. Überhaupt stehen die antinomistischen Aussagen des Paulus durchaus unter dem Zeichen des Kampfes mit dem Judaismus und sind als Kampfesworte zu würdigen. Weil der Judaismus das Halten des Gesetzes als Bedingung des Heils aufstellte, mußte Paulus, dem sich das Heil auf andre Weise erschlossen hatte, um seine Heidenchristen vor neuer Knechtschaft und vor einem ziellosen Heilswege zu bewahren, gegen die Verbindlichkeit des Gesetzes und seiner Unentbehrlichkeit für das Heil ankämpfen. Für den Christen aber, der das Heil auf diesem neuen Wege bereits gefunden hat — ohne das Gesetz —, versteht es sich von selbst, daß es nicht mehr Heilsbedingung sein kann. Eine neue Sklaverei, eine neue Verstrickung in Sünde durch das Gesetz ist für ihn ausgeschlossen; das Gesetz kann und soll ihm nicht mehr ein Hindernis auf dem Wege zum Heil sein — er besitzt das Heil ja schon im Geiste Gottes, und in seiner Kraft vermag er ein Tun hervorzubringen[2], das den Forderungen des „Gesetzes Gottes", d. h. jenen großen sittlichen Grundforderungen entspricht. Er tut es, nicht weil es im Gesetze geschrieben steht, sondern weil er unter dem Impuls des Geistes nicht anders kann, sein Tun ist aus demselben Geiste geboren, aus dem auch die Offenbarung des Willens Gottes im Gesetze stammt. Er steht nicht mehr „unter dem Gesetz", aber er ist auch kein „Gesetzloser Gott gegenüber" (*ἄνομος θεοῦ* 1. Kor. 9, 20. 21), sondern der „Wille Gottes" (Röm. 12, 2; Kol. 1, 9; 4, 12; 1. Thess. 4, 3; 5, 18) ist für ihn höchste Instanz. Und es versteht sich von selbst, daß dieser nur in einer Reihe von Einzelforderungen ausgesprochen werden kann (vgl. 1. Thess. 4, 3 ff.; Röm. 12); wie denn überhaupt neben jener enthusiastischen Betrachtungsweise, wonach das neue Leben eine Frucht des Geistes ist (S. 400), die Imperative einhergehen müssen. Gelegentlich findet sich auch der Ausdruck „das Gesetz Christi" (Gal. 6, 2; vgl. auch 1. Kor. 9, 21: im Gesetze Christi gebunden). Hier schlägt die alte, vorpaulinische Betrachtungsweise durch,

1. Anklänge daran sind vereinzelt vorhanden: die Beschneidung des Herzens, nicht des Fleisches (Röm. 2, 28), der neue Bund, nicht des Buchstabens sondern des Geistes (2. Kor. 3, 6), das in Satzungen bestehende Gesetz (Kol. 2, 14), „Gebote und Lehren der Menschen" (Kol. 2, 22; Jes. 29, 13; Mk. 7, 7). In diesem Punkte geht der Epheser-Brief weit über Paulus hinaus, wenn er von der „sogenannten Vorhaut und Beschneidung" redet (2, 11); für Paulus waren das viel zu gewaltige Realitäten, als daß er so sich hätte ausdrücken können; der Verf. des Epheser-Briefs fußt eben schon auf dem Werke des Paulus; für die Kirche seiner Zeit lagen diese Unterschiede schon dahinten in wesenlosem Scheine.

2. Sehr charakteristisch ist, daß Paulus, wenn er von dem Tun des Christen redet, meist nicht mehr von „Werken" im Plural, sondern von dem „Werke" redet, wie von einem einheitlichen, organisch gestalteten, aus einem Geiste geborenen Lebenswerk: 1. Kor. 3, 13 ff.; Gal. 6, 4; Phil. 1, 6; 1. Thess. 1, 3, daneben freilich auch *πᾶν ἔργον ἀγαθόν* 2. Kor. 9, 8; Kol. 1, 10.

wonach das Leben der Christen ein Leben nach den Worten und Geboten des Herrn ist; damit kommen wir auf eine zweite Norm der paulinischen Ethik:

b) Worte und Vorbild des Herrn. Zur urchristlichen Grundlage der paulinischen Lehre gehört es, daß Christus nicht nur als Erlöser, nicht nur als mystisches Haupt der Gemeinde erscheint, sondern auch als Lehrer, dessen Worte für seine Jünger maßgebend sind. Zwar findet sich bei Paulus das Wort „Jünger" für die Christen ebensowenig, wie das Wort „Lehrer" und „Lehre" von Christus — aus guten Gründen. In diesem Umstande allein spiegelt sich der völlig veränderte Charakter seiner Religion gegenüber dem ältesten Urchristentum. Das Verhältnis des Paulus zu seinem erhöhten Herrn ist eben ein rein religiöses, und die Mitglieder seiner Gemeinden sind in der ganz überwiegenden Mehrzahl niemals in einem Schüler-Verhältnis zu Jesus gewesen. Auch sie und gerade sie haben ihn nur als den himmlischen gottgleichen Herrn kennen gelernt; sein Wille ist zwar für sie unbedingt maßgebend, aber er ist ihnen gegenwärtig nicht so sehr durch die Erinnerung an ehemalige Worte des Lehrers Jesus als ganz unmittelbar durch Kundgebungen des Geistes, Christus selber leitet ihr Leben von oben her. Um so bemerkenswerter ist es, daß nicht nur Paulus gelegentlich auf Worte Jesu als letzte und unwidersprechliche Autorität zurückgreift (vgl. S. 118), sondern daß auch die Gemeinden, wie wir als sicher annehmen dürfen, in noch weit ausgedehnterem Maße die Worte Jesu als Norm für den Wandel ihrer Mitglieder betrachtet haben. Es ist eben in der Religion des Paulus von vornherein mit der Verehrung des erhöhten Herrn der Anschluß an die altjudenchristliche Überlieferung verbunden gewesen. Wir haben aber früher gesehen, daß die Herren-Worte gerade da auftreten, wo es sich um die Anfänge der Rechtsbildung in der Kirche handelt, um allgemein verbindliche Ordnungen; hier wird es als ein Mangel empfunden, wenn ein Wort des Herrn nicht vorliegt — es wäre besser, wenn auf diese Weise aller Streit beseitigt werden könnte (1. Kor. 7, 25). Dagegen fehlt die Berufung auf sie da, wo es sich um die Ausgestaltung des neuen sittlichen Lebens für den Einzelnen handelt, sie fehlt da, wo Paulus aus der Fülle des Geistes, aus der unmittelbaren Christus-Gemeinschaft heraus handelt und Forderungen für das Handeln aufstellt. Die Anklänge an Herrenworte, die sich nicht verkennen lassen[1], beweisen zwar Bekanntschaft mit evangelischer Überlieferung, zeigen aber vielmehr eine innerliche Aneignung ihrer Gedanken als eine gesetzliche Auffassung dieser „Gebote"[2]. Der Pneumatiker Paulus ist weit entfernt von der Aufrichtung eines neuen Gesetzes anstelle des alten. Das würde ihn natürlich im Prinzip nicht hindern, gelegentlich auch Worte Jesu zu zitieren — wie er sich ja Gal. 6, 2 auf das Gesetz Christi beruft —, es ist aber für ihn bezeichnend, daß etwas Derartiges in seinen Briefen kaum vorkommt. Dagegen tritt mehrfach die Berufung auf sein Vorbild hervor, z. B. 2. Kor. 8, 9 und Phil. 2, 5ff. Freilich sind es nicht die Einzelheiten des „armen Lebens Jesu", die der Apostel

1. Vgl. Titius, Der Paulinismus S. 12ff. Unter den von ihm genannten Stellen sind beweisend Röm. 12, 14. 17; 1. Kor. 4, 12; 6, 7 und Lk. 6, 27f.; 1. Kor. 9, 19 und Mk. 10, 44f.; 2. Kor. 11, 7 und Mtth. 23, 11f.; Röm. 2, 1; 14, 13 und Mtth. 7, 1. 2; Röm. 16, 19 und Mtth. 6, 25.

2. Das Wort „Gebote" (ἐντολαί) wird nie bei Paulus von Worten Jesu gebraucht.

den Korinthern vorhält, sondern die große Tat der Selbstentäußerung bei der Menschwerdung, die „Gnade unsres Herrn Jesu Christi". Fast formelhaft stellt sich Phil. 2, 4f. und 1. Kor. 10, 24. 33; 11, 1 bei dem Vorbild Christi der besondre Gedanke ein: „nicht den eignen Vorteil im Auge haben, nicht nach dem Eignen trachten, sondern nach dem, was des Andern ist"[1]. In dieser Tat der Selbstverleugnung konzentriert sich für Paulus die Lebensleistung Christi, sie erscheint für die Christen als das große Vorbild[2], in solchem Sichhingeben faßt sich alles zusammen, was von ihnen gefordert werden kann. Wir werden ohne weiteres annehmen dürfen, daß Paulus auch da, wo er es nicht ausdrücklich sagt (wie 1. Kor. 13), seine Grundforderung der Liebe mit der Persönlichkeit Christi in Zusammenhang bringt; Liebe, Gnade, Hingabe für Andre ist ja der Grundzug seines Wesens, wie er es sich denkt (Gal. 2, 20); wer „in Christus" lebt, wer „den Sinn des Herrn" hat, der kann nicht anders, als die von ihm erfahrene Liebe selber wieder ausstrahlen — nach der Art des Herrn (*κατὰ κύριον*), wie es gelegentlich einmal heißt (Röm. 15, 5; 2. Kor. 11, 17; Kol. 2, 8)[3].

c) Im ganzen entspricht es aber der Denkweise des Apostels, daß eine außerhalb der Persönlichkeit liegende Norm überhaupt zurücktritt; denn, was er denkt und tut und fordert, das stellt sich ihm dar als eine Wirkung des Geistes. Dies ist besonders deutlich 1. Kor. 7, wo dem statutarischen Herrenwort das eigene Wort (den Übrigen aber sage ich — nicht der Herr 7, 12) gegenübertritt, oder die eigne Meinung (7, 25. 40), die aber eben nicht Meinung eines beliebigen Menschen ist[4], sondern die eines Mannes, der den Geist Gottes hat, oder der vom Herrn in Barmherzigkeit gewürdigt ist „daß er als glaubwürdig gelten darf"[5]. Der „Geist" ist hier die Quelle oder das Prinzip der Erkenntnis (1. Kor. 2, 12–16) des Willens Gottes; darum ist die „rechte Erkenntnis des Willens Gottes" nur da, wo „Weisheit und geistgewirktes Verständnis" ist (Kol. 2, 9: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ*). Es ist ungemein wichtig, daß nach Röm. 12, 2 die „Verwandlung durch Erneuerung der

1. 1. Kor. 10, 24 *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου.*
10, 32 *μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν.*
Phil. 2, 4 *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ τὰ τῶν ἑτέρων ἕκαστοι.*
Röm. 15, 3 *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν . .*

2. Der Ausdruck *μιμητὴς Χριστοῦ* 1. Kor. 11, 1; 1. Thess. 1, 6 ist außerordentlich lehrreich für die Auffassung des Paulus von der Nachfolge Christi. Wenn er sagen kann *μιμηταί μου γίνεσθε* (1. Kor. 4, 16), *καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*, wenn er also sein eignes Vorbild mit dem Christi in Parallele stellt, so erscheint Christus hier weit weniger als *κύριος*, denn als Lehrer. Freilich handelt es sich in beiden Fällen weder um eine äußerliche Nachahmung noch etwa blos um Einprägung von Lehren, sondern um den völligen innerlichen Anschluß der Persönlichkeit an die des Lehrers, in Lebensanschauung, Gesinnung und Wandel (vgl. Phil. 3, 17). Vgl. hierzu die griechischen Parallelen in meinem Kommentar zu 1. Kor. 4, 6.

3. Parallel mit dieser Wendung steht das *κατὰ θεόν* 2. Kor. 7, 9ff. und das *κατὰ πνεῦμα* Röm. 8, 4f., und ein solches *κατὰ κύριον* ist überall da als Gegensatz mitzudenken, wo es *κατὰ σάρκα, κατὰ ἄνθρωπον* heißt (Röm. 3, 5; 8, 4. 12f.; 1. Kor. 1, 26; 3, 3; 9, 8; 2. Kor. 1, 17; 5, 16; 10, 2f.; 11, 18; Gal. 1, 11; 3, 15; 4, 23. 29; Kol. 2, 8. 22).

4. Hier könnte *ἰδιώτης* stehen nach 1. Kor. 14, 24.

5. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 7, 25.

Gesinnung" (*ἀνακαινώσει τοῦ νοός*) — die natürlich durch den Geist geschieht (7, 6) — sich gerade darin äußern soll, daß die Christen „das sichere Gefühl haben für das, was Gottes Wille ist". „Das Gute, Wohlgefällige, Vollkommene" ist nicht ohne weiteres in einem geschriebenen Gesetze oder in Worten des Herrn für Alle und für jeden Fall gegeben, das sittliche Urteil (dies ist mit *δοκιμάζειν* gemeint vgl. auch Phil. 1, 10) muß in jedem einzelnen Fall entscheiden, was der Wille Gottes ist; und dies ist nur möglich, wenn die sittliche Vernunft oder Gesinnung (*ὁ νοῦς*), die bisher in der Sklaverei des Fleisches darnieder gehalten und verkümmert war, von Grund aus erneuert und umgewandelt wird[1], so daß die innere Norm und Triebkraft nicht mehr das Fleisch sondern der göttliche Geist ist (Röm. 8, 5); das Sinnen und Trachten (*τὸ φρόνημα, φρονεῖν, ζητεῖν, σκοπεῖν*), das tiefste Lebensinteresse des Christen ist ein anderes geworden; darum hat er nicht nur die Kraft, die Begierde des Fleisches zu überwinden (Röm. 8, 4; Gal. 5, 16), sondern auch die richtige Urteilskraft, den sittlichen Takt (Phil. 1, 9f.), der sich besonders in einer neuen Wertbeurteilung der Güter dieser Welt äußert (Phil. 3, 7). Nun erst verstehen wir ganz, was Paulus unter der „Freiheit" versteht, zu der Christus uns befreit hat (Gal. 5, 1. 13); sie ist nicht blos etwas Negatives, nicht blos die Loslösung vom Gesetz, sondern die Fähigkeit, das zu tun, was wir wirklich wollen (Gal. 5, 17; Röm. 7, 15ff.)[2], aber auch die Gabe, „das zu wollen, was Gott wohlgefällig ist" (Phil. 2, 13). Gott selber ist es, der das gute Werk in ihnen anfängt und zu Ende führt (Phil. 1, 6). So ist das neue Leben nicht die Kopie eines Modells und nicht die tote Erfüllung eines Gesetzes, sondern ein aus der Gottes- und Christus-Gemeinschaft heraus immer neu quellendes, originales, individuelles Erzeugnis des Geistes, eine freie Schöpfung religiöser Innerlichkeit, die ihr Gesetz aus sich selbst schöpft. Von der Kraft dieser sittlichen Produktivität bekommt man einen Eindruck, wenn man ethische Partien der Briefe liest, wie Röm. 12. 13: wie hier die Paraklese in einem feurigen Strom einherflutet, enthusiastisch, in wunderbarem Wohllaut, ohne formalistische Pedanterie, kein Gesetzeskatalog, sondern ein freudiger Hymnus voll Innigkeit und Liebe! Oder, wenn er die Korinther in den schwierigen Fragen der neuen Sitte zurechtweist, wie sicher tritt er auf, wie entscheidet er Alles nach den höchsten Maßstäben, fast immer aus dem Gefühl heraus, so klar und zweifellos, als könne es garnicht anders sein! Es ist erstaunlich, in welchem Maße der ehemalige Pharisäer sich befreit hat von der Anlehnung an ein geschriebenes oder überliefertes Gesetz, um so erstaunlicher, als gewisse Erscheinungen in seinen Gemeinden ihm den Gedanken wohl nahe legen konnten, daß es doch besser sei, den allzu sehr zur Freiheit neigenden Hellenen doch wieder einen Zügel anzulegen, wie es ihm die Judaisten, viel-

1. Dies ist die vertiefte Auffassung von der Buße bei Paulus; daß hier stoisch-posidonische Ausdrücke und Gedanken hineinspielen, dazu vgl. S. 189 Anm. 1.

2. Dies ist die eine Seite auch des stoischen Freiheitsbegriffes Cicero parad. 34 Quid est libertas? potestas vivendi, ut velis; aber auch die andere ist dort vorhanden, denn wenn nur der Weise wahrhaft frei ist, so liegt das daran, daß seine Erkenntnis ihn befähigt, nur das Rechte zu wollen. Zu dem religiösen Freiheitsbegriff vgl. Philo q. omn. probus liber § 3 M. 448: *Τῷ γὰρ ὄντι μόνος ἐλεύθερος ὁ μόνῳ θεῷ χρώμενος ἡγεμόνι.* Vgl. S. 400 Anm.

leicht nicht ohne Grund rieten. Aber er hat der Versuchung widerstanden. Natürlich — die Freiheit nicht zur Förderung des Fleisches (Gal. 5, 13)! Aber, wer unsre Freiheit ausspionieren will, um uns von neuem in Fesseln zu schlagen, ist ein falscher Bruder (Gal. 2, 4)!

d) Und doch hat Paulus nicht vermeiden können, dem allzu subjektiven Freiheitsdrang Schranken zu setzen. In den mancherlei Versuchungen und Konflikten, die dem jungen Heidenchristentum nahten, sieht er sich mehrfach veranlaßt, zurückzugreifen auf die „Überlieferungen" (1. Kor. 11, 2), die sie bei der Bekehrung empfangen hatten, auf die „Befehle, die wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesus" (1. Thess. 4, 2), auf die großen Grundforderungen der Buße, die sie „kennen", daß grobe Sünder das Reich Gottes nicht ererben werden (1. Kor. 6, 9f.; Gal. 5, 21), kurz auf die katechismusartigen Taufbelehrungen (S. 190ff.) aus der Anfangszeit. Wir kennen sie nicht in ihrem ganzen Umfang. Erst aus späterer Zeit, in der „Apostellehre", besitzen wir eine Zusammenstellung der „Lehre", die den Täuflingen vor der Taufe mitgeteilt werden soll (Kap. 1—6), eine Mischung von jüdischen Forderungen — zu Grunde liegt ein jüdischer Proselyten-Katechismus — und Worten des Herrn. Aber es kann kein Zweifel sein, daß auch schon in der ältesten Zeit reichere ähnliche Sammlungen von Geboten gewissermaßen als Grund-Statut der Gemeinde vorhanden gewesen sind. Auf diese Forderungen greift Paulus, wie gesagt, zurück — im Notfall, da wo es sich um die bedrohten Fundamente handelt.

Aber man fühlt an diesen Stellen deutlich das Bewußtsein, daß damit auf eine Stufe herabgestiegen wird, die überwunden sein sollte (vgl. 1. Kor. 6, 11; Gal. 5, 23. 24). Im Grunde sollte für „Heilige", welche die Reinigung in der Taufe erfahren und ihr Fleisch samt den Leidenschaften und Begierden mit Christus gekreuzigt haben, ein solches Gesetz überhaupt nicht mehr nötig sein, sie sollten jenseits des Gesetzes stehen. Man sieht hier wieder, wie die Wirklichkeit des Gemeindelebens mit dem Idealbegriff der „Heiligen" zusammenstößt (S. 401). Zugleich beobachten wir aber auch, daß der Gedanke der vollen Gesetzesfreiheit wegen seiner durchaus individualistischen Haltung nicht ausreicht, um das Leben einer Gemeinschaft zu regeln. Hier tut sich das Bedürfnis auf nach festen Grundsätzen, die für alle bindend sind und der individuellen Betätigung Schranken setzen. Damit verändert sich freilich der ethische Charakter dieser Forderungen: sie werden zu rechtlichen Satzungen, es entsteht ein Grundgesetz der Gemeinde. Dieser Übergang von der freien Sittlichkeit der Pneumatiker zum Gehorsam gegen das Statut läßt sich in seinen Anfängen bei Paulus schon beobachten.

Aber Paulus hat es nicht nur mit denen zu tun, die wegen allgemeiner sittlicher Unreife oder Lasterhaftigkeit hinter dem Ideal der Geistes-Ethik zurückbleiben, sondern auch mit solchen, die dies Ideal enthusiastisch oder libertinistisch übersteigern. Von Anfang an hat es in den Gemeinden eine Richtung gegeben, welche die Freiheit des Geistesmenschen so verstand, daß sie in ihren Konsequenzen sich nicht sehr von dem entgegengesetzten Pol unterschied. Ihr Stichwort ist die „Gnosis" (1. Kor. 8, 1) oder die „Freiheit" (ἐξουσία 1. Kor. 8, 9; 6, 12; 10, 23). Wir werden später die Grundgedanken dieser Richtung kennen lernen. Hier ist uns wichtig, daß Paulus ihrer Parole „Alles ist erlaubt"

mit größter Entschiedenheit den Grundsatz gegenüber stellt „Niemand suche das Seine, sondern das des Anderen", und daß er dem schrankenlosen Gebrauch der „Erkenntnis" die Liebe als die höhere, als unbedingte Forderung vorhält (1. Kor. 8. 13). Damit ist dem rücksichtslosen Ausleben der eigenen Überzeugung ein Riegel vorgeschoben, für alle Konflikte der Pflichten ein höchstes regulatives Prinzip gegeben. Wir kommen hier zurück auf den Gedanken der Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe; sie ist der konzentrierte Ausdruck des Willens Gottes, dem Alles unterzuordnen ist. Durch die Aufstellung dieser höchsten und letzten Norm wird der freien pneumatischen Sittlichkeit eine Schranke gesetzt.

2. Die Motive in der paulinischen Ethik. Wir fragen nach der inneren sachlichen Begründung der ethischen Forderung und stoßen dabei zunächst auf a) das eschatologische Motiv, das natürlich bei Paulus ebenso vorhanden ist, wie im ganzen Urchristentum (vgl. S. 419ff.). Wer am Reich Gottes Teil haben will, muß mit den groben Sünden des Heidentums gebrochen haben (1. Kor. 6, 10; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5), denn um ihretwillen kommt der Zorn Gottes (Kol. 3, 6; Röm. 1, 18; 2, 8. 9). Diesem „kommenden Zorne" entrissen zu werden (1. Thess. 1, 10), ist und bleibt die eigentliche Grundhoffnung der Christen; aber es versteht sich von selbst, daß ein Rückfall in den Zustand vor der Taufe eine Verscherzung dieser Hoffnung bedeuten würde (1. Kor. 6, 10; Gal. 5, 21). Die Schilderung des „Tages des Zornes" und „der Enthüllung des gerechten Gerichts Gottes", „der einem jeglichen vergelten wird nach seinem Tun: über die, deren Wesen Gemeinheit[1] ist und die der Wahrheit sich nicht beugen wollen, aber der Ungerechtigkeit nachgeben, Zorn und Grimm" — diese Schilderung ist freilich nicht auf die Christen berechnet, sondern auf die Menschheit überhaupt, die dem Evangelium noch ferne ist. Über ihr schwebt die Wolke des göttlichen Zorngerichts (Röm. 1, 18; 1. Thess. 1, 10). Für die vorchristliche Menschheit gilt es, daß der Tod über sie herrscht, der Tod als der Sold, den die Sünde ihren Gefolgsleuten zahlt (Röm. 6, 23). Wie ein ehernes Weltgesetz — ähnlich dem Fatum (der εἱμαρμένη) der Heiden — lastet die Vergeltung des Bösen über der ganzen „Welt", d. h. der ganzen Menschheit, soweit sie dem Evangelium noch nicht nahe getreten ist. Und es ist eine der seligen Wirkungen der Erlösung, daß die Christen vom Zorne errettet sind oder werden (1. Thess. 1, 10; Röm. 5, 10), sie sind „von der Vergeltung errettet"[2]. Um

1. In SchrNT zu Röm. 2, 8 ist τοῖς ἐξ ἐριθείας übersetzt: „deren Wesen das Friedestören ist". Mir scheint die obige Übersetzung ein treffenderer Versuch. ἐριθεία hängt mit ἔρις Streit nicht zusammen, sondern mit ἔριθος der Lohnarbeiter. Natürlich könnte auch an Streiterei, Hader, Zusammenrottungen, Streik gedacht sein, aber dies wäre hier zu speziell. Es ist ein aristokratisch empfundenes Wort; wer es braucht, blickt auf das proletarische Wesen dieser Leute herab, ihre gemeine, unvornehme, dem Edlen abgewandte oder unzugängliche Gesinnung.

2. So formuliert Gillis Pederson Wetter (Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 1912 S. 133) glücklich einen zwar so nicht ausgesprochenen, aber überall zu Grunde liegenden Grundgedanken des Paulus. Sehr fein hat derselbe Forscher beobachtet, wie in den betr. Aussagen des Paulus (z. B. Röm. 1, 18. 32; 2, 2. 8. 9. 12. 13 u. ö.) die persönliche Tätigkeit Gottes bei der Vergeltung und beim Zorn zurücktritt, während ὀργή, κρίμα usw. als halb von Gott losgelöste Begriffe, als Hypostasen hervortreten. Er scheint mir aber zu modernisieren, wenn er sagt, Paulus denke die Vergeltung mehr wie

so bemerkenswerter ist es, daß Paulus nicht nur sozusagen „rückfälligen" Christen, die hinter den Idealstand der Getauften zurückgesunken sind, mit dem Zorngerichte droht (Kol. 3, 5f.; 1. Thess. 4, 6), sondern daß er überhaupt allen Christen die Vernichtung, den Tod, das göttliche Strafgericht in Aussicht stellt, wenn sie noch „nach dem Fleische leben" (Röm. 8, 13): „wer auf das Fleisch säet, wird vom Fleische die Vernichtung ernten" (Gal. 6, 8); „wer Unrecht tut, wird davon tragen, was er gefrevelt hat — und es gibt keine Parteilichkeit" (Kol. 3, 25). „Alle Christen müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, jeder soll davon tragen, was er bei Leibesleben getan hat, sei es Gutes, sei es Böses" (2. Kor. 5, 10). Uns mutet das wie ein Rückfall in jüdisch-gesetzliche Betrachtungsweise, wie das Aufgeben jenes enthusiastischen Standpunktes des von der Vergeltung Erlösten an: Christen sollten doch dem Weltgericht unter allen Umständen getrost entgegen sehen können, denn im Grunde ist ja das Urteil über sie schon gefällt, sie *sind* ja schon gerechtfertigt (Röm. 5, 1): „Wer will gegen Gottes Erwählte Anklage erheben?" (Röm. 8, 33); „es gibt doch keine Verdammnis mehr für die, die in Christo Jesu sind" (Röm. 8, 1). Fast wie ein Widerspruch dagegen klingt es, wenn Kol. 3, 25 versichert (wie den Juden gegenüber Röm. 2, 11): „es gibt keine Parteilichkeit"; wie eine Warnung vor allzu sicherem Vertrauen auf die Vorzugsstellung der Christen, wenn es heißt: „irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten" (Gal. 6, 7); „wer da glaubt zu stehen, der sehe wohl zu, daß er nicht falle" (1. Kor. 10, 12). Es gibt ermahnende Partien in den Briefen, die uns fast mehr wie Predigten für eine jüdische Diaspora-Gemeinde anmuten, die sich von der umgebenden Heidenwelt durch ihren Ernst und die Erwartung des Vergeltungsgerichts auszeichnen soll. Wie der Jude nicht auf den Besitz des Gesetzes und der Beschneidung pochen, sondern durch Taten sich die göttliche Anerkennung erwerben soll (Röm. 2, 12—29), so sollen auch die Christen nicht auf ihren Heilsbesitz allzusicher vertrauen; es könnte ihnen sonst ergehen, wie der Wüstengeneration (1. Kor. 10, 1—13); ja, es fehlt sogar in der korinthischen Gemeinde nicht an Zeichen des göttlichen Gerichts (1. Kor. 11, 30ff.): Krankheiten und Todesfälle. Es ist eine ungemein lehrreiche geschichtliche Beobachtuug, wie Paulus sich genötigt sieht, um seine Gemeinde der „Heiligen" und Erlösten auf der Höhe zu halten, auf die pädagogischen Hilfsmittel jüdischer Gemeinwesen zurückzugreifen.

Besonders befremdend ist in dieser Hinsicht der Gebrauch des Lohngedankens. Daß dieser eigentlich in das System christlichen Denkens nicht hineinpaßt, wo Alles auf die göttliche Gnade und Erwählung gestellt ist, lehrt Röm. 6, 23; hier zeigt der Parallelismus der Glieder eine eigenartige Ausbiegung; auf: „der Sold, den die Sünde zahlt, ist Tod" folgt: „die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christo Jesu unserm Herrn". Dem Zusammenhange nach (6, 21f.) erwartet man „das ewige Leben" als das notwendige Endergebnis (τέλος), dem Parallelismus entsprechend erwartet man es als den göttlichen Lohn bezeichnet zu sehen. Wenn Paulus statt dessen den hier überraschenden Ausdruck

---

ein mechanisches Naturgesetz. Jene Redeweise ist einfach die jüdische, die es nach Möglichkeit vermeidet, Gott persönlich in Aktion zu setzen. Immerhin wirkt die Ausdrucksweise so, wie Wetter sagt: formelhaft, juristisch, mechanisch.

„Gnadengabe" (*χάρισμα*) wählt, so tut er das mit Bewußtsein: er will zum Ausdruck bringen, daß hier doch die Lohnvorstellung nicht angebracht ist, will jeden Gedanken an menschliches Verdienst ausschließen und Gottes Gnade als den einzigen Grund hervorheben[1]. Dem entsprechend findet sich auch nur selten die Betrachtung des zukünftigen Heils als Lohn; denn „Lohn" hat da seine Stelle, wo das „Umgehen mit Werken" (*ἐργάζεσθαι*) Parole ist (Röm. 4, 4), und eben dieser Standpunkt des mit Gott rechnenden Pharisäers (S. 385ff.) ist ja da völlig verlassen, wo die schlechthinige Abhängigkeit von Gott so scharf empfunden wird, wie in der Gnadenlehre des Paulus. Immerhin kehrt der Begriff „Lohn" (*μισθός*) an ein paar Stellen wieder, wo Paulus allerdings eigentlich nicht allgemein vom Heil des Menschen redet, sondern individuell von seiner besonderen Arbeit im Dienste seines Herrn (1. Kor. 3, 8. 13ff.; 9, 17). Namentlich an der ersten Stelle erwartet Paulus für sich und seine Mitarbeiter nicht nur „Lob" (1. Kor. 4, 5), sondern einen je nach der Leistung abgestuften „Lohn". Ob dies nur ein ihm unwillkürlich in die Feder geflossenes Bild ist, das ihm als Handwerker geläufig sein mochte[2], oder ob er es ganz ernst meint — jedenfalls läßt sich nicht verkennen, daß bei Paulus auch die Betrachtungsweise nachwirkt, wonach besondre Leistungen besondre Anerkennung erfahren werden. Nicht nur dort, wo er die allgemein-menschliche Vergeltungsregel entfaltet (Röm. 2, 7 – 10), verheißt er „Ruhm und Ehre jedem, der das Gute wirkt", sondern auch da, wo er den Christen vor den Richterstuhl Christi stellt (2. Kor. 5, 10), redet er davon, daß „jeder das, was er bei Leibesleben getan hat, davontragen soll, sei es Gutes sei es Böses". Und eine Reihe von Aussagen gibt es, in denen das heiße, fast ehrgeizige Verlangen aus ihm spricht, nicht nur dem Herrn wohlgefällig zu sein (2. Kor. 5, 9: *φιλοτιμούμεθα ... εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*), sondern dereinst vor seinem Angesicht stolz auf seine Arbeitsleistung hinweisen zu können. Hier stellt sich dann sofort der eigentlich „pharisäische" Ausdruck „Rühmen" wieder ein, sogar einmal: „Gott gegenüber rühmen"[3]. Insbesondere liebt er es, seine Gemeinden als Gegenstand seines Stolzes oder Rühmens am Tage des Herrn zu bezeichnen (1. Thess. 2, 19; 2. Kor. 1, 14).

Dies alles sind aber nur besonders hervorstechende Äußerungen der eschatologischen Grundstimmung: „Unbescholten dastehen am Tage unseres Herrn Jesu Christi" (1. Kor. 1, 8; Phil. 1, 10; 1. Thess. 3, 13; 5, 23; Kol. 1, 22. 28), „um den himmlischen Kranz ringen" (1. Kor. 9, 25), „würdig wandeln des Gottes, der euch berufen hat zu seinem Reiche — und zu seiner Herrlichkeit" (1. Thess. 2, 12). Das ist die Parole; mag sie auch nur selten ausdrücklich ausgesprochen sein — sie ist in Wahrheit eines der Hauptmotive der paulinischen

1. Der Ausdruck würde besonders bezeichnend sein, wenn Tertullian carn. res. 47 es mit Recht durch donativum (das kaiserliche Gnadengeschenk) wiedergegeben hat. Dann stünde dem regulären Sold (stipendia), auf den der Soldat Anspruch hat, das besondere Gnadengeschenk gegenüber, das freiwillig gegeben wird (G. P. Wetter).

2. Wie Deißmann mit starker Übertreibung annimmt (Licht v. Osten S. 227 vgl. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus S. 122ff.).

3. Röm. 15, 17 *ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν*; 1. Kor. 15, 31: *νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, ἣν ἔχω ἐν Χρ. Ἰ. τ. κυρίῳ ἡμῶν*; 2. Kor. 11, 10; 1. Kor. 9, 16 tritt die Korrespondenz von „Rühmen" und „Lohn" deutlich hervor: *ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα ... εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω.*

Ethik. In einer besonderen Abwandlung tritt es da hervor, wo es sich um die innere Stellung zu den Gütern dieser Welt handelt, wie 1. Kor. 7, 29–35: Angesichts der verkürzten Frist gilt es innerlich frei und losgelöst zu werden von dem Hängen an irdischem Gut, irdischer Beschäftigung, irdischen Interessen, insbesondre von der starken Fessel, mit der die Ehe den Menschen an diese Welt bindet; das Ziel ist: „dem Herrn gefallen". Welchen Grad von Bedeutung das eschatologische Motiv für die Stellung zur Welt bei Paulus hat, werden wir später genauer erörtern; jedenfalls ist es weder in dem Ehe-Kapitel 1. Kor. 7, noch überhaupt in der paulinischen Ethik das einzige Motiv. Mindestens dieselbe Bedeutung hat

b) das religiöse oder das Heiligkeits-Motiv. Schon an der ebengenannten Stelle 1. Kor. 7, 32–35 tritt das eschatologische Motiv nur deshalb hervor, weil es aus V. 29–31 nachklingt. Daneben aber klingt auch ein andres stark mit. Der Christ gehört seinem Herrn an, um einen hohen Preis erkauft (7, 23); ist er verheiratet, so „ist er geteilten Herzens" (V. 33) und es wird ihm schwer fallen, die „innige gesammelte Hingabe an den Herrn"[1] aufzubringen, die er fordert. Der Gedanke bedarf nicht der eschatologischen Verschärfung; die Zugehörigkeit zum himmlischen Kyrios nimmt auch für die Gegenwart Gemüt und Willen des Christen so in Anspruch, daß eine volle, naive Hingabe an die Güter der Welt (*τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* Phil. 3, 19) nicht mehr möglich ist. Denn seine wahre „Heimat ist im Himmel" (Phil. 3, 20), dorthin gehört er, hier ist er im Wesentlichen ein Fremdling: dort wurzeln seine Interessen, dorthin geht seine Sehnsucht, dort liegen seine Pflichten. Auch dieser Gedanke hat nicht nur eine eschatologische Note (1. Kor. 7, 29 ff.). Gewiß, der Apostel denkt in demselben Zusammenhang an die Wiederkunft Christi, aber die hier angedeutete Stimmung besteht auch ohne diesen Ausblick; die zeitliche Betrachtung (dieser und der zukünftige Aeon) geht sehr leicht über in die transzendente (irdische und himmlische Welt). Das eigentlich Wesentliche beider ist das negative Stimmungsmoment: in den Dingen dieser Welt nicht mehr heimisch zu sein; das Weilen im Leibe bedeutet dem Paulus ein in der Fremde sein, weil es Fernsein vom Herrn ist (2. Kor. 5, 6. 8). Es herrscht die Überzeugung, daß „wir uns nicht mehr selbst gehören" (1. Kor. 6, 19), sondern mit Leib und Seele das Eigentum Christi sind (1. Kor. 3, 23), in dessen Dienste es gilt, Gott Frucht zu schaffen (Röm. 7, 4). Damit ist der Schwerpunkt des Daseins aus dem Ich hinausverlegt: „nicht mehr sich selbst leben sondern Christo" (2. Kor. 5, 15), nicht mehr eigene, egoistische Lebensziele im Auge haben (Phil. 2, 4), nicht mehr am eignen Ruhm (Phil. 1, 18) oder am eignen Vorteil hängen (1. Kor. 10, 33). Aber dies Verpflichtungsgefühl gegenüber Christus, das aus Dank, Liebe, Vertrauen, Gehorsam zusammenfließt, ist nur ein Ton des Akkordes, den wir hier nachklingen lassen wollen: neben diesem mehr persönlichen Motiv wirkt ein andres, das vielleicht noch mehr dem Geiste antiker Religion entspricht, das eigentliche Heiligkeits-Motiv. Durch die Taufe und die Verleihung des Geistes ist der Christ in doppelter Weise gebunden. Die Taufe ist ja nicht nur eine wirkliche

1. So versuche ich die gedrängten Worte *τὸ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως* zu übersetzen.

und endgültige Reinigung und Abwaschung früherer Sünde (1. Kor. 6, 11), sondern schließt auch die Verpflichtung ein, diesen Stand der Reinheit zu bewahren — ihr seid rein, so seid auch rein! (1. Kor. 5, 7) —, und die Verleihung des Geistes bedeutet eine innige Verbindung mit Gott und Christus, die nicht entweiht werden darf (1. Kor. 1, 30; 6, 11) — dieser religiöse Adel verpflichtet. „Gottes Wille ist eure Heiligung" (1. Thess. 4, 3; Röm. 6, 19. 22); „zur Heiligung hat euch Gott berufen" (1. Thess. 4, 7). Das ist vor allem körperlich gemeint: „wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind"? — wie könnt ihr sie durch Unzucht entweihen! „Euer Leib der Tempel des heiligen Geistes — — so verherrlicht denn Gott an eurem Leibe" (1. Kor. 6, 15. 20). So mächtig ist das Element der Heiligkeit an der Person des Christen, daß es wie ein Contagium auch den heidnischen Ehegatten in seinen Bereich zieht (1. Kor. 7, 14)[1], wie es denn in einer christlichen Ehe die ganze Gemeinschaft durchdringen soll (1. Thess. 4, 4). Daraus folgt die Pflicht der Absonderung vom Heidentum, wie sie 2. Kor. 6, 14–18 im allgemeinen gewaltig ausgesprochen ist und 1. Kor. 10, 1–13 mit ernster Warnung vor Götzenopfer und Unzucht eingeschärft wird. „Laßt Nichts von der Art dieser Welt in euch bestehen" (Röm. 12, 2), „entfernt den Bösen aus eurer Mitte" (1. Kor. 5, 13), erniedrigt nicht euren Adel als „Heilige", indem ihr lebt wie die Heiden (1. Kor. 6, 1–11; 5, 1 ff.).

Die Bedeutung dieser Gedanken für die Praxis können wir uns nicht groß genug vorstellen. Auch hier wirkt ein pädagogisches Motiv aus der Diaspora-Synagoge nach: bei aller weitherzigen Erschlossenheit gegenüber der griechischen Kultur ist doch dort die Forderung der Absonderung, das Bewußtsein, als Volk Gottes eine besondere Ehre und besondere Pflichten zu haben, stark empfunden worden. Das tritt nun bei den Christen in verschärfter Weise hervor: das Gefühl, etwas Göttliches in ihrer Mitte, ja in ihren Seelen und Körpern zu haben, das heilig gehalten sein will, tritt sehr stark hervor: die Selbstbezeichnung der Christen als „Heilige" ist alles andre als ein Ruhepolster des Hochmuts, sie enthält einen immer lebendigen Impuls zur Selbstzucht und Bewahrung.

c) Das Gemeinschaftsmotiv. Die Ethik des Apostels ist keineswegs nur Individual-Ethik, so gewiß es ist, daß auch bei ihm „der religiöse Individualismus die Kernidee bleibt"[2]. In erster Linie handelt es sich natürlich um

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 7, 14.

2. Tröltsch, Soziallehren S. 59. Aber „die sehr allgemeine Individualitätsidee und die sehr freie und bewegliche Gemeinschaftsidee des Evangeliums (Jesu) bekommen eine starke Zuspitzung und eine empfindliche Verengung. Der soziologische Gedanke empfängt in dem Alles durchwirkenden, mit dem Gottesgeist identischen Pneuma-Christus eine unermeßlich wirksame kultische Vergegenwärtigung seines Beziehungsmomentes, aber auch eine engere und dogmatisch gebundene Knüpfung dieser Beziehungen selbst. Der unendliche Wert des Individuums knüpft sich nun nicht blos an die Selbstheiligung für den väterlichen Gotteswillen, sondern an das Sein und Leben in dem mystisch durch die Gemüter ausgegossenen, in Taufe und Herrnmahl wirkenden, das eigentliche höhere Leben in den Gläubigen bildenden Christus. Die Gotteskindschaft als Inbegriff des absoluten religiösen Individualismus wird zum „Sein in Christo". Ganz entsprechend wird dann auch die Gemeinschaft der Gotteskinder in der Bruderliebe zur Bruderschaft nicht in Gott, sondern in Christo; in der gemeinsamen Verbindung aller

die Rettung oder das Heil (σωτηρία) des Einzelnen, um seine feste Verbindung mit Christus und seine volle Durchdringung mit dem Gottesgeist. Aber die Einzelnen stehen im Denken des Paulus nicht isoliert Gott und Christus gegenüber; sie sind unter einander aufs Engste verbunden, weil es ein und derselbe Geist, ein und derselbe Christus ist, mit dem sie zusammenhängen: sie sind Glieder am Leibe Christi (1. Kor. 12, 4–14; Röm. 12, 3f.), sie haben Pflichten gegen die Gemeinde als solche und gegen den einzelnen Bruder: ihn beschämen, heißt die Gemeinde verachten (1. Kor. 11, 22). Vor allem liegt in diesem Motiv eine Schranke für das sich Ausleben im religiösen Besitze. Der pneumatische Enthusiasmus führt unmitttelbar die Versuchung mit sich, daß der Pneumatiker nicht nur sich für besonders bevorzugt hält, sondern auch im Genusse und in der Ausübung seiner Gabe nur von dem religiösen Triebe sich leiten läßt, ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft. Diese Erscheinung, die besonders bei den Zungenrednern in Korinth hervortrat, wird von Paulus zurückgedämmt durch den Grundsatz: „Alles soll zur Erbauung geschehen" (1. Kor. 14, 26). Hierin zeigt sich eine der eigentlich pneumatischen entgegengesetzten Denkweise. Der Pneumatiker ist geneigt, den Drang des Geistes als unwiderstehlichen göttlichen Impuls über alle andre Rücksicht zu stellen: was gibt es Höheres und Wichtigeres, als die Gemeinschaft mit Gott und Christus lebendig zu empfinden und diese Empfindung ausströmen zu lassen, wie der Geist es will? Der Apostel legt ihm den Dienst an der Gemeinschaft auf, er sieht den göttlichen Zweck der Gnadengabe in der Erbauung und Förderung der Gemeinde – die Glieder haben dem Leibe, haben einander zu dienen (Röm. 12, 5; 1. Kor. 12, 21. 27) –; damit wird die rein religiöse Betrachtung ethisch gewendet. Und wenn der Gnostiker nicht nur das Recht (ἐξουσία) sondern auch die Pflicht zu haben glaubt, seine Erkenntnis zu betätigen in Hinwegsetzung über die Bedenken der „Schwachen" (1. Kor. 8; Röm. 14), so schiebt ihm Paulus die Rücksicht auf diese, die er durch seine Freiheit sittlich gefährdet, ins Gewissen. Er verlangt den Verzicht auf das Sichausleben; er fügt dem „zur Freiheit seid ihr berufen" hinzu „aber durch die Liebe sollt ihr einander dienen" (Gal. 5, 13); ja, er gibt selbst das Beispiel, indem er nicht nur auf das Recht der Gemeindeverpflegung sondern vor allem auch auf die schrankenlose Geltendmachung seiner Überzeugung verzichtet, er wird den Juden ein Jude, den Gesetzesmenschen ein Gesetzesmensch (1. Kor. 9, 19–23), um sie zu „gewinnen". Den Satz der freien Gnostiker: „Alles ist mir erlaubt" schränkt er ein durch den Zusatz: „aber nicht Alles fördert, nicht Alles erbaut" (1. Kor. 6, 12; 10, 23). Welche Bedeutung in der Ethik des Paulus das Motiv der Bruderliebe hat[1], kann hier nur angedeutet werden. Der stärkste

---

Gläubigen durch das Leben in der realen mystischen Lebenssubstanz des Christus werden sie zu Gliedern am Leibe Christi. Der Universalismus ferner, der in der Liebe die Gottesgesinnung an alle Welt offenbarte und durch solche Offenbarung weckte, bleibt dies nach innen, wird aber nach außen zur Mission und Bekehrung, die vor der Wiederkunft Christi und dem Gericht die gesamte ohne Christus verlorene Welt aufnehmen will in die erlösende Anteilnahme an Tod und Auferstehung des Pneuma-Christus."

1. 1. Thess. 4, 9; Röm. 12, 9. 10; 13, 8. 9; 14, 15; Gal. 5, 13. 14. 22; 1. Kor. 8, 2; 13, 4ff.; 14, 1. 17; 2. Kor. 6, 6; Phil. 2, 1. 2; Kol. 1, 4; 2, 2; 3, 14; 1. Thess. 1, 3; 3, 12; 5, 8. 13; 2. Thess. 1, 3.

Ausdruck für die Überordnung der Liebe findet sich 1. Kor. 13, 1–3 in dem Gedanken, daß die höchsten Betätigungen des religiösen Enthusiasmus Nichts sind, wenn die Liebe fehlt.

d) Das Persönlichkeitsmotiv. Unter diesem Ausdruck fassen wir eine Reihe von Motiven zusammen, die das Gemeinsame haben, daß sie das Ideal einer vollkommenen (Röm. 12, 2; Kol. 1, 28; 4, 12), in sich ausgeglichenen, von jedem Übermaß der Leidenschaft gereinigten Persönlichkeit aufstellen. Hierher gehört vor allem die pointierte Wendung, die er dem gnostischen Satze „Alles ist mir erlaubt" gibt: „aber nicht Alles fördert, nicht Alles erbaut – aber ich werde mich von Nichts vergewaltigen lassen" (1. Kor. 6, 12; 10, 23)[1]. Der schrankenlose Gebrauch der Freiheit, der nur allzuleicht in die Unfreiheit der Leidenschaft gegenüber umschlägt, der „Stärke" (Röm. 15, 1) des freien Pneumatikers, die nur zu leicht den Adel und die Würde der Persönlichkeit in den Schmutz fallen läßt (1. Kor. 6, 18), stellt er das Ideal gegenüber, Gott auch mit oder an dem Leibe zu verherrlichen (6, 20). Wenn er die Leidenschaften der Begierde (1. Thess. 4, 4; Gal. 5, 24; Röm. 1, 26; Kol. 3, 5) als verunehrende bezeichnet, und ihnen die Forderung vorhält, die menschliche Ehre, insbesondre auch des Weibes zu wahren (1. Thess. 4, 4; 1. Petr. 3, 7)[2], so entspricht dies edler griechischer Gesittung, die in der überwuchernden Sinnlichkeit ein entwürdigendes Pathos, einen Leidenszustand sieht[3]. Wenn auch die griechische Sophrosyne nie genannt wird, so ist doch unverkennbar, daß Paulus sie als Ideal empfindet. Nicht nur überreizter Selbstschätzung des Pneumatikers gegenüber ermahnt er zur Besonnenheit (Röm. 12, 3), das Persönlichkeitsideal, wie er es Gal. 5, 22 entfaltet: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Edelmut, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung" ist von ihr durchleuchtet. Insbesondre zeigt seine Stellung zur Askese ein gesundes, hellenisches Gleichmaß zwischen überreizter Abstinenz und Genußfreudigkeit[4]. Griechisch, d. h. stoisch ist auch die Verabscheuung dessen,

---

1. Während der Begriff des *οἰκοδομεῖν* in seiner Herkunft noch nicht geklärt ist (vgl. meinen Komm. z. 1. Kor. 8, 1), geht das *συμφέρει* über die stoische Schule auf Sokrates zurück (vgl. H. Maier, Sokrates S. 312 ff. Protag. 333 D *ἆρ' οὖν ταῦτ' ἔστιν ἀγαθά, ἃ ἐστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις*; Kleitophon 409 BC); ganz stoisch aber ist gedacht das *οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινός* vgl. Sen. ep. 92, 33: corporis . . non amator, sed procurator . . nec se illi, cui impositus est, subicit. nemo liber est, qui corpori servit.

2. Entscheidend ist hier der Gegensatz zwischen *ἐν τιμῇ* und *ἐν πάθει ἐπιθυμίας*; vgl. die *πάθη ἀτιμίας* und *τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς*. Röm. 1, 24, 26.

3. Stoisch gedacht ist es, wenn Paulus sagt: es ist schon eine Niederlage (*ἥττημα*), daß ihr überhaupt Prozesse unter einander habt (1. Kor. 6, 7). Die Verstrickung in den gemeinen Zank des Tages ist des Adels christlicher Persönlichkeit unwürdig.

4. Die fast unübersetzbaren Worte Röm. 13, 14 *καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* sind nur zu verstehen als einer jener ruckartigen Übergänge zu einem neuen Thema (hier zu Kap. 14), wie sie bei Paulus öfter sich finden. Sie enthalten in gedrängtester Form einerseits eine Konzession, andrerseits eine Warnung, diese im Rückblick auf 13, 11–13, jene im Hinblick auf Kap. 14. Bisher ist Luthers Übersetzung immer noch die treffendste: „wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde". Parallelen: Plut. mor. 142 A: *ὥσπερ οὖν σώματος ἔστι κήδεσθαι μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις . .* Dio Chrys. or. 40, 2 *οἶμαι καὶ τοῦ σώματος δέον ποιήσασθαί τινα πρόνοιαν*; Cic. offic. I, 30 Itaque victus cultusque corporis ad valetudinem

was „wider die Natur" ist (Röm. 1, 26f.) und das gelegentliche Zurückgreifen auf das, was „die Natur lehrt" (1. Kor. 11, 14 vgl. auch Röm. 2, 14). Ebenso begegnet Röm. 1, 28 der stoische Ausdruck „das Geziemende", d. h. dem Menschen eigentlich angemessene, vernunftgemäße Handeln[1]. Man muß den folgenden Lasterkatalog darauf ansehen, wie Paulus hier Vergehungen gegen die elementaren sittlichen Grundgesetze der Menschheit aufzählt, namentlich am Schluß: „ohne Ehrfurcht gegen die Eltern, ohne Verstand, ohne Charakter, ohne Herz, ohne Erbarmen" — das ist auch nach stoischer Ansicht so recht das Gegenteil von dem, was dem Menschen ansteht. Griechisch gedacht ist auch die Beschreibung des Guten, das in der Heidenwelt vorkommt: „unermüdlich im Tun des Guten nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten" (Röm. 2, 7) — man denkt an den Heros der Kyniker, Herakles, der durch Ausharren im edlen Werk (*ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ*) sich die Unsterblichkeit errang. Die Zusammenfassung des Ideals Röm. 12, 2 in die drei Worte: „das Gute, Schöne, Vollkommene" ist ebenfalls mehr griechisch als jüdisch gedacht[2], besonders bezeichnend das zweite, eigentlich: „das Wohlgefällige". Damit kommt ein ästhetisches Motiv in die Ethik hinein, aber dies eben ist griechisch. Ganz griechisch klingt auch die Ermahnungsreihe: „Endlich, meine Brüder, was wahrhaftig ist, würdig (*σεμνά*), recht, was rein (*ἁγνά*), freundlich (*προσφιλῆ*), wohllautend (*εὔφημα*) ist, was etwa Tugend (*ἀρετή*) oder Lob (*ἔπαινος*) ist — dem denket nach!" (Phil. 4, 8) — es ist „das Ideal der Edelsten unter den Griechen, was Paulus hier beschreibt". Griechisch ist auch empfunden: „Eure Rede sei allezeit anmutig, mit Salz gewürzt; wißt, wie ihr einem jeden zu antworten habt" (Kol. 4, 6). Die Christen sollen auch äußerlich Muster edler und feiner Sitte sein; das neue Leben, das sich gewiß oft genug in rauher Schale zeigte und die Umgangsformen dieser Welt mit Absicht vernachlässigte, soll sich gewinnend darstellen. Das Ideal der Euschemosyne, der wohlanständigen, edlen Haltung, wird öfter hervorgehoben (1. Thess. 4, 12; 1. Kor. 7, 35; Röm. 13, 13; 1. Kor. 14, 40 und der Gegensatz der Aschemosyne Röm. 1, 27; 1. Kor. 7, 36; 13, 5). Hier mag auch noch kurz das Ordnungsmotiv genannt werden, das 1. Kor. 14, 40 ausgesprochen wird: „Alles soll wohlanständig und in Ordnung zugehen"; ferner in den Ermahnungen der Thessalonicher-Briefe (2. Thess. 3, 7. 12; 1. Thess. 4, 11. 12) gegenüber dem frommen Müßiggang: kein ungeordneter Lebenswandel, Ruhe, Fleiß, Niemandem zur Last fallen! Diese Forderungen, mit Rücksicht auf die Propaganda und das Urteil der Umwelt formuliert (1. Kor. 10, 32), haben in der Persönlichkeit des Paulus eine tiefe Wurzel: seine tiefe Abneigung

---

referatur et ad vires, non ad voluptatem . . .; Sen. ep. 92 corporis . . . non amator sed procurator.

1. *τὰ (μὴ) καθήκοντα*; der Ausdruck soll von Zeno geprägt sein; er bedeutet das, was sich aus der Vernunft rechtfertigen läßt: *ὃ πραχθὲν εὔλογον ἴσχει ἀπολογισμόν· οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ* (Diog. Laert. VII, 107f.). Nach Chrysipp sind *καθήκοντα . . ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις.*

2. Besonders zu beachten ist, wie oft bei Paulus „das Gute" wie ein Begriff, der für sich selbst spricht und jedem bekannt ist, vorkommt: Röm. 2, 10; 5, 7; 12, 9. 21; 13, 3; 16, 19; Gal. 6, 10; 1. Thess. 5, 15; ebenso *τὸ καλόν*, das Edle: Röm. 7, 18. 21; 2. Kor. 13, 7; Gal. 6, 9.

gegen maßloses, zügelloses, formloses Wesen läßt auf eine gewisse aristokatische Wohlerzogenheit schließen (s. S. 132f.), sein Drängen auf Zucht und Ordnung zeigt den praktischen Organisator; in all dem kommt eine höhere Persönlichkeits-Kultur zu Worte, die an und für sich mit der religiösen Bewegung des Urchristentums noch nicht gegeben war. Hier beginnt schon etwas von griechisch-römischem Wesen in die Gemeinden einzufließen.

3. Wie gestaltet sich nun das ethische Ideal in der Einzelanwendung?

a) Daß die Liebe[1] nicht nur die höchste und erste (Gal. 5, 22), sondern im Grunde die Zusammenfassung aller andern, das „Band der Vollkommenheit" (Kol. 3, 14) ist, haben wir früher (S. 428f.) gesehen (Röm. 13, 8–10; Gal. 5, 13f.); sie ist die eigentliche Betätigung des Christentums, „der Glaube wirkt sich aus in der Liebe" (Gal. 5, 6); wer im Glauben Liebe empfangen hat (Gal. 2, 20), in wessen Herz die Liebe Gottes ausgegossen ist (Röm. 5, 5), wer in der Liebe Gottes und Christi fest verankert ist[2], der kann nicht anders, als selber Liebe haben. Sie ist für Christen nicht mehr ein Gebot, sondern etwas Selbstverständliches; sie „sind von Gott gelehrt, einander zu lieben" (1. Thess. 4, 9). Die menschliche Liebe ist nur ein Widerschein, eine Ausstrahlung der göttlichen (1. Kor. 8, 3, S. 394); darum liegt auch der Schwerpunkt des Wortes und Begriffs mehr auf der Empfindung des Liebenden, als auf dem Guten, das dem Geliebten angetan wird. Dem griechischen Worte haftet seinem Ursprunge nach ein Ton erhobener, freudiger Stimmung an, es redet von einem vollen, beglückten Herzen, das diese reine Empfindung ausströmen läßt (Gal. 5, 22: Liebe, Freude, Friede)[3]. Man streitet, ob 1. Kor. 13 die Liebe zu Gott (vgl. S. 394) oder zu den Menschen gemeint sei, und leicht läßt sich zeigen, daß in v. 4–7 die Menschenliebe nach allen Seiten hin entfaltet wird. Aber damit ist namentlich über die ersten drei Verse nichts gesagt. Und hier wäre es viel zu eng, wollte man sie nach der einen oder andern Seite ausschließend bestimmen[4]. Das Wesentliche ist hier zweifellos nicht die Richtung auf den einen oder andern Gegenstand, sondern die Empfindung selber. Man kann alle Charismata haben und doch kalten Herzens sein, ja man kann sogar in überschwänglicher Aufwallung des Heroismus seine gesamte Habe den Armen geben und doch der Liebe bar sein – eine tiefe psychologische Beobachtung des Apostels! Worauf es ankommt, ist nicht die Erregung oder die Kraft des Geistes, sondern die innere Ergriffenheit von

1. Röm. 8, 35. 39; 2. Kor. 5, 14; 13, 11. 13; Kol. 3, 12; 1. Thess. 1, 4; 2. Thess. 2, 13. 16; 3, 5.

2. Eine wirklich umfassende, sprachgeschichtliche, religions- und sittengeschichtliche Erforschung des Wortes Agape und der darin enthaltenen Ideale fehlt uns noch, ist aber ein dringendes Bedürfnis.

3. Nach Passow-Crönerts Lexikon ist freilich die Etymologie von *ἀγάπη, ἀγαπᾶν* zweifelhaft, früher wurde das Wort mit *ἀγά(ao)μαι* „bewundern" zusammengebracht. Die ältere Bedeutung ist: zufrieden sein, sich genügen lassen, dann liebend bewillkommnen, pflegen, liebkosen, hochschätzen, vorziehen, auch wünschen, verlangen nach; im ganzen liegt der Akzent mehr auf der Stimmung des Liebenden, als auf der dem Geliebten angetanen Wohltat.

4. Man denkt auch hier an die Bruderliebe, weil man Kap. 13 naturgemäß im engsten Zusammenhang mit Kap. 12 und namentlich 14 liest. Aber dieser Zusammenhang ist in Wahrheit recht zweifelhaft. Innerlich gehört das Kapitel mit Kap. 8 zusammen. Vgl. S. 394 Anm. und meinen Kommentar zu 1. Kor. 13.

Gottes Liebe, die jubelnde Freudigkeit, die sich nicht genug tun kann, von dem, was sie erfahren hat, Zeugnis abzulegen; natürlich wird sich das dann in Menschenliebe äußern, wie sie V. 4–7 so unvergleichlich geschildert ist. Wie mir scheint, ist diese Schilderung besonders gemünzt auf die sich blähenden, rücksichtslosen Gnostiker des 8. Kapitels[1]. Voran stehen die gerade solchen Menschen nicht nahe liegenden Tugenden der Langmut und Güte (vgl. auch Gal. 5, 22): die Liebe eifert nicht, indem sie entgegenstehende Meinungen mit Feuer und Schwert auszurotten sucht; sie prahlt nicht, trumpft nicht auf und bläht sich nicht im Bewußtsein der geistigen Überlegenheit; sie verletzt nicht den Anstand oder die gute Sitte – etwa durch aufdringliche Betonung der Freiheiten, die man sich gestatten zu können meint: wieder ist es für den Griechen Paulus bezeichnend, daß er ein gesittetes, auch ästhetisch wohlgefälliges äußeres Benehmen von der Liebe erwartet. Sehr wichtig ist der Satz: „sie freut sich nicht am Unrecht, hat herzliche Freude an der Wahrheit“[2]; der ethische Charakter der Liebe tritt hier hervor, sie ist die göttliche Gesinnung, die das Gute will und am Guten innige Freude hat. Sie ist reich an Erkenntnis und feinem sittlichen Takt (Phil. 1, 9). Sie ist optimistisch: „sie glaubet Alles, sie hoffet Alles“ – auch da, wo wenig Aussicht auf Gewinnung des Andern zu sein scheint –, läßt sich durch Widerstand „nicht erbittern“, „läßt sich Alles gefallen, erduldet Alles“: Vor allem „sucht sie nicht das Ihre“, sondern das, was des Andern ist (1. Kor. 10, 24; Phil. 2, 4) – darin ist sie recht eigentlich Nachfolge Christi (1. Kor. 10, 33; 11, 1). Die wahre „Freiheit“ besteht im „Dienst der Liebe“ (Gal. 5, 13) – hier klingt das Jesus-Wort nach, daß wahre Größe im Dienen besteht (Luk. 22, 26 f.). „Die Liebe erbaut“, sie sucht den Andern im Höchsten zu fördern, sie fühlt sich für ihn verantwortlich (1. Kor. 8, 1. 11–13) und hilft dem Strauchelnden zurecht (Gal. 6, 1). Sie weiß zu entsagen und zu opfern, wie Paulus an seinem Beispiel zeigt (1. Kor. 9, 18–23; 1. Thess. 2, 9). Sie freut sich mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden (Röm. 12, 15), sie trägt des andern Last (Gal. 6, 2), sie teilt aus dem Eignen mit, heiter und wohltuend (Röm. 12, 8. 13). Mehrfach wird in solchen Zusammenhängen die Sanftmut genannt (*πραΰτης* 1. Kor. 4, 21; Gal. 5, 23; 6, 1; Kol. 3, 12), die Güte (*χρηστότης* 2. Kor. 6, 6; Gal. 5, 22; Kol. 3, 12), die edle Gesinnung (*ἀγαθωσύνη* Röm. 15, 14; Gal. 5, 22; 2. Thess. 1, 11). In den Lasterkatalogen nehmen die Worte für Zank, Streit, Parteiung, Spaltung einen großen Raum ein, und das Vorhandensein von Eifersucht und Streit (1. Kor. 3, 2) ist das sichere Zeichen, daß die Korinther noch nicht reife Christen sind. „Friede“ aber ist recht eigentlich das Kennzeichen einer Gemeinde, in der der „Gott des Friedens“ (Röm. 15, 33; Phil. 4, 9; 1. Thess. 5, 23) herrscht; Gott ist nicht ein Gott der Unruhe, sondern des Friedens (1. Kor. 14, 33) oder „der Liebe und des Friedens“ (2. Kor. 13, 11); „zum Frieden hat er uns berufen“ (1. Kor. 7, 15)[3]:

1. Vgl. meinen Kommentar; besonders das „sich blähen“ (8, 1), „prahlen“ führt auf sie.

2. Zum Gegensatz *ἀλήθεια – ἀδικία* vgl. außer Röm. 1, 18; 2, 8; 3, 5. 7 noch 3. Esra 4, 37 (Kautzsch I, S. 9) und dazu Böhlig, Geisteskultur von Tarsos, S. 106.

3. Vgl. noch *εἰρηνεύειν* Röm. 12, 18; 2. Kor. 13, 11; 1. Thess. 5, 13; *εἰρήνη* Röm. 14, 17. 19; 15, 13. Nicht unwichtig ist, daß als Motiv der Liebe niemals der Humanitäts-

Aber mehr als durch solche Worte hat Paulus in seinen Briefen ein Denkmal seines Liebens errichtet: welche Innigkeit, Zartheit, Geduld und Großherzigkeit bewährt er in ihnen auf Schritt und Tritt! Fast überschwänglich drückt er im 1. Thessalonicherbrief seine Sehnsucht und Treue aus: sein ganzes Ich hat er ihnen gegeben, Vater- und Mutterliebe ihnen bewiesen, verwaist fühlt er sich in der Trennung: „wie können wir Gott danken für alle Freude, die wir an euch haben; Nacht und Tag bitten wir überschwänglich, euer Antlitz zu sehen". Wie heiß ringt er um die ihm aus der Hand gleitenden Gemeinden: „bin ich denn euer Feind geworden, da ich euch die Wahrheit sage?"; „meine Kinder, die ich wiederum mit Schmerzen gebäre", „ich möchte jetzt bei euch sein und meine Stimme in allen Tönen spielen lassen, ratlos bin ich euretwegen" (Gal. 4, 16. 19. 20). „Unser Mund hat sich euch aufgetan, liebe Korinther, unser Herz ist ‚weit' geworden; es ist nicht ‚zu eng' geworden für euch, ihr seid ‚enge' in eurem Herzen. Vergeltet Gleiches mit Gleichem, wie zu Kindern rede ich, werdet auch ihr ‚weit'!" „Gewährt uns Raum. Wir haben Niemandem Unrecht getan, Niemanden zugrunde gerichtet, Niemand übervorteilt. Ich sage das nicht, um zu verurteilen. Ich habe es euch ja eben gesagt, daß ihr uns im Herzen verbunden seid für Leben und Sterben. Ich habe große Zuversicht zu euch, bin voll Rühmens über euch, reich an Trost, überreich an Freude bei all meiner Trübsal" (2. Kor. 6, 11f.; 7, 2–4). Ein Muster zarter und feiner Liebenswürdigkeit ist der Philipperbrief; wie herzlich läßt er seine Dankbarkeit ausströmen, wie hat er Verständnis für das, was die reiche Gabe für die arme Gemeinde bedeutet! Aber wozu Einzelnes aufzählen? – dieser Mann ist durchglüht von Liebe, gerade in dem Sinne einer starken Empfindung, jedes Wort, das er schreibt, ist beseelt, sein Tun ist ganz Hingabe, Opfer, Begeisterung für die Sache, der er dient; die Menschen, für die er arbeitet, liegen ihm auf der Seele, ihnen ist er verantwortlich, für sie fühlt er sich vor Gott verantwortlich. So tut er, was er kann, und im Übrigen legt er sie in der innigsten Fürbitte Gott ans Herz.

Die Liebe, von der hier die Rede ist, ist in erster Linie Bruderliebe (1. Thess. 4, 9); sie umfaßt zunächst „alle Heiligen" (Kol. 1, 4), ist gegründet in dem Geiste, den alle Christen haben (Kol. 1, 8; Röm. 15, 30: Liebe des Geistes) und in dem Herrn, dessen Knechte sie alle sind. Das liegt in der Natur der Dinge. Wenn wir Paulus selber beobachten, hat sie auch bei ihm ihre Grenze an der Gemeinde, ja noch enger: an denjenigen Brüdern, die guten Willens mit ihm zusammenarbeiten. Und es läßt sich nicht leugnen: seinen Gegnern in Galatien,

---

gedanke ausgespielt wird: Wort und Begriff der Menschheit fehlen überhaupt im N.T. Dies ist vielmehr die Basis der stoischen Menschenliebe: Sen. ep. 95, 52: „wir sind Glieder eines großen Körpers. Die Natur hat uns als Verwandte geschaffen, indem sie uns aus denselben Stoffen und zu denselben Zwecken entstehen ließ. Sie hat uns die gegenseitige Liebe eingepflanzt und uns zu Gemeinschaftswesen (sociabiles) gemacht. Sie hat Billigkeit und Recht begründet. Ihre Ordnung ist es, daß Unrecht tun (nocere ἀδικεῖν) elender ist als Unrecht leiden (laedi ἀδικεῖσθαι; vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 6, 7 Plato Gorg. p. 509c; Krit. 496 B; Musonius ed. Hense p. 11, 7; Epikt. IV, 5, 10. Plut. Apophth. p. 190 A. Inst. Lacon. p. 239 A.). Auf ihr Geheiß sind die Hände bereit zum Helfen." Die christliche Liebespflicht wird von Paulus auch nicht auf natürliche Anlage begründet; sie ist, wie gesagt, eine Auswirkung der erfahrenen Gottesliebe. Die Idee des Leibes Christi und ihr Verhältnis zur stoischen Idee der Menschheit s. Kap. 21.

in Korinth, in Philippi bringt er wenig Liebe, wenig Neigung zum Verständnis, wenig Zartheit entgegen. Hier bricht (besonders 2. Kor. 11, 13–15; Gal. 5, 12; Phil. 3, 2ff.) die ungezügelte Leidenschaft orientalischen Hasses unverhüllt hervor. Man sage nicht, dies sei heiliger Eifer – „die Liebe eifert nicht"; man entschuldige ihn nicht damit, daß er aufs Äußerste gereizt war – „die Liebe läßt sich nicht erbittern" – wir müssen diesen Zug im Bild des Apostels hinnehmen, wie er ist. Unsrer Entschuldigung bedarf er nicht; aber wer kann leugnen, daß dies die Kehrseite seiner ungeheuren Energie, paradox gesagt, daß der Haß die Kehrseite seiner großen Liebe ist? Und er wäre der Erste, der sich selbst deswegen ins Gericht nehmen würde, wenn er wie wir das relative Recht auch seiner Gegner erkennen könnte. Jedenfalls läßt er darüber keinen Zweifel, daß er die Pflicht auch der Feindesliebe kennt und für sich als gültig anerkennt: Röm. 12, 14; 1. Kor. 4, 12 klingt das Herrenwort der Bergpredigt deutlich nach. Und unverrückbar fest steht ihm der schon in griechischer Ethik anerkannte Satz: lieber Unrecht leiden als Unrecht tun (vgl. S. 444 Anm. 3)! Herrliche Worte hat er gesprochen über den Verzicht auf die Rache, die Gewinnung des Widersachers: „laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem" (Röm. 12, 19–21). Seine *Gesinnung* ist in diesem Punkte unzweifelhaft, und gewiß hat er mehr danach gelebt, als wir erkennen können. Jedenfalls *hat* er Verzeihung geübt – in einem Falle, der es ihm schwer genug gemacht hat: 2. Kor. 2, 5–11. Er hat die Torheit, Wankelmütigkeit und Untreue seiner Gemeinden, den verletzenden Hochmut der Gnostiker in Korinth und die beleidigende Leichtgläubigkeit der Galater zwar tief empfunden aber doch getragen. Wer von uns will ihn wegen jener andern Dinge richten? Das Maß von Liebe, das er bewiesen, ist so groß, daß sie dadurch aufgewogen werden. Rührend und ergreifend ist vor allem die Treue gegen seine Volksgenossen, die ihn ausgestoßen haben. Dafür zeugt nicht nur der Abschnitt Röm. 9–11, vor allem sein unermüdliches Werben um Israel, wozu die Worte 1. Kor. 9, 20 das Motto sind. Aber es ist bezeichnend für ihn, daß er den Juden und den Heiden innerlich mehr gerecht zu werden versteht, als denen, die er „falsche Brüder" zu nennen sich genötigt sieht. Seine Intoleranz ist ein Zeichen, wie hoch ihm die Pflicht der

b) *Wahrhaftigkeit* steht. Die „Wahrheit" ist ein häufiges Stichwort bei ihm, in sehr mannigfaltiger Abwandlung des Sinnes. Wir kennen es (Röm. 2, 8; 1. Kor. 13, 6; 2. Thess. 2, 10. 12; auch 1. Kor. 5, 8) in dem ethischen Sinne als Gegensatz zu „Unrecht", als Inbegriff alles Guten. Ferner kommt es vor als kurzer Ausdruck für die objektive Offenbarung oder Erkenntnis Gottes (Röm. 1, 18. 25) und seines Willens (2, 20), spezieller von der im Evangelium kundgewordenen Selbstmitteilung Gottes (2. Kor. 4, 2; 6, 7; Gal. 5, 7; Kol. 1, 5; 2. Thess. 2, 10. 12), schärfer zugespitzt von der unentstellten, richtigen Auffassung des Evangeliums: „die Wahrheit des Evangeliums" (Gal. 2, 5. 14). Eben weil in dem Evangelium, wie Paulus es versteht, *die Wahrheit*, die endgültige, unkorrigierbare Offenbarung Gottes vorliegt, so daß kein Mensch, ja kein Engel (Gal. 1, 8f.) darüber hinaus oder dagegen eine Verkündigung bringen darf – es *gibt* kein anderes Evangelium –, ist es dem Apostel eine heilige Pflicht, über die Reinheit und Unverletzlichkeit dieser Botschaft und Lehre mit höchster

Energie zu wachen und jede „Verdrehung" oder Lüge bis aufs Blut zu bekämpfen. Die Überzeugung von ihrer Wahrheit ist bei ihm so tief gewurzelt und erscheint ihm so über alles klar und einwandfrei, daß er nur bösen Willen, nur satanische Einflüsterung zu sehen vermag, wo ein andrer Jesus, ein andres Evangelium gepredigt wird. Seine Leidenschaft in dieser Hinsicht ist der Ausdruck seines Durchdrungenseins von dieser allein seligmachenden Wahrheit. Seine Überzeugung ist religiös begründet, hat aber auch einen stark intellektualistischen Charakter: das Gedankensystem seines Evangeliums erscheint ihm so lückenlos gefügt, daß es ihm als sittlicher Mangel gilt[1], wenn man sich der Wahrheit nicht beugen will (2. Thess. 2, 12), sondern „der Lüge Glauben schenkt".

Aber auch die gewöhnliche subjektive Wahrhaftigkeit (Röm. 9, 1; 2. Kor. 11, 10; 12, 6) ist ihm heilige Pflicht (Phil. 4, 8) oder eine Selbstverständlichkeit: er vermag nichts gegen die Wahrheit (2. Kor. 13, 8), auch wenn sie zu seinen persönlichen Ungunsten ausschlägt. Ganz besonders dringt er auf innerliche Gewissenswahrheit[2]. Nichts bedenklicher, ja zerstörender als die unsichere Halbheit eines im Glauben „Schwachen", der mit schlechtem Gewissen, indem er selber daran Anstoß nimmt, sich Freiheiten gestattet, denen seine Überzeugung noch nicht gewachsen ist (Röm. 14, 20; 1. Kor. 8, 9 – 10): „Alles was nicht aus dem Glauben, d. h. aus voller und klarer Überzeugung kommt, ist Sünde" (Röm. 14, 23). Schon eine Unklarheit, wie die des Petrus und Barnabas in Antiochia (Gal. 2, 13), erscheint ihm als Heuchelei, vollends der Zustand einer Gemeinde, die Ostern halten will, ohne grobe Sünde aus ihrer Mitte getilgt zu haben (1. Kor. 5, 8: Lauterkeit und Wahrheit im Gegensatz zur Bosheit und Schlechtigkeit). Die Lauterkeit, die er gerne als eine „vor Gott" bezeichnet (2. Kor. 2, 17), stellt er der „fleischlichen Weisheit", d. h. Schlauheit, die selbstsüchtige Interessen verfolgt, entgegen (2. Kor. 1, 12); hier nennt er daneben die Einfalt *(ἁπλότης)*, die keine Nebengedanken hat, die schlichte Treue

1. Die „Wahrheit" ist so einleuchtend, daß das „Gewissen" der Menschen ihr sofort zufallen muß: *τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* 2. Kor. 4, 2.

2. Das Gewissen (*συνείδησις*), Röm. 2, 15 als allgemein-menschliche Ausstattung erwähnt (vgl. S. 184), bleibt natürlich auch für den Christen der Regulator des sittlichen Lebens, sowohl als nachfolgendes, anklagendes oder freisprechendes Bewußtsein (Röm. 9, 1; 2. Kor. 1, 12; 1. Kor. 4, 4), als auch als sogen. „gesetzgebendes". Wichtig ist der Ausdruck 1. Kor. 8, 7. 10. 12 „schwaches Gewissen": damit ist gesagt, daß das sittliche Bewußtsein mancher Gläubigen so empfindlich ist, daß es auch bei solchen Dingen rügend oder wenigstens gereizt reagiert, die andre ohne die geringsten Skrupel sich gestatten können, z. B. das Götzenopferfleisch-Essen. Die Einen haben ein robustes Gewissen; sie können ihre Überzeugung von der Unschädlichkeit solcher Speisen durchhalten, ohne innerlich dadurch beschwert zu werden, die Andern haben sich mühsam zu jener Erkenntnis durchgerungen; nachdem sie aber danach gehandelt haben, bekamen sie Gewissensbedenken, und so ist ihr Gewissen „befleckt" oder „verwundet". Ebenso 1. Kor. 10, 25. 27 ff. Vgl. H. Böhlig, das Gewissen bei Seneca und Paulus, Stud. Krit. 1914, 1 ff. Unter den mitgeteilten Äußerungen Senecas interessiert hier besonders der Ausdruck salva conscientia, ohne Verletzung des Gewissens (ep. 117, 1); vgl. auch Pohlenz, Götting. gel. Anzeigen 1913, S. 642 ff. Was 1. Kor. 8 „Gewissen" heißt, nennt Paulus Röm. 14, 23 „Glauben"; 14, 2: der Eine „glaubt", Alles essen zu dürfen . .; das Wort steht hier etwa so wie unser „Überzeugung", „überzeugt sein" . . 14, 23: „was nicht aus innerster Überzeugung, (sondern mit halbem Herzen und schlechtem Gewissen) geschieht, ist Sünde".

(2. Kor. 11, 3); besonders da wird dies Wort[1] gerne gebraucht, wo es sich um das freudige Geben handelt (Röm. 12, 8; 2. Kor. 8, 2; 9, 11. 13). Zur Wahrhaftigkeit gehört auch die rechte

c) Selbstbeurteilung des Christen. Nichts liegt dem Apostel ferner, als intensive Pflege des Sündenbekenntnisses. Das große Bekenntnis der menschlichen Sündhaftigkeit Röm. 7, 14–25 ist nicht das eines Christen, hier wird ein überwundener Zustand der Dinge geschildert (S. 399). Gewiß zittert die Erinnerung an seine große frühere Sünde noch schmerzlich in ihm nach (1. Kor. 15, 9; Gal. 1, 13), aber er redet schlicht und maßvoll davon, nicht in den übersteigerten Ausdrücken der deuteropaulinischen Briefe (S. 387 Anm.). Im ganzen aber liegt die Zeit dahinten, da „wir noch im Fleische waren, als die Leidenschaften der Sünden sich in unsern Gliedern auswirkten" (Röm. 7, 5) – „wir sind nicht mehr im Fleische" (8, 9). Dies schärft er besonders der Kolosser-Gemeinde ein, deren Heilsgewißheit und Freudigkeit durch die Irrlehrer unsicher gemacht worden war: ihr *seid* lebendig gemacht, die Sünden *sind* vergeben, die Schuldschrift ausgelöscht, ihr *seid* den Welt-Elementen abgestorben (2, 12. 13. 14. 20) – also seid dankbar, dankbar, dankbar (1, 12; 2, 7; 3, 15ff.; 4, 2)! Diese Freudigkeit und Zuversichtlichkeit ist die christliche Grundstimmung. Etwas zu stark hat man sie dahin formuliert: der Christ sündigt nicht mehr! Und gewiß, der wahre, pneumatische Christ, in dem der Geist Alles, das Fleisch Nichts mehr ist, kann der Idee nach nicht sündigen (S. 400). Sehr bezeichnend ist aber, wie Röm. 6, 11f. dies Bekenntnis in der Form des Imperativs auftritt: haltet euch für tot der Sünde! Paulus wendet sich öfters sozusagen an den christlichen Stolz: Gott hat euch eine hohe Stellung gegeben, so nehmt sie nun auch mit Bewußtsein ein, schätzt euch nicht zu gering, als stäket ihr noch in der Sünde drin; nehmt die euch geschenkte Befreiung von der Sünde in euren Willen auf! Daneben stehen zwar auch andere Töne. Denn die Wirklichkeit sieht oft recht anders aus, und Paulus sieht sich veranlaßt, vor allzu großer Sicherheit eindringlich zu warnen (Gal. 6, 1), ja sogar ein schwerer Fall in grobe heidnische Sünde liegt oft näher, als Manche denken (1. Kor. 10, 12): es gilt, mit der Versuchung (1. Thess. 3, 5) zu rechnen; der ernste Christ kennt die Anschläge des Satans genau – dieser lauert nur darauf, den allzu Selbstbewußten zu vergewaltigen (2. Kor. 2, 10f.); neben heroischer Askese droht der Rückfall in gröbste Sinnlichkeit (1. Kor. 7, 5), und neben der aufgeblähten Übergeistigkeit der Korinther nimmt sich der Fall des Blutschänders eigentümlich aus (1. Kor. 5, 2). Ihre allzu große Siegesgewißheit, als seien sie schon am Ziel der Vollendung angekommen (1. Kor. 4, 8), berührt den Apostel aufs Peinlichste; die Selbstüberschätzung der Pneumatiker dämpft er mit ironischem (1. Kor. 4, 7f.) oder mahnendem Wort (Röm. 12, 3). Wer das Bedürfnis hat, sich zu rühmen, der „rühme sich" – wenn dieser Ausdruck hier paßt (S. 389) – des Herrn (1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 10, 17). „Wenn Einer sich einbildet, er sei etwas, so täuscht er sich selbst". Will er zur Klarheit über sich kommen, so blicke er nicht auf die, die weniger weit zu sein scheinen als er, sondern „prüfe sein eigenes Tun"; fällt diese Prüfung gut aus, so mag

1. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung der Wortgruppe *ἁπλοῦς, ἁπλότης, ἀφελότης* täte not.

er Selbstbewußtsein haben, aber nur für sich allein — den andern gegenüber aber soll er es unterdrücken (Gal. 6, 3f.). Aber auch die Selbstprüfung ist kein untrüglicher Richter: „ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum bin ich noch nicht gerechtfertigt — der Herr ists, der mich in Untersuchung nimmt" (1. Kor. 4, 4). So wird der ernste Christ überhaupt nicht — oder nur wenn er durch Verleumdung gezwungen wird — rückwärts blicken, sondern vorwärts. Es überwiegt doch das Bewußtsein: „nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollkommen wäre, . . ich strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt, ich jage dem fernen Ziel nach, dem Siegespreis der himmlischen Berufung" — wie weit ist es noch entfernt! Und eben dies Bewußtsein der Unvollkommenheit und der Wille, vorwärts zu kommen, ist das Zeichen der „Vollkommenheit"[1]. Wirklich „vollkommen" ist erst der, in dem der Geist Gottes nicht nur vorhanden ist, sondern das ganze Dasein durchdrungen hat, nur der Pneumatikos im Vollsinne. Der Idee nach sollte das jeder Getaufte sein, aber in Wirklichkeit gilt es immer noch den Kampf mit dem Fleisch (Röm. 8, 13); auch vom Christen heißt es doch immer noch: „das Fleisch gelüstet wider den Geist, . . daß ihr nicht tut, was ihr wollt"; darum lautet die Parole: vom Geiste sich treiben lassen! (Gal. 5, 16ff., S. 401f.), wachen und nüchtern sein (1. Thess. 5, 6), aufstehen vom Schlaf, die Werke der Finsternis abtun, den Herrn Jesus Christus anziehen (Röm. 13, 11—14). All diese Wendungen, die wir bei der Erlösung zu neuem Leben als Präterita kennen gelernt haben, kehren hier als Imperative wieder (S. 401f.), und zwar mit höchster Energie und gegen alles genußsüchtige, selbstsichere Ausruhen im Heilsbesitz gerichtet. Wahrlich, Paulus hat das Seine getan, um seine Gemeinden vor falscher Sicherheit und Trägheit zu warnen!

d) Erziehung und Übung. Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Paulus und stoischen Moralisten wie Epiktet besteht darin, daß das pädagogisch-psychologische Moment, insbesondere der Gedanke der Übung, die praktische Anleitung, wie man es machen soll, immer mehr Herr über den eignen Willen zu werden, die bei jenen so stark hervortritt, bei Paulus fast gänzlich fehlt. Das ist vom praktisch-kirchlichen Standpunkt aus ein Mangel. Wie mancher Prediger und Erzieher mag schon bedauert haben, daß das Neue Testament in dieser Hinsicht so wenig bietet, und es ist durchaus berechtigt, wenn ein so praktischer Christ wie C. Hilty immer wieder die stoischen Ethiker in diesem Punkte als eine Ergänzung der Bibel heranzieht. Der tiefste Grund für diesen Mangel ist klar: Paulus ist eben auch als Ethiker in erster Linie Pneumatiker; er erwartet, daß das neue Leben aus dem religiösen Impuls sich von selber gestalte, und, wo dies nicht ausreicht, da wendet er den prophetischen, drohenden, gewissenweckenden Imperativ an, wie Jesus, wie die Spruchdichter seines Volkes. In jenem Sinne war er kein Erzieher; der Gedanke, die christliche Erziehung für die Jahrhunderte technisch-psychologisch in richtige Bahnen zu lenken, liegt ihm fern; seine

1. Dieser zugespitzte Gebrauch von „vollkommen" (*τέλειος*) hat eine Analogie im Sprachgebrauch des Epiktet: Ench. 51, 1f. heißt der, der sich zum Fortschreiten (*προκόπτειν*) entschlossen hat, kühn vorwegnehmend schon „vollkommen"; diss. III, 7, 17: wenn auch du ein Philosoph sein willst, wie er sein muß, wenn anders du „vollkommen", den Lehren folgend sein willst . . Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 3, 4. S. 74f.

Ethik ist, soweit sie im Imperativ geht, Weckruf der letzten Stunde: eine gewaltige letzte Kraftanstrengung noch — dann kommt das Ende!

Aber ganz fehlt auch der Übungs-Gedanke nicht: 1. Kor. 9, 24—27 greift er zum Bilde des Wettkämpfers, der durch Enthaltung und Übung sich stählt; hier taucht der Begriff der „Bewährung" oder Tüchtigkeit auf (*ἀδόκιμος — δόκιμος — δοκιμή*), der auch sonst vorkommt, so in der berühmten Kette: „Leiden wirket Geduld, Geduld Bewährung, Bewährung Hoffnung" (Röm. 5, 4). Die Betrachtung ist hier psychologisch: die Schule des Leidens erzielt die Fähigkeit des Ertragenkönnens[1], so wird der Mensch „bewährt", tüchtig, d. h. es bildet sich der Charakter, der sich eine Kraftprobe zutrauen, auf den man sich verlassen kann[2]. Besonders sind Leiden und Bewährung entsprechende Begriffe (2. Kor. 8, 2); hier kommt der männliche Charakter der paulinischen Ethik zu Tage: Kampf muß sein, damit die Tüchtigen offenbar werden (1. Kor. 11, 19). So spielt auch die Mahnung zur

e) Tapferkeit und Treue eine große Rolle: „darum, meine geliebten Brüder, seid fest und unbeweglich"; „wachet, stehet fest im Glauben, seid männlich, seid stark" (1. Kor. 15, 58; 16, 13, vgl. auch Kol. 1, 23). „Paulus ist eine kriegerische Natur, die Bilder aus dem Soldatenleben liegen ihm nahe"; er fühlt sich als den Feldsoldaten seines Herrn (Philem. 2; Phil. 2, 25), mit Waffen der Gerechtigkeit zu Schutz und Trutz (2. Kor. 6, 7). Ein „Ringen" (*ἀγών* 1. Thess. 2, 2; Phil. 1, 30; Kol. 2, 1; 1, 29; 4, 12) ist sein Leben, ein Feldzug im Dienste Gottes sein Werk (2. Kor. 10, 3—5). So sollen auch die Christen gerüstet sein (1. Thess. 5, 8), allezeit bereit, ihre Treue zu bewähren, unerschrocken vor den Widersachern; sie sollen sich bewußt sein, daß es eine Gnade ist, für Christus leiden zu dürfen (Phil. 1, 27—29).

Damit ist eins der wichtigsten Stichworte gefallen: die Leiden, Drangsale, Trübsale dieser letzten Weltzeit werden schwer sein, wenn sie auch nicht in Betracht kommen angesichts der zukünftigen Herrlichkeit[3]. Es macht gelegentlich den Eindruck (Röm. 5, 3; 8, 18), als ob in den Gemeinden ein Befremden darüber herrschte, daß die Auserwählten Christi leiden müssen, und als ob Paulus sich bemüht, etwaige Zweifel am Heil, die daraus entstehen, zu widerlegen. Die Leiden sind kein Gegenbeweis gegen das Heil; nein, die Christen müssen hindurch; es sind ja die Leiden Christi, die auf die Gemeinde überströmen (2. Kor. 1, 5), das Maß seiner Leiden ist noch nicht voll; was noch daran fehlt, das ist Sache der Christen (Kol. 1, 24): wer „Miterbe Christi" sein, an seiner Herrlichkeit teilhaben will, muß auch „mit leiden" — das wird Röm. 8, 17 wie etwas Selbstverständliches betrachtet. In diesen Leiden gilt

---

1. Vgl. auch den wichtigen Ausdruck *ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ*: Beharrlichkeit im Gutestun.

2. Röm. 14, 18; 16, 10; 1. Kor. 11, 19; 2. Kor. 10, 18; 13, 7; 2. Kor. 2, 9; 8, 2; 9, 13; 13, 3; Phil. 2, 22.

3. Röm. 8, 18. *θλῖψις* und *θλίψεις* Röm. 5, 3; 8, 35; 12, 12; 1. Kor. 7, 28; 2. Kor. 1, 4. 8; 4, 17; 6, 4; 8, 2; Kol. 1, 24; 1. Thess. 1, 6. 3, 3. 7; 2. Thess. 1, 4. 6; *παθήματα* Röm. 8, 18; 2. Kor. 1, 5ff.; Kol. 1, 24; *πάσχειν* Phil. 1, 29; 2. Thess. 1, 5; *συμπάσχειν* Röm. 8, 17.

es nicht blos auszuhalten[1], sondern freudig auszuhalten: das ist gemeint mit „wir rühmen uns auch in den Trübsalen" (Röm. 5, 3), d. h. trotz der Leiden halten wir die frohe Zuversicht auf die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes (5, 2) aufrecht, lassen uns nicht niederbeugen, entmutigen[2]. Was es um solche tapfere, die Leiden nicht aufsuchende, aber ertragende, nicht empfindungslose, aber männlich gefaßte Haltung ist, fühle man an jenen heroischen Paradoxien-Reihen, die wir früher als Proben der Rhetorik des Paulus kennen gelernt haben (S. 316); hier kommen sie nach ihrem Empfindungs- und Stimmungsgehalt in Betracht: 2. Kor. 4, 8f. redet davon, wie oft Christen bis an die äußerste Grenze der Tragfähigkeit im Leid geführt werden, um dann schließlich doch noch die rettende Hilfe Gottes zu erfahren; 2. Kor. 6, 8f. zeigt, wie der Leidende sich aufrecht erhält trotz aller Bedrängnis, weil er im Innersten von ihr nicht getroffen wird: mag man ihn Verführer schelten — er weiß, daß die Wahrheit auf seiner Seite ist[3]; mag man ihn verkennen — er weiß daß Gott ihn kennt (1. Kor. 13, 12); mag er dem Tode geweiht sein — er triumphiert: „siehe, wir leben!"; mag er gezüchtigt werden — „töten" kann ihn kein Mensch; mag ihn Schmerz und Leid treffen — im Innern ist Freude; mag er bettelarm sein — er verfügt über einen Schatz, aus dem er Viele reich machen kann. Wie nahe diese Paradoxieen nicht nur formell, sondern auch inhaltlich stoischen Stimmungen stehen, wird jeder empfinden, der z. B. im Epiktet belesen ist; aber man kann auch nicht verkennen, daß der hier glühende Enthusiasmus vor allem ein religiöser ist, der aus der Gewißheit: „Gott für uns" seine Kraft schöpft. Man mag darüber streiten, welche Form der Weltüberwindung höher zu werten sei: die ganz auf sich gestellte männliche Kraft und Klarheit des Stoikers, der durch die Erkenntnis des Unwerts der menschlichen Güter zur wahren Gelassenheit kommt und durch Übung des Willens zur Selbstbeherrschung gelangt[4], oder die begeisterte Leidensbereitschaft des Kämpfers Christi, dessen unversieglicher Mut daher stammt, daß er von dem Siege seines Herrn überzeugt, von seiner Kraft sich getragen fühlt, auf seinen mächtigen Schutz sich stützt. Mögen beide Typen kraftvollen Lebenskampfes mit einander wetteifern — vermutlich bedarf die Geschichte auch in Zukunft beider, wie sie sie in der Vergangenheit gebraucht hat — aber an Wärme und Schwungkraft wird sich der stoische Typus mit dem christlichen kaum vergleichen lassen. Auch sonst ist die Verschiedenheit nicht zu

---

1. Röm. 12, 12 „geduldig in Trübsal" *θλίψει ὑπομένοντες*; 5, 3; 8, 25; 2. Kor. 6, 4 (*ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν*); 12, 12; Kol. 1, 11; 2. Thess. 1, 4: wegen eures Ausharrens (*ὑπομονῆς*) und eurer Treue oder Glaubensbewährung (*πίστεως*) in all euren Verfolgungen und Nöten, in denen ihr befangen seid.

2. Die Übersetzung Luthers „wir rühmen uns der Trübsale", läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen (bei „wir rühmen uns" wirkt noch das Objekt aus V. 2 nach, *ἐν θλίψεσιν* ist schon wegen des Wechsels der Präposition *ἐν* statt *ἐπί* deutlich nicht das Objekt, sondern eine andersartige Bestimmung). Aber auch inhaltlich paßt diese etwas überreizte Märtyrer-Stimmung weder in den Zusammenhang noch überhaupt zu Paulus.

3. Hier fühlen wir uns an das Wort des Antisthenes erinnert: *βασιλικὸν μὲν εὖ πράττειν, κακῶς δὲ ἀκούειν.*

4. Sen. dial. 2, 9, 5: der Weise gehört zum Geschlecht derer, die durch lange und treue Übung die Kraft des Erduldens und Abschwächens (lassandi) aller feindlichen Macht erworben haben.

verkennen. Das stolze Wort, daß dem Weisen überhaupt keine Beleidigung und kein Unrecht angetan werden könne[1], ist doch etwas andres, als wenn Paulus sagt: „werden wir geschmäht, segnen wir; werden wir verfolgt, halten wir an uns (dulden wir), werden wir verleumdet, geben wir gute Worte" (oder gar: spenden wir Trost. 1. Kor. 4, 12f.). Wenn man dies Sklavenmoral nennt, so beweist man allerdings das denkbar oberflächlichste Verständnis; denn was hier als Ideal hingestellt wird, ist zu verwirklichen nicht von einer unfreien servilen Seele, sondern nur von jemandem, der sich nicht nur in der höchsten Zucht hat, nicht nur Leid und Schmähung als geringe Übel zu werten im Stande ist, sondern darüber hinaus noch Wärme und Menschlichkeit genug hat, dem Feinde wohlgesinnt zu sein. Gewiß wird es nur in seltenen Fällen zu einer ganz wahrhaftigen Betätigung dieses Ideals kommen, oft genug Pose oder unterdrückte Gehässigkeit sich einmischen, aber wird nicht ebenso oft jene stoische Haltung hohl und theatralisch sein? Fragt man aber, welches Ideal den Leidenden selber tiefer veredeln und seiner Umgebung helfen kann, so wird die Antwort nicht zweifelhaft sein.

f) Die Stellung des Christen zu den Gütern und Aufgaben dieser Welt. Eine außerordentliche Rolle spielt in der Ethik des Paulus das Problem des Geschlechtslebens. Persönliche Gründe hat dies offenbar nicht, denn, wenn wir 1. Kor. 7, 7 recht verstehen, besaß Paulus die Gnadengabe der Enthaltsamkeit, anders ausgedrückt: er litt nicht unter der Bedrängnis des Geschlechtstriebes, er empfand auf diesem Gebiete nicht wie die Mehrzahl der Menschen. Heute besteht die Neigung, dies schlechthin als einen Mangel seiner Natur anzusehen. Darüber ist schwer zu urteilen. Aber offenbar hat es auch sonst in der Geschichte Männer gegeben, die zu Großem berufen waren, aber dennoch oder gerade deswegen nach dieser Richtung hin anders organisiert waren als andere. Jedenfalls sieht Paulus in diesem Mangel eine Gnade Gottes, und das ist charakteristisch. Denn es kann kein Zweifel sein, daß er wie viele seiner Zeitgenossen gerade in der geschlechtlichen Begierde die eigentliche Ursünde der Menschheit gesehen hat. Das „du sollst nicht begehren" Röm. 7, 7f. könnte zwar auch alles egoistische Begehren einschließen[2]; wenn man aber sieht, wie in V. 11 die Sünde in der verführenden Rolle der Schlange auftritt und wenn

1. Seneca dial. II: nullum sapientem nec injuriam accipere nec contumeliam posse (2, 1); injuria ad sapientem non pervenit (5, 3); non potest laedi sapiens (7, 2); sapiens a nullo contemnitur. Magnitudinem suam novit et omnis has .. molestias .. non vincit, sed ne sentit quidem. Alia sunt quae sapientem feriunt, etiamsi non pervertunt (vgl. *καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι, παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι*), ut dolor corporis et debilitas aut amicorum liberorumque amissio et patriae bello flagrantis calamitas. haec non nego sentire sapientem . . . quosdam ictus recipit, sed receptos evincit et sanat et conprimit. haec vero minora ne sentit quidem nec adversus ea solita illa virtute utitur dura tolerandi, sed aut non adnotat aut digna risu putat. Der Weise soll den Beleidiger ansehen, wie man Kinder oder wie der Arzt seine Kranken ansieht, deren Schmähungen im Fieber oder Wahnsinn ihn nicht beleidigen können (12. 13).

2. Die Sünde Adams, die hier vorschwebt, ist vielleicht als *πλεονεξία* gedacht; dies Wort bedeutet sicherlich mehr als „Habsucht", es streift geradezu an Egoismus. S. meinen Kommentar zu 1. Kor. 5, 11.

2. Kor. 11, 3 die Verführung der Eva durch den Satan offenbar geschlechtlicher Art ist, so liegt jene engere Deutung nahe. Und wenn nach paulinischer Lehre alle Sünden, auch die geistigen (Gal. 5, 19 ff.), im Fleische wurzeln, wenn unter den „Werken des Fleisches" die Unzuchtsünden voranstehen, so liegt der Gedanke nahe, daß die enge Verbindung von Fleisch und Sünde eben darum so unauflöslich ist, weil das Fleisch der Sitz eben dieser „Begierde" ist[1]. Die hier obwaltende und durch alles Denken des Paulus durchgehende Anschauung streift sehr nahe an den hellenistischen Dualismus, wonach das Fleisch als solches, als Materie, sündig, gottwidrig weil geistesfeindlich ist[2]. Jedenfalls steht Paulus einer in seiner Zeit weit verbreiteten Stimmung nahe, die man als Ermüdungs- oder Entartungs-Erscheinung auffassen kann: ein durch Übergenuß hervorgerufener Überdruß, eine Lähmung der naiven und gesunden Sinnlichkeit, die pessimistische Anschauung, daß im Geschlechtsleben die Wurzel alles Übels zu suchen sei. Darum stehen in den Lasterkatalogen, wie in der Missions-Bußpredigt (S. 190 f.), die Geschlechtssünden als die wichtigsten voran und nehmen in all ihren Spielarten einen großen Raum ein. Von dieser Seite drohen der „Heiligung" die schwersten Gefahren (1. Thess. 4, 3), wie der 1. Korinther-Brief zeigt. Daß nicht nur gelegentliche, auch grobe Unzucht-Sünden zu bekämpfen waren, liegt in der Natur der Dinge; auffallender ist schon, daß der Apostel sich mit einer prinzipiellen Verteidigung der Unzucht (6, 12 – 20) auseinandersetzen muß, nicht mit Heiden, sondern mit Christen: ihrem Standpunkt, daß den Freien „alles erlaubt" sei, sintemal der geschlechtliche Verkehr wie die Nahrungs-Aufnahme und Ausscheidung etwas rein Körperliches sei, wodurch die Seele nicht berührt werde[3], hält Paulus eine andre Auffassung der Leiblichkeit entgegen. Der „Leib" (σῶμα), wie er ihn versteht, ist nicht blos der materielle Körper, das zum Untergang bestimmte Haus der Seele, sondern die unvergängliche Form der Persönlichkeit; – diese wird geschändet durch die Unzucht; der Leib gehört dem Herrn, dieser aber wird lästerlich verunehrt, wenn er den Besitz der Persönlichkeit mit einer Dirne teilen soll. Der naheliegende Einwand, daß dieselbe Betrachtung auch zur Aufhebung des Geschlechtsverkehrs in der Ehe führen müsse, wird zwar nicht ausgesprochen: eine ähnliche Stimmung aber beherrscht die asketische Richtung in Korinth, die Paulus 1. Kor. 7, 1 – 7 bekämpft (S. 250). Er nimmt persönlich einen dem ihren ähnlichen Standpunkt ein: daß die „innig gesammelte Hingabe an den Herrn" mit dem Leben in der Ehe eigentlich unvereinbar sei (7, 32 – 35), ja, daß es ganz allgemein für „den Menschen" überhaupt besser sei, ein Weib nicht zu berühren (7, 1. 7. 8 f. 37. 40). Man hat vielfach diese seine Haltung der Ehe gegenüber aus dem eschatologischen Motiv (S. 438) erklärt, und in der Tat wird ja 7, 28. 32 ausdrücklich gesagt, daß die Verheirateten in der Not der letzten Zeit größere Bedrängnis leiden werden; aber dies ist deutlich ein nur sekundäres und gelegentliches Argument. Dieser Gesichtspunkt genügt nicht, um die Meinung des Paulus ganz zu erklären. Das Hauptmotiv ist ein religiöses:

1. Nach Philo op. m. § 152 hat der πόθος der Geschlechter τὴν τῶν σωμάτων ἡδονὴν ἐγέννησεν, ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή, δι' ἣν ὑπαλλάττονται τὸν θνητὸν καὶ κακοδαίμονα βίον ἀντ' ἀθανάτου καὶ εὐδαίμονος.

2. Vgl. Kap. 20.

3. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 6, 12 ff.

der Herr verlangt den ganzen Menschen zum Eigentum (7, 32–35). Es liegt aber auch noch ein allgemeineres Motiv zu Grunde: wenn christliche Eheleute den Verkehr nach Übereinkunft zu Gebetszeiten aussetzen sollen[1], so ist hier die allgemein antike Stimmung ausschlaggebend, wonach Geschlechtsverkehr und kultische Betätigung unvereinbar sind[2]; wenn auch bei Paulus nicht das von Gott trennende Moment der Unreinheit betont wird, sondern daß man durch die Enthaltung Muße, Sammlung, Hingabe an Gott gewinnen soll, so ist doch unverkennbar, daß er überhaupt den Geschlechtsverkehr als etwas den Menschen von Gott Abziehendes, ihn Niederziehendes betrachtet: „es ist besser für einen Menschen, ein Weib überhaupt nicht zu berühren" (7, 1). Dies ist für ihn das Ideal. Da dies sich nicht durchführen läßt, so mag jeder sein Weib haben – „um der Unzucht willen", d. h. die monogame Ehe ist immer noch besser, als der wilde Geschlechtsverkehr. Mit keinem Worte verrät er hier eine höhere, sittliche Würdigung der Ehe: vom Glück der Liebesgemeinschaft, von der gegenseitigen Verantwortung, vom Schöpfungssegen der Fruchtbarkeit, von der Kinder-Erziehung „im Herrn" steht hier kein Wort. Man kann das ergänzen durch 1. Thess. 4, 4 (S. 191): wenn hier gefordert wird, daß statt „leidenschaftlicher Begierde wie bei den Heiden" „Ehre und Heiligung" das eheliche Zusammenleben regeln solle, ist damit der Versittlichung und Veredelung des Verhältnisses Bahn gebrochen. Und wenn in der „Haustafel" des Kolosserbriefes (3, 18–21) die Forderung schlechtweg lautet: „ihr Männer, liebet eure Weiber", so kann kein Zweifel sein, daß die Liebe im höchsten, christlichen Sinne gemeint ist. Im Übrigen ist es etwas wenig und auf kein sehr hohes Niveau berechnet, wenn von den Frauen die Unterordnung, von den Männern: „werdet nicht bitter gegen sie", von den Kindern der Gehorsam, von den Vätern nur verlangt wird: „reizet eure Kinder nicht, daß sie nicht mutlos werden". Hier fehlt so unendlich Vieles von dem Ideal eines christlichen Hausstandes, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte unter den verschiedenartigsten Einflüssen verwirklicht hat, daß wir diesen Mangel im Interesse des kirchlichen Unterrichts nur beklagen können. Nicht einmal der antike Stand des Familienlebens spiegelt sich in diesen dürftigen Worten. Vor allem ist der Tatsache nicht Rechnung getragen, daß schon in der natürlichen Gatten- und Elternliebe eine Menge sittlicher Kräfte liegen, die unter normalen Umständen auch ohne besondere religiöse und ethische Motive zur Geltung kommen. Es fehlt die rechte, herzhafte Freude an dieser herrlichen Blüte menschlicher Gesittung, es fehlt die ideale Verklärung des Verhältnisses, die gerade aus dem Geiste christlicher Liebe möglich wäre. Der tiefste Grund, warum uns hier so Vieles fehlt, ist ausgesprochen in dem Worte: „die da Frauen haben, sollen sein, als hätten sie sie nicht" (1. Kor. 7, 29)[3]. Das klassische Stück, das mit

1. Vgl. meinen Kommentar zu 7, 5 S. 174 Anm. 4, wo Belege für eine entsprechende jüdische Sitte gesammelt sind, z. B. Test. Naphth. 8: Es gibt eine Zeit für das Zusammenkommen mit seinem Weibe und eine Zeit der Enthaltsamkeit für das Gebet.

2. Vgl. Eug. Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum S. 25ff. 2. Mose 19, 15: haltet euch drei Tage bereit, nahet euch nicht eurem Weibe; 3. Mose 15, 18; Jos. c. Ap. II, § 203.

3. Diese Parole, an der Spitze einer Reihe gleichartiger stehend (V. 29–31), hat nun zweifellos ein eschatologisches Motiv: diese „Einlage" beginnt mit den Worten: „die Zeit

diesen Worten beginnt, gilt so recht als das Programm einer echten evangelischen Freiheit von der Welt (Weltbeherrschung). Aber es fragt sich, ob der Ton, der hier erklingt, wirklich ganz derselbe ist, den wir aus Luthers ähnlichen Worten vernehmen. Es fragt sich, ob sich mit dieser inneren Losgelöstheit, mit diesem „Haben als hätten wir nicht" die sittliche Aufgabe, die Mann und Frau an einander haben, der Dienst der Selbstverleugnung, inniges Verstehen, Tragen und Helfen, vor allem, ob die innige Liebesempfindung, die wir als das köstlichste irdische Gut und als eine der herrlichsten Gaben Gottes empfinden, sich damit überhaupt vereinigen läßt. Ein ernster, sich selbst kennender und in Selbstzucht lebender Christ wird wohl fühlen, wo die Grenze überschritten wird, jenseits deren eine allzu große Hingabe, ein sich Verlieren in Sinnlichkeit und dumpfe Familienseligkeit beginnt; er wird sich das Richtige aus des Paulus Worten schon herausnehmen. Aber im Ganzen setzen wir die Akzente etwas anders, und die reine Freude an Weib und Kind, welche die natürliche Grundlage eines *christlichen* Familienlebens bleiben muß, wird sich schwerlich unter jenes „Haben als hätten wir nicht" beugen lassen. Hier empfindet Paulus eben doch anders als wir: als eschatologisch gerichteter Christ, als antiker Mensch, als Orientale, als asketischer Einsiedler, der Freude und Segen der Familie selbst nicht erfahren hat und vielleicht überhaupt nicht den Sinn dafür besaß.

Um so mehr wollen wir dem Apostel nicht vergessen, daß er in einer Zeit überreizter Empfindung und überstiegener Ideale *gegen seine eigene Neigung* vor hyperasketischen Experimenten nüchtern und praktisch gewarnt hat. Die Forderung, gemischte Ehen zu scheiden aus Furcht vor heidnischer Ansteckung (7, 12 – 16), den Gedanken, in der christlichen Ehe den Geschlechtsverkehr überhaupt aufzuheben (7, 3 – 6), die gefährliche Sitte „geistlicher Verlöbnisse" oder „jungfräulicher Ehen" (7, 25 – 28. 32 – 38) hat er mit ernsten Worten und menschlich-milden, nüchternen und praktischen Ratschlägen unschädlich zu machen gesucht[1]. Vor allem hat er mit Bestimmtheit das Scheidungsverbot des Herrn für christliche Gatten von neuem eingeschärft (7, 10 f.), und damit indirekt ein Zeugnis für die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Institution abgelegt.

Die in der Luft liegenden und durch die Predigt des Evangeliums angeregten *Emanzipations-Ideen* für Frauen und Sklaven hat er bekämpft, obwohl oder gerade weil sie an manchen seiner Worte einen Anhalt haben konnten (Gal. 3, 28; Kol. 3, 11). Besonders für die Ehe erneuert Paulus die im Judentum gültige patriarchalische Forderung der Unterordnung des Weibes unter

ist verkürzt" und schließt: „die Gestalt dieser Welt geht dahin". Durch diese eschatologische Begründung unterscheidet sie sich von ähnlichen stoischen Äußerungen wie Epikt. IV, 1, 159: nimm z. B. Sokrates; sieh ihn, wie er Weib und Kinder hatte, aber wie ein fremdes Gut .. III, 24, 59 f.: liebte etwa Sokrates seine Kinder nicht? Gewiß, aber wie ein Freier, immer eingedenk, daß es vor allem gilt, den Göttern lieb zu sein. Die „Freiheit von der Welt", wie sie hier von Sokrates ausgesagt wird, war wirklich ein Ideal des historischen Sokrates (vgl. H. Maier, Sokrates S. 322 ff.), das besonders lebhaft von den Kynikern (Antisthenes) aufgefaßt ist. In der *Form* erinnern die paulinischen Sätze auch an gewisse Sätze des Aristipp, z. B. Stob. XVII, 18 (Meinecke I 280, 18): *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ*; vgl. auch das Aristippische Wort: *ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι* mit 1. Kor. 6, 12 b.

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 7.

den Mann (Kol. 3, 18), z. T. mit Argumenten, die uns unter dem Niveau seines sonstigen Standpunkts zu liegen scheinen. Daß die Frau um des Mannes willen geschaffen ist, und nicht der Mann um der Frau willen, daß sie aus dem Manne hervorgegangen ist und nicht umgekehrt (1. Kor. 11, 8f.), ist ganz jüdisch-rabbinisch gedacht und läßt sich kaum mit der religiösen Gleichstellung beider Geschlechter, noch weniger mit einer idealen Auffassung der Ehe vereinigen. Es bricht hier, wie in dem häßlichen Ausdruck „Gefäß" (1. Thess. 4, 4) die altorientalische Geringschätzung des Weibes wieder hervor[1]. Jüdisch ist auch die Abneigung gegen unverhülltes Beten der Frauen im Gemeindegottesdienst; freilich mag auch ein allzu freies Auftreten griechischer Frauen dazu genügenden Anlaß geboten haben. Hier spielt auch das Ordnungs-Motiv (S. 442) mit. Immerhin ist aber bemerkenswert, daß der Apostel gegen ein Auftreten der Frau als prophetische Rednerin und Beterin an sich nichts einzuwenden hat (1. Kor. 11, 5), und die widersprechenden Worte 14, 34f. können unmöglich von ihm herrühren[2]. Der Gedanke einer völligen Auflösung der Ehe durch schrankenlose Freiheit der Geschlechter liegt natürlich gänzlich außerhalb des Gesichtskreises; wir haben gesehen, wie trotz persönlicher asketischer Neigungen die gesunde, kräftige Wertschätzung der Ehe bei Paulus die Vorherrschaft hat.

Schwieriger waren die anderen sozialen Probleme für das Urchristentum. Die christlichen Gemeinden waren darin den religiösen Genossenschaften der griechisch-römischen Kulturwelt gleichgeartet, daß sie allen Ständen, den Freien wie den Sklaven, denselben Zutritt, dieselben Rechte, dieselben geistigen Güter gewährten. Beim Herrenmahl trafen Sklaven und Herren, Männer und Frauen an denselben Tischen zusammen, im Gottesdienst hatte das Wort des begeisterten Ungebildeten oft mehr Bedeutung als das des Gelehrten; hier hörten die Unterordnungs-Verhältnisse auf, die dann wieder im Leben des Hauses sich geltend machten. Die auf diesem Boden entstandenen Gleichheits-Ideen bargen den Keim zu schweren Konflikten, ja sie enthielten einen gewissen revolutionären Zündstoff in sich. Wie wird sich die neue Ethik gegenüber diesen neu auftauchenden Problemen entscheiden?

Von vorn herein liegt in der besonderen Art dieser Gleichheitsidee ein Schutz gegen soziale Gleichmacherei und Emanzipationsbestrebungen. Die Gleichheit der „Brüder in Christus" beruht nicht auf dem Gedanken der Gleichheit aller Menschen als solcher, wie die Stoa ihn ausgeprägt hat[3], sondern

1. 1. Kor. 11, 11f. scheint diese Anschauung halb wieder zurückgenommen zu werden; vgl. meinen Kommentar z. St.

2. Vgl. meinen Kommentar zu beiden Stellen.

3. Seneca ep. 47, 1f.: Mit Freuden habe ich von Deinen Besuchern vernommen, daß Du mit Deinen Sklaven familiariter verkehrst. Das ziemt Deiner Klugheit, Deiner Bildung! „Es sind doch aber Sklaven" (wird man sagen) —, nein, es sind Menschen! „Es sind doch Sklaven" — nein, es sind Kameraden! „Es sind doch Sklaven" — nein, es sind weniger hochgestellte Freunde. „Es sind doch Sklaven" — nein, es sind Mitsklaven: wenn Du bedenkst, daß das Schicksal dieselbe Macht über sie und uns hat. Daher finde ich es lächerlich, wenn man es für unanständig hält, mit seinen Sklaven zu Tisch zu sitzen. „Warum?" Es ist doch eine übermütige Sitte, die den schmausenden Herrn mit einem Haufen herumstehender Sklaven umgibt (die beim Essen schweigen müssen, aber, wenn es darauf ankommt, ihr Leben für den Herrn lassen § 2–4). § 5:

auf dem gemeinsamen religiösen Erleben[1]: „in Christus gibt es weder Sklaven noch Freie, weder Mann noch Weib“[2]. Es ist also von vornherein nur die Rede von der Gleichheit der christlichen Brüder, eine allgemein-menschliche Gleichheit liegt außerhalb des Gesichtskreises, oder sie wird nur insofern gedacht, als alle Menschen des gleichen Heils wie die Christen bedürftig sind, daher es ihnen allen angeboten werden sollte[3]. Aus jener rein religiösen Wurzel kann

Andere Grausamkeiten, Unmenschlichkeiten übergehe ich, daß wir sie nicht einmal wie Menschen, sondern wie das liebe Vieh mißbrauchen . . Nach weiterer Schilderung dieser Unwürdigkeiten § 5–8: Mit diesen zu speisen, erträgt er nicht und hält es für unter seiner Würde, mit seinen Sklaven am selben Tisch zu sitzen! § 10: Bedenke doch, daß der, den Du Deinen Sklaven nennst, aus demselben Samen entstanden, denselben Himmel genießt, ebenso atmet, ebenso lebt, ebenso stirbt, wie Du! Ebenso gut kannst du ihn als Freien betrachten, wie er Dich als Sklaven. § 11: Du solltest so mit dem Tieferstehenden leben, wie Du möchtest, daß ein Höherer mit Dir lebte. So oft Dir in den Sinn kommt, was Du Dir gegen den Sklaven herausnehmen könntest, erinnere Dich, daß Dein Herr dasselbe gegen Dich tun dürfte. § 13. Verkehre milde mit Deinem Sklaven, ja freundlich, zieh ihn ins Gespräch, frag ihn um Rat, zieh ihn zu Tisch. § 17. „Aber er ist doch Sklave.“ Vielleicht aber in der Seele ein Freier. „Er ist doch Sklave.“ Schadet ihm das etwa? Zeige mir Leute, die es nicht sind: der Eine ist Sklave der Leidenschaft, der Andre des Geizes, ein Andrer des Ehrgeizes — Alle sind Sklaven der Furcht. — Ep. 95, 52 f. vgl. S. 445 Anm.

1. Eher vergleichbar ist bei Seneca ep. 31, 11: die gute, große Seele (animus), die nichts anderes ist, als eine im menschlichen Körper weilende Gottheit, „kann ebenso gut einem römischen Ritter, wie einem Freigelassenen, wie einem Sklaven zu teil werden“. Was heißt denn „römischer Ritter, Freigelassener, Sklave“ — das sind Namen, aus Ehrgeiz oder aus Unrecht entstanden. Man kann auch aus einem Winkel heraus sich zum Himmel erheben. Erhebe dich nur und mach dich der Gottheit würdig“. Nur besteht der Unterschied, daß das Göttliche im Menschen nach stoischer Anschauung zwar nicht allgemein, aber doch von Natur gegeben oder durch eigenes Streben zu erreichen ist, nach christlicher Anschauung eine Gnade Gottes.

2. Tröltsch, Soziallehren S. 61: „Wie der Individualismus nur in Gott sich begründet und vollendet und wie der Universalismus nur in der von Gottes allumfassender Liebe ausgehenden Liebesrichtung auf den Nächsten begründet ist, so ist der hier eingeschlossene Gleichheitsgedanke rein auf die religiöse Sphäre beschränkt. Es ist eine Gleichheit rein vor Gott und in Gott, lediglich in der religiösen Beziehung auf Gott als den Mittelpunkt des Ganzen. Und zwar ist diese Gleichheit zunächst garnicht eine Gleichheit des Anspruchs, sondern eine Gleichheit des Abstandes und Gegensatzes gegen die unendliche Heiligkeit Gottes . . . diese sozusagen negative Gleichheit ist nur die Unterlage für die Hingebung an das in Christo, der Gemeinde und ihren Sakramenten gegebene Heil der Gnade, die dann ihrerseits wieder allen Gläubigen das absolute Heil mitteilt . . . diese Gleichheit ist auch hier nicht begründet in einem naturgegebenen gleichen Anspruch, sondern in der Gnadenmitteilung der göttlichen Liebe, die . . sich mitteilt trotz aller Unterschiede in menschlicher Lebensstellung, in Begabung und ethischer Leistung“. Dieser Gleichheitsidee wirkt nun bei Paulus stark entgegen der prädestinatianische Gedanke. S. 64: „Trotz der Gleichheit aller in ihrer sündigen Unwürdigkeit und in ihrem Gnadenbesitz . . . ist doch die eigentliche Gleichheit an sich, der gleiche Anspruch aller auf gleiche Anteilnahme am höchsten Lebenswert . . aufgehoben . . ein gleicher auf gleiche Weise zu verwirklichender Anspruch aller an das Heil . . besteht nicht unbedingt; man muß sich begnügen an der Gleichheit des Abstandes von Gott und an der Gleichheit in der Liebe zu Gott, wo überall die letztere Wurzel gefaßt hat. Alles übrige ist Gott anheimzustellen“.

3. An den drei Stellen, wo Paulus auf die Gleichheit zu sprechen kommt (Gal. 3, 28; 6, 15; Kol. 3, 11) ist es zweimal das Stichwort „neue Schöpfung“, „neuer Mensch“, wodurch die im Ausdruck feste Gedankenkette ausgelöst wird, einmal (Gal. 3, 28) die

ein revolutionäres Streben nach gleichen sozialen Verhältnissen umso weniger leicht sich entwickeln, als eben durch den religiösen Grundgedanken der Gemeinschaft die Wertunterschiede der sozialen Lage neutralisiert werden. Denn durch die Berufung ist die Lage des Einzelnen ideell völlig verändert: der Sklave ist ein „Freigelassener des Herrn", der Herr des Sklaven „ein Sklave Christi" geworden (1. Kor. 7, 22), jener ist geadelt, dieser zu einer neuen Art demütiger Selbsteinschätzung verpflichtet. Für den, der es mit dieser neuen religiösen Stellung ernst nimmt, besteht der Standes-Unterschied in Wahrheit nicht mehr[1]. Darum fällt für ihn der Anlaß weg, nach Befreiung zu streben (7, 21), weil das Motiv weggefallen ist: die Sklaverei wird nicht mehr als entwürdigend empfunden, weil der neue religiöse Adel das entsprechende Gegengewicht gibt. So erklärt sich, daß das älteste Christentum nicht daran gedacht hat, die allgemeine Abschaffung der Sklaverei ins Auge zu fassen[2]. Hineinspielt auch hier das eschatologische Motiv: es hat keinen Sinn, große soziale Reformen zu wollen, wo demnächst der Weltzusammenbruch und der völlige Umsturz aller Dinge im Reiche Gottes „alles neu" machen wird. Aber der Hauptgrund ist doch, daß die Sklaverei überhaupt nicht als ein unerträgliches Übel empfunden wird. Es

---

Spitze gegen den Judaismus, um deretwillen besonders der Gedanke: „nicht Jude, nicht Hellene" (vgl. auch Gal. 6, 15) betont wird. Der Satz selber trägt schon älteres Gepräge; er wird aus der jüdischen Diaspora stammen (vgl. auch 1. Kor. 7, 19 und dazu meinen Komment.) und wird wohl ursprünglich einen mehr stoisch-rationalistischen Sinn gehabt haben, als er ihn bei Paulus hat.

1. Diese paradoxe Beurteilung der sozialen Unterschiede ist stoisch gedacht: der Sklave bleibt Sklave, aber er fühlt sich nicht mehr als solcher – freilich nicht, weil er aus eigner Erkenntnis zu einer andern Beurteilung der Werte gekommen wäre, sondern weil er ein durchgreifendes religiöses Erlebnis gehabt hat. Hier ist an Epiktet I, 19, 9 zu erinnern, wo der Philosoph zum Tyrannen sagt: „mich hat Zeus freigelassen, oder meinst du, er werde dulden, daß man seinen eignen Sohn zum Sklaven mache. Über meinen Leichnam bist du Herr; nimm ihn hin." Nur ein mitwirkendes Moment ist 1. Kor. 7, 22 der Gedanke der religiösen Freikaufung, den Deißmann, „Licht vom Osten" [2] S. 240 ff. in erster Linie zur Erklärung heranzieht. Wie die Freilassungs-Urkunden im Apollo-Tempel zu Delphi u. a. lehren, war der fiktive Ankauf eines Sklaven durch eine Gottheit eine häufige Form der Freilassung: „der seitherige Herr kommt mit dem Sklaven in den Tempel, verkauft ihn dort dem Gott und erhält aus der Tempelkasse den Kaufpreis (den tatsächlich der Sklave vorher aus seinen Ersparnissen erlegt hat). Damit ist der Sklave Eigentum des Gottes, aber nicht ein Tempelsklave, sondern nur sein Schützling; den Menschen, und besonders seinem seitherigen Herrn gegenüber ist er völlig ein Freier". Der Form nach ist der Gedanke bei Paulus freilich ähnlich, auch die betr. Ausdrücke der Inschriften (z. B. *ἐπρίατο ὁ Ἀπόλλων . . . ἐπ' ἐλευθερίᾳ . . τιμᾶς*) erinnern in der Tat an paulinische Stellen (1. Kor. 6, 20; 7, 23 *τιμῆς ἠγοράσθητε*; Gal. 5, 1 *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν*); auch der Gedanke, daß der Sklave durch den Erlösungskauf Eigentum und Freigelassener Christi geworden ist, ist parallel. Aber der Unterschied, daß der christliche Sklave Sklave bleibt und bleiben soll, ist doch sehr groß. Und die neue Beurteilung seines Standes als einer ideellen „Freiheit" ist etwas andres, als die wirkliche, rechtliche Freiheit des Apollo-Freigelassenen.

2. Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche: „für die vorkonstantinische Zeit, hat die gewöhnliche Theorie von der ursprünglich auf Abschaffung der Sklaverei gerichteten Absicht des Christentums sich mit der unbequemen Tatsache auseinanderzusetzen, daß die Kirche der drei ersten Jahrhunderte anscheinend aus einer völligen Gleichgültigkeit jenen politischen Reformen, welche sich unter ihren Augen vollzogen (Overbeck S. 168–72), gegenüber nie heraustritt."

wäre schon ganz unhistorisch, unsere moderne Empfindungsweise gegenüber der Sklaverei bei antiken Menschen ohne weiteres vorauszusetzen oder zu fordern; Paulus hat, wie die meisten seiner Zeitgenossen, auch Jesus (vgl. Luk. 17, 7–10), die Sklaverei als etwas Gegebenes angesehen; in der Haustafel des Kolosser-Briefes erscheint das Loos der Sklaven durchaus nicht als ein beklagenswertes; selbst 1. Petr. 2, 18ff. werden zwar die Leiden der Sklaven hervorgehoben, aber fast als Ausnahme: den „gütigen und billigen" Herrn sich unterzuordnen, ist freilich nicht schwer, man soll sich aber auch unter die „launenhaften" beugen; die Sklaverei als solche aber wird nicht als ein unerträglicher Zustand beklagt. An den Adelsbrief des Freigelassenen Christi wird nicht erinnert, um den Sklaven zu trösten, sondern um ihn vom Streben nach Freiheit zurückzuhalten[1]. So ist es dem Apostel nicht in den Sinn gekommen, die Institution als solche anzugreifen. Ja, nicht einmal soweit wird die Idee der Gleichheit der christlichen Brüder entwickelt, daß es für einen Christen für unziemlich erklärt würde, christliche Brüder in Sklaverei zu halten. Die Zumutung an den Philemon, den Onesimus frei zu lassen (Philem. 15f.), tritt fast schüchtern auf, jedenfalls ohne die Entschiedenheit einer prinzipiellen Forderung. Im übrigen können wir nicht erkennen, wie Paulus das Verhältnis christlicher Herren zu christlichen Sklaven geregelt wissen will; denn die Haustafel des Kolosser-Briefs wendet sich zwar an christliche Sklaven (3, 22–25) und an christliche Herren (4, 1), sagt aber nicht, daß ihre Herren und Sklaven auch Christen seien. Jedenfalls hat es auch in christlichen Häusern, wie dem des Stephanas (1. Kor. 16, 15), noch christliche Sklaven gegeben, ja, es erscheint gelegentlich so (Apg. 16, 15. 34), als ob dem Übertritte der Herrin oder des Herrn die ganze Familie, also auch die Sklaven einfach zu folgen hatten. Nirgends aber wird als ein leuchtendes Beispiel der Bruder- oder Menschenliebe erzählt, daß ein Christ alle seine Sklaven freigelassen habe. Im allgemeinen herrscht die Parole vor: „jeder soll in dem Stande bleiben, in dem ihn die Berufung getroffen hat" (1. Kor. 7, 17. 20. 24). Darin liegt zunächst nur das Negative, daß aus der Berufung zu Gottes Reich und seiner Herrlichkeit durchaus nicht die Notwendigkeit folgt, den irdischen Stand irgendwie zu ändern. Sodann aber kündigt sich hier mit leisem Anklang an stoische Formulierungen der positive Gedanke an, daß eben die „Berufung" in dieser oder jener Lage den „Beruf" einschließe, gerade in ihr sich zu bewähren[2]. Damit wird vollends das Nieder-

1. Für Paulus wäre es schon etwas zu viel gesagt, daß „die konservative Haltung nicht auf Liebe und Schätzung für die Institution beruhe, sondern auf einer Mischung von Verachtung, Ergebung und relativer Anerkennung" (Tröltsch, Soziallehren S. 72).

2. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 7, 20: „Jeder soll in der 'Berufung', in der er 'berufen' ist, verharren". „Sachlich ist ja alles klar: P. will, man soll in der (bürgerlichen oder überhaupt äußeren) Lage bleiben, in der einen die 'Berufung' zur Gemeinde betroffen hat. Dunkel ist aber, wie dieser Stand, in dem man bei der 'Berufung' in christlichem Sinne sich befand, selber 'Beruf(ung')' (κλῆσις) genannt werden kann". „Die vorliegende Unklarheit erklärt sich daraus, daß hier der christliche Sprachgebrauch von 'Berufen, Berufung' zusammenstößt mit einem aus der stoischen Popular-Philosophie übernommenen". „Epiktet I, 29, 33–49 kehrt das Stichwort 'berufen' mehrfach wieder. Der Weise tritt auf der Bühne des Lebens auf 'wie ein von Gott berufener Zeuge' (§ 46); er ist der Ehre gewürdigt, für Gott Zeugnis abzulegen (§ 47); wenn er nun jammert und wehklagt über seine Lage (§ 48) – heißt das 'Zeugnis ablegen'? Nein, das heißt

drückende der sozialen Lage aufgehoben, sie empfängt einen gewissen ethischen Gehalt. Von hier aus sind die Mahnungen der „Haustafel" (Kol. 3, 22 – 4, 1) zu verstehen: zum Gehorsam werden die Sklaven ermahnt – nicht weil gerade eine Neigung zur Widersetzlichkeit oder ein allzu großer Unabhängigkeitsdrang (vgl. 1. Tim. 6, 1 ff.) zu bekämpfen wäre; im Gegenteil: es wird vor serviler Augendienerei und Menschengefälligkeit gewarnt, die nur äußerlich, nur um des eigenen Vorteils willen, ohne Interesse für die Sache, ohne ethische innere Beteiligung das Obliegende tut. Demgegenüber sollen sie ihren Dienst „von Herzen" erfüllen, mit „einfältigem Herzen", d. h. ohne Nebenabsichten, und das bedeutet: mit Hingabe an die Sache, gewissenhaft und ordentlich, aber freilich als einen Dienst gegen Christus, in Furcht des himmlischen Herrn, dem sie verantwortlich sind und von dem sie die Vergeltung empfangen werden. Die „irdischen Herren", eigentlich: „die Herren, die es nur dem Fleische nach sind," erscheinen dabei fast wie ausgeschaltet, weder eine herzliche Gesinnung noch selbst Respekt oder gar Ehrfurcht wird gefordert; kein Wort davon, daß der Sklave auch den heidnischen Herrn in seine Liebe einschließen soll; im Grunde ist das Sklavenverhältnis für den Christen nur noch die an sich gleichgiltige Form, in der er seine Pflicht gegen Christus zu erfüllen hat. Es liegt in der Natur der Dinge, daß dabei leicht ein zwar formell korrektes, tüchtiges Verhalten, aber unter Umständen ein für den Herrn unerfreuliches Verhältnis herauskommen mußte. Gewiß werden in der Praxis auch christliche Sklaven mehr als das geleistet haben, sie werden Treue, Anhänglichkeit, Opferwilligkeit bezeugt haben, aber ebenso oft mögen sie, den wahren Interessen des Hauses gegenüber gleichgiltig, wie ein wandelnder stummer Vorwurf, ein ungemütliches Element gewesen sein. Es fehlt in dieser Ermahnung des Paulus die volle Anerkennung, daß das Wohl der Herren, das Wohl des Hauses für die Sklaven eine ihnen von Gott gestellte sittliche Aufgabe ist, es fehlt die eigentliche Ethisierung des Verhältnisses. Und wenn von den Herren weiter nichts verlangt wird, als daß sie ihren Sklaven gewähren sollen, was recht und billig ist, im Gedanken an ihren himmlischen Herrn, so bleibt diese allgemeine Humanitätsforderung doch weit zurück hinter dem, was ein christlicher Herr an seinen Sklaven tun könnte: vor allem kein Wort darüber, daß er sie zu Christus führen, daß er ihnen Liebe erzeigen soll. Der Gedanke, daß die neue Ethik, auch abgesehen von der Brudergemeinschaft, alle Lebensverhältnisse durchdringen soll, wird wenigstens nicht ausgesprochen, wenn er auch in der Wirklichkeit oft genug das Handeln unbewußt beherrscht haben mag. Aber es herrscht der „Welt" gegenüber eine gewisse Kühle; der Gedanke, daß man ihr nur dienen kann, indem man sich ihr in Liebe widmet, wird nicht ausgesprochen: „die mit der Welt umgehen, sollen sich ihr nicht hingeben"[1].

Dieselbe Stimmung einer gewissen kühlen Gleichgiltigkeit waltet auch gegen-

---

'der Berufung Schande machen, mit der Gott berufen hat, da er dich dieser Ehre wert und würdig gehalten hat, dich zu solchem Zeugnis auf die Bühne zu führen'. 'Berufung' (*κλῆσις*) ist also hier recht eigentlich die vocatio, die Mission, in einer bestimmten Lebenslage (*κληθεὶς εἴς τινα κατάστασιν*) eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen . . Dieser Sprachgebrauch nähert sich unserm 'Beruf' an" usw.

1. So versuche ich 1. Kor. 7, 31 *οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι* zu übersetzen; vgl. meinen Kommentar z. St.

über dem Staat. Man darf aus Röm. 13, 1–7 nicht eine warme Staatsgesinnung, keine Begeisterung für die Ordnungen der Obrigkeit herauslesen. Vielmehr zeigen gerade die Weisungen des Paulus, daß in den Gemeinden eher die Neigung zur Verachtung der staatlichen Ordnung herrschte; zweifellos war etwas von der revolutionären Stimmung gewisser jüdischer oder judenchristlicher Kreise, die das Steuerzahlen für etwas der zum Königreich Gottes berufenen Heiligen Unwürdiges erklärte, auch in die heidenchristlichen Gemeinden übergegangen. Und wie Jesus (Mk. 12, 17 vgl. SchrNT. z. St.) es ablehnt, um Gottes willen diese Stimmung zu billigen, wie Mtth. 17, 24–27 zwar das Recht der Steuerfreiheit im Prinzip anerkannt, aber doch empfohlen wird, sich zu fügen, „um ihnen keinen Anstoß zu geben" (vgl. SchrNT. z. St.), so sagt auch Paulus, ganz im Sinne Jesu: „Gebt Jedermann, was ihr ihm schuldig seid", „bleibt Niemand etwas schuldig" – als ob diese Verpflichtungen selbstverständliche, zur natürlichen menschlichen Ethik gehörende seien, denen der Christ sich nicht entziehen darf. Er motiviert das aber nicht aus eigentlich christlichen Gedanken, sondern er redet so, wie etwa auch ein jüdischer Diaspora-Prediger gesprochen hätte, er redet wie zu Leuten, die nun einmal auch Bürger dieser Welt sind. Hier tritt wieder das Ordnungs-Motiv hervor (S. 442 f.), das in der Persönlichkeit des Apostels nicht nebensächlich ist. In eine höhere Tonart erhoben, tritt es auf, wenn er sagt, die Obrigkeit sei von Gott, die Dienerin Gottes zum Guten. Hier liegt ja ein religiöser Gedanke zu Grunde, vielleicht der „Weisheit Salomonis" entnommen[1]: daß aber Paulus den Gedanken überhaupt fassen konnte, in der damaligen Staatsordnung, in der Amtsführung der damaligen Beamten wirke sich ein göttliches Prinzip aus, das war nur möglich, weil er seiner Grundstimmung nach nicht ein Rom hassender jüdischer Fanatiker war, sondern Hellenist und römischer Bürger. Er teilt bis zu einem gewissen Grade die dankbare Stimmung der Provinzen, die im Kaisertum den Hort des Friedens, das Prinzip des Kosmos gegenüber dem Chaos, die Gewähr der Rechtsordnung erblickte[2]. Man vergleiche damit die Stimmung der Offenbarung Johannis, die im Kaisertum ein Organ des Satans sieht, um den Abstand zu würdigen. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß Paulus (z. B. an Gallio) die Erfahrung gemacht hatte – und noch weiter machen sollte –, daß das römische Beamtentum, trotz aller Mängel, doch ein zuverlässigerer Schutz seines Wirkens war, als die, die es zunächst hätten sein müssen, die Führer seines eigenen Volkes. Er muß aber auch über diese persönlichen Erfahrungen hinaus eine tiefe Abneigung gegen das Zelotentum Palästinas gehabt haben[3]; eine prinzipielle Zustimmung zu den Mächten der Ordnung liegt in seiner Natur. Der Staat ist das die volle Entfaltung des Bösen „aufhaltende" Prinzip (2. Thess.

1. Sap. Sal. 6, 1 ff. Höret nun ihr Könige . . . vom Herrn ist euch eure Gewalt gegeben und eure Herrschaft vom Höchsten, er wird euer Tun prüfen . . . denn obwohl ihr Diener seiner Königsgewalt waret, habt ihr nicht recht gerichtet.

2. In diesem Zusammenhange will die unverächtliche Notiz der Apostel-Geschichte 19, 31, daß er mit einigen Asiarchen, d. h. wohl Mitgliedern des kleinasiatischen Landtages, befreundet war, erwogen sein. Diese Männer standen dem Kaiserkultus nahe, sie waren sozusagen von Berufswegen warme Patrioten. (Vgl. Herzogs RE.[3] X, S. 538).

3. Bezieht sich etwa das „Geheimnis der Gottlosigkeit, das schon am Werke ist" 2. Thess. 2, 7, auf sie?

2, 6f.). Freilich geht seine Anerkennung des Staates doch nun auch wieder nicht so weit, daß er es ruhig mit ansehen kann, wenn Christen vor heidnischen Tribunalen Recht suchen (1. Kor. 6, 1 ff.). Er sieht darin eine Herabwürdigung der zu den höchsten Dingen berufenen „Heiligen", ein Vergessen der stolzen Auszeichnung, die ihnen zu teil geworden ist: wie können sie sich mit den „Gottlosen" einlassen! Diese Worte sind in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhang zu würdigen: wie die jüdischen Diaspora-Gemeinden das Recht hatten, Zwistigkeiten ihrer Mitglieder vor ihrem eignen Forum zu entscheiden, so fordert Paulus das auch für die christliche Gemeinde. Sie soll sich bewußt bleiben, daß sie eine gesonderte Stellung inmitten ihrer heidnischen Umgebung einnehmen muß; das Gemeinschafts-Motiv wirkt hier ein, die Organisation als solche wird betont. Wenn die heidnischen Richter kurzerhand als Gottlose oder „Ungerechte" bezeichnet werden, so ist das kein Widerspruch gegen die Röm. 13 entwickelte Idee. Denn erstens handelt es sich hier um das kleine bürgerliche Lokalgericht und nicht um die große Institution des römischen Weltreiches, sodann sagt er ja nicht, daß jene Richter notwendig ungerecht urteilen müssen — er hebt nur den Widerspruch hervor, daß „Heilige" bei solchen Leuten Recht suchen, die sie sonst als „Ungerechte" verachten. Und schließlich liegt ja auch in Röm. 13 nicht die Aufforderung, das heidnische Gericht aufzusuchen, sondern es wird nur vor prinzipieller Widersetzlichkeit gewarnt (13, 2). Diese Warnung wird dann weiter so begründet (V. 3), daß für den Guten kein Grund besteht, die Obrigkeit zu fürchten oder gar zu hassen, da sie nur das Böse heimsucht und das Gute fördern will. Ein großes Vertrauen zur Rechtspflege des Staates spricht sich hier aus, zugleich aber auch das Gefühl, daß der Christ verpflichtet ist, schon „um des Gewissens" willen sich mit der Forderung des bürgerlichen Rechtes in Einklang zu halten. Wieder herrscht hier der Gedanke, daß im Rechte sich etwas von der „Rechtssatzung Gottes" (Röm. 1, 32) niedergeschlagen hat, und daß Christen, die den Willen Gottes tun, mit ihm garnicht in Konflikt kommen können. Diese vertrauensvolle Parallelisierung des staatlichen Rechts und der Grundforderungen der christlichen Ethik zeigt freilich, daß der Staat bisher keine Miene gemacht hat, die Christen als solche zu verfolgen oder die Predigt des Evangeliums zu unterdrücken[1]. In etwas veräußerlichter Form tritt dieser Gedanke auf in der Forderung, „ehrbarlich zu wandeln gegenüber denen, die draußen sind" (1. Thess. 4, 12; 1. Kor. 10, 32), die dann 1. Petr. 2, 12 wiederkehrt (vgl. auch Röm. 2, 24).

Dies Motiv, eine besondere Form des Ordnungs-Motives, wirkt besonders in den Ermahnungen zu ruhiger, geordneter Arbeit im bürgerlichen Beruf (2. Thess. 3, 6—15; 1. Thess. 4, 10—12). Frommer Müßiggang und Spekulation auf die Bruderliebe ist ihm ein Greuel. Wie er selber unter den größten persönlichen Opfern sich von andern unabhängig gehalten hat und durch seiner Hände Arbeit das Evangelium von jeder Auflage befreit (1. Kor. 9, 18), so soll jedermann in der Gemeinde durch eigene Arbeit sein Brot verdienen und Niemandem zur Last fallen. Auch hier fehlen die uns seit der Reformation ver-

1. Auch dies ein Beweis, daß ein Stück wie Röm. 13 mindestens vor der neronischen Christenverfolgung geschrieben sein muß.

trauten Klänge vom Gottesdienst der bürgerlichen Arbeit: der Apostel begnügt sich mit dem Motiv der ehrenhaften Unabhängigkeit und mit der ganz populären Begründung: „wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen" (2. Thess. 3, 10; vgl. Luk. 16, 3). Für ihn ist die Arbeit nicht eine Herzensbefriedigung, sondern eine nun einmal vorhandene Notwendigkeit — ohne jede Schönmalerei. Diese im letzten Grunde gesunde Lebensauffassung steht mit den höchsten religiösen und ethischen Motiven seiner Ethik kaum in engem Zusammenhang; hier redet nicht der enthusiastische Christ, sondern der bürgerlich tüchtige Mensch, der auf sich etwas hält und sich schämen würde, von Andern Wohltaten zu empfangen. Es ist gut, daß auch dies in der Bibel steht, und es sind nicht die unwichtigsten Wirkungen, die von solchen Worten ausgehen. Und doch vermissen wir hier wie in der Verkündigung Jesu ausdrückliche Worte und anschauliche Weisungen für die uns so nötige ethische Idealisierung der bürgerlichen Arbeit, wie wir sie dann bei Luther finden. Es bleibt eben doch dabei, daß dieser hochgespannte religiöse Idealismus eine Art Weltabgewandtheit oder besser: Gleichgiltigkeit gegen die Interessen des täglichen, bürgerlichen Lebens zur Folge hat. Ein schöpferisches, großzügiges Arbeiten im Sinne etwa moderner Industrie oder ein kühnes, ländererschließendes Werben des Großhandels könnte auf diesem Boden nicht gedeihen, wo der Erwerbsbetrieb durch die Forderung unterbunden wird: „die da kaufen, als ob sie es nicht behalten wollten" (1. Kor. 7, 30). Damit ist nicht etwa das Problem gelöst, „ob auch ein Kaufmann möge selig werden". Die schwierige Frage, wie sich angespannte Arbeit und Liebe für einen weltlichen, insbesondre einen erwerbenden Beruf mit der gesammelten „Hingabe an den Herrn" (7, 35) vereinigen lasse, wird weder nach ihrer psychologischen Seite ins Auge gefaßt noch nach der anderen: ob es denn überhaupt weltliche Zwecke gebe, denen der Christ sich mit Feuereifer hingeben dürfte, und ob etwa das Geldverdienen als ein Selbstzweck für ihn zulässig sei. Diese Fragestellungen liegen außerhalb seines Gesichtskreises. Aber er wird weder die Purpurhändlerin, noch Aquila und Priszilla, noch den Stadtkämmerer Erastos wegen ihrer Berufstätigkeit angefochten haben, zumal da sie von ihrem Besitz einen so guten Gebrauch gemacht haben. Man vernimmt auch nicht, daß hier Skrupel entstanden seien: die Hingabe der gesamten Habe wird 1. Kor. 13, 3 als ein äußerster Fall des begeisterten Heroismus erwähnt, als eine seltene Ausnahme; von einer allgemeinen Forderung nach dieser Richtung ist keine Rede. Reiche Leute und Gewerbetreibende im großen Stil gehörten ja ohnehin zu den Ausnahmen unter den Gemeindegliedern, und wenn sie — wie es geschah — ihr Haus und ihre Habe in den Dienst der Gemeinde stellten, so war damit der notwendige Ausgleich geschaffen. Von kommunistischen Idealen oder Forderungen ist bei Paulus keine Rede. Er rügt es heftig als Versündigung gegen den Geist des Herrenmahls, wenn die Besitzenden durch Vorwegnahme ihrer Mahlzeit die Nichtbesitzenden beschämen (1. Kor. 11, 22), er fordert von dem, dem es gegeben ist, mitteilen zu dürfen, daß er es „in Einfalt" d. h. ohne Nebenabsichten, von Herzen, tue (Röm. 12, 8); Teilnahme an den Nöten der Heiligen, Gastfreundschaft (12, 13) gehört zu den selbstverständlichen Pflichten der Wohlhabenden wie der Ärmeren. Ein letzter Nachklang des „Liebeskommunismus" der Urgemeinde ist die Fürsorge für die „Heiligen" in Jerusalem. Hierfür setzt

Paulus seine ganze Kraft ein, und es ist wunderbar, wie er diese Pflicht zu begründen und einzuschärfen weiß (Röm. 15, 27; 2. Kor. 8. 9), mit zartem Verständnis, was dies Opfer für die armen Gemeinden Mazedoniens und Achajas bedeutet. So weiß er auch die Liebesgabe der Philipper (4, 10–20) voll zu würdigen als ein Geschenk eben der Liebe; als ein Opfer, nicht als eine Verpflichtung nimmt er es an. Für die Stimmung des Apostels dem Gelde gegenüber mag noch jene an stoische Parallelen erinnernde Äußerung angeführt werden: „ich habe gelernt, an dem, was ich besitze, Genüge zu haben (*αὐτάρκης εἶναι*); ich weiß, ärmlich zu leben (*ταπεινοῦσθαι*), ich verstehe auch, mich im Überfluß zurecht zu finden; in alles und jedes bin ich 'eingeweiht', Sattsein und Hungern, Überfluß haben und Mangel leiden. Ich vermag Alles in dem, der mir Kraft gibt" (Phil. 4, 12f.). Wie ein kynischer Wanderprediger zieht er durch die Lande, unter tausend Entbehrungen, ärmlich und verachtet, in Lumpen und ohne ein Dach über seinem Haupte (1. Kor. 4, 11f.), er ist über alles Bedürfnis nach Bequemlichkeit und Luxus hinaus. Aber eben darum fehlt ihm auch der Sinn für das, was das Leben schmückt und verklärt: für die Kunst scheint er kein Auge gehabt zu haben, und wenn er es gehabt hätte, so würde sie ihm jetzt doch zu den Dingen gehören, die er wie Dreck weggeworfen hat, um seines Herrn Christus willen (Phil. 3, 7. 8). Er ist ein Fremdling in dieser Welt geworden; seine Heimat ist im Himmel (Phil. 3, 20), darum können wir von ihm keine Ethik erwarten, die uns den Weg zeigte, wie wir, mitten in der Welt stehend, an und mit ihr arbeitend, unter den praktischen Kulturaufgaben und im Zauber ihrer Kunst und ihrer Genüsse zugleich ihren Forderungen und den Forderungen Gottes genügen können, ohne dem Einen und dem Andern untreu zu werden. Diese Aufgabe liegt jenseits seiner Sphäre, schon deshalb, weil für ihn diese Welt dem Untergang, dem Gericht, entgegeneilt (1. Kor. 7, 31; 11, 32). Kulturwerte, die ihre Berechtigung in sich trügen, kennt er nicht; daß im Staat und in der Kunst, im Handel und Verkehr, im Gewerbe und in der Wissenschaft auch ein Göttliches, daß auch hier Aufgaben liegen, die Gott seiner Menschheit gestellt hat — dies alles liegt ihm ferne.

Kapitel 20.

Das Weltbild des Paulus.

Wir haben in den früheren Kapiteln, auf unserem Wege vom Zentrum der paulinischen Frömmigkeit zur Peripherie, mancherlei Vorstellungen und Begriffe vom Wesen der Welt und des Menschen einfach voraussetzen müssen; es sei jetzt der Versuch gemacht, diesen Hintergrund von Weltanschauung wenigstens in den Hauptzügen darzustellen. Freilich kann dies Bild nur lückenhaft sein, da die nicht sehr zahlreichen Aussagen des Apostels nicht mehr gestatten. Und den großen Zusammenhang des antiken, des jüdischen wie des hellenistischen Weltbildes, in dem sich diese Einzelheiten wohl einfügen ließen, müssen wir dem ersten Bande unseres Werkes vorbehalten. Es ist aber für Paulus bezeichnend, daß er trotz seiner kosmischen Christologie, trotz seiner Lehre von der Erlösung

der Christen aus dem Kosmos, eine ausgeführte Kosmologie vermissen läßt. Dadurch unterscheidet sich sein Evangelium von gnostischen Systemen; es ist nicht Welterklärung, nicht Philosophie, sondern auf den Einzelnen gerichtete Heils-Verkündigung. Die kosmologischen Gedanken sind nur das Stützgebälk des Ganzen, das er nur gelegentlich, je nach Bedürfnis, berührt.

1. Wir gehen aus von dem Worte „Welt", Kosmos, das wie so viele andre infolge seiner griechischen Vorgeschichte vieldeutig ist. Die allgemeinste Bedeutung finden wir da, wo von dem Schöpfungswerk geredet wird (Röm. 1, 20), wofür auch „die Kreatur" (Ktisis Röm. 8, 19ff.; Kol. 1, 15) gesagt werden kann, oder von den „Elementen der Welt" (Gal. 4, 3; Kol. 2, 8. 20); hier liegt der griechische Sprachgebrauch vor, wie ihn z. B. die von Posidonius' Geist erfüllte Schrift „von der Welt" bietet[1]. Daneben aber findet sich ein ebenfalls in der Stoa bezeugter Sprachgebrauch, wonach die „Welt" die Gesamtheit aller (geistigen) Wesen umfaßt[2]: wie hier der Kosmos das „System, das aus Göttern und Menschen besteht", genannt wird, so zerlegt Paulus 1. Kor. 4, 9 den Begriff in „Engel und Menschen"; andere Umschreibungen dafür: „Himmlische, Irdische, Unterirdische" (Phil. 2, 10); „alle Wesen, im Himmel und auf Erden, sichtbare und unsichtbare" (Kol. 1, 16). Dann aber bezeichnet das Wort auch einfach nur die Menschheit oder den Zusammenhang des menschlichen Lebens von Adam her (Röm. 5, 12; 3, 6. 19; 1. Kor. 14, 10; 2. Kor. 1, 12)[3], so speziell in der jüdischen Wendung „aus der Welt gehen" (1. Kor. 5, 10)[4]. Auch steht es etwa im Sinne der Kulturwelt (Oikumene Röm. 10, 18, so Röm. 1, 8; Kol. 1, 6). Mit besonderer Zuspitzung wird es von der nichtchristlichen und von der heidnischen Menschheit gebraucht (Röm. 11, 12. 15; 1. Kor. 1, 21; 6, 2; 11, 32; 2. Kor. 5, 19). Naturgemäß erhält es dabei einen eigentümlichen Akzent, indem sich ein ablehnendes Werturteil damit verbindet: die Gemeinde wird der nichtchristlichen Welt scharf gegenübergestellt. Inmitten der dem Gericht geweihten Welt (1. Kor. 11, 32) weiß sie sich als eine Insel der Geretteten (1. Kor. 1, 18), sie weiß sich zum Gericht über die Welt berufen (1. Kor. 6, 2), obwohl sie vorwiegend aus solchen Elementen besteht, die von der Welt verachtet werden (1. Kor. 1, 27f.; 4, 13). Kosmos ist schließlich der Inbegriff der Güter und Werte, die für den Christen ihren Zauber verloren (1. Kor. 7, 31. 33f.) und mit deren Wesen sie nichts mehr zu schaffen haben (1. Kor. 2, 12; 2. Kor. 7, 10; vgl. Röm. 12, 2). Sind sie doch dem Organismus des natürlichen Daseins, der Kosmos heißt, ein für alle Mal durch den Tod Christi entnommen (Gal. 1, 4; 6, 14; Kol. 2, 20). So bildet sich schon bei Paulus der Sprachgebrauch heraus, der später, namentlich bei Johannes, so scharf hervortritt: zwischen Gemeinde und „Welt" ist eine unüberbrückbare Kluft.

1. Text und Kommentar in v. Wilamowitz' Griechischem Lesebuch II; vgl. ferner Capelle, Das Buch von der Welt. Kap. 2: „Kosmos" ist das System, das aus Himmel und Erde und den in diesen enthaltenen Wesen (*φύσεις*) besteht. In andrer Hinsicht nennt man auch „Kosmos" die Ordnung und Gliederung (*τάξις καὶ διακόσμησις*), die von Gott und im Sinne Gottes (*διὰ θεόν*) aufrechterhalten wird.

2. Chrysipp bei v. Arnim Nr. 527; Epikt I, 9, 7; Diog. Laert. VII, 138.

3. Sap. Sal. 10, 1 heißt Adam „der Vater der Welt".

4. אזל מן עלמא Targ. Koh. 1, 8; Joh. 16, 28; ebenso אתא בעלמא in die Welt kommen Targ. Koh. 3, 14; Joh. 18, 37; hierher gehört auch wohl 2. Kor. 1, 12.

Die kosmologischen Anschauungen des Paulus kennen wir im einzelnen nur wenig. Nur soviel können wir sagen, daß die Dreiteilung, wie sie Phil. 2, 10 ausgesprochen ist („Himmel, Erde, Unterwelt"), mit der Zweiteilung „Himmel und Erde" (1. Kor. 8, 5; Kol. 1, 16. 20) konkurriert, letztere die alte biblische Auffassung (1. Mose 1, 1), die auf altorientalische, wohl babylonische Denkweise zurückgeht[1]. Sie liegt dem religiösen Denken des Apostels um so näher, als in dieser Unterscheidung sich zugleich die große Antithese ausdrückt, von der er ganz beherrscht ist (S. 312f.).

Über die Unterwelts-Vorstellung des Paulus wissen wir nichts; er denkt sie sich als Aufenthaltsort der Toten (Röm. 10, 7)[2], aber auch wohl noch durch andre Wesen bevölkert (Phil. 2, 10). Ob er einen besonderen Engel oder Geist des Todes angenommen hat, wie man aus 1. Kor. 15, 25 schließen möchte (S. 412 Anm. 1), ist nicht so sicher, da bei ihm zwischen abstraktem, nur rednerisch personifiziertem Begriff und wirklicher Persönlichkeit oft schwer zu unterscheiden ist (vgl. Röm. 8, 38: „Tod oder Leben" neben „Engeln oder Herrschaften"). Daß für ihn der Tod mit dem Satan ohne weiteres identisch sei, ist jedenfalls nicht anzunehmen[3]. Der Himmel oder „die Himmel", wie Paulus abwechselnd sagt, erscheinen 2. Kor. 12, 2 in mehrere über einander gelagerte Stockwerke geteilt. Ob der hier genannte dritte Himmel der höchste oder nur der dritte von den im Judentum öfters angenommenen sieben Himmeln ist[4], wird nicht mit voller Sicherheit auszumachen sein. Aber es liegt allerdings näher, daß die dem Paulus widerfahrene Entrückung ihn wirklich bis zum innersten und höchsten Heiligtum und nicht blos in eine Vorhalle geführt hat[5]. Und auch „das Paradies" wird eben in diesem dritten Himmel gelegen gedacht sein. Denn, wenn Paulus 2. Kor. 12, 2 und 4 zuerst von Entrückung in den dritten Himmel und dann von der Entrückung ins Paradies redet, so sind das nicht etwa verschiedene Stufen der Erhöhung, sondern der Redner kommt in feierlichem doppeltem Rede-Ansatz dem Geheimnis schrittweise näher.

2. Die Beurteilung ist bei Paulus nicht einheitlich. Wir finden bei ihm die im Judentum und Hellenismus fast parallel gehende Bewunderung des Kosmos, in dessen Werken das „unsichtbare Wesen Gottes", „seine ewige Macht und Gottheit" sich ausprägt (Röm. 1, 20), so daß die Menschheit, wenn sie ihre „Weisheit" nur hätte anwenden wollen, Gottes „Weisheit" wohl darin hätte erkennen können (1. Kor. 1, 21); ist doch die Schöpfung nichts Geringeres als „das Abbild des unsichtbaren Gottes" (Kol. 1, 15). Und wenn man bedenkt, daß Paulus vom Judentum her und auch im Gottesdienste seiner Gemeinden die begeisterten

1. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890; Zimmern KAT.[3] S. 615.

2. Der Ausdruck Hades kommt nicht vor; 1. Kor. 15, 55, wo Hosea ihn bot, scheint er geradezu vermieden zu sein. Statt dessen sagt Paulus „Abyssus" (Röm. 10, 7); vgl. auch Baba Mezia f. 94r (Bab.): Wenn du zum Himmel emporsteigst oder zur Abyssus hinabsteigst — dieselbe sprichwörtliche Redensart, so daß kosmologische Schlüsse darauf nicht zu bauen sind. Vgl. Bertholet, Jüdische Religion S. 397.

3. Daß der Satan die Macht über den Tod hat (Hebr. 2, 14), ist auch bei Paulus klar (1. Kor. 5, 5). Aber darum braucht er 1. Kor. 15, 25. 54. 55. 56 nicht an ihn zu denken (gegen Dibelius, D. Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 114ff.).

4. Vgl. Bertholet, Jüdische Religion S. 402–405.

5. Vgl. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos S. 84ff. und Memnon V, 1911.

Zeugnisse des Deutero-Jesaja und des Psalters für die Größe und Herrlichkeit, die Ordnung und Weisheit der Natur nicht nur kannte, sondern sich in vollem Maße zu eigen gemacht haben wird, so müssen wir diese Linie in seinem Denken erheblich stärker ausgeprägt denken, als sie in den wenigen Äußerungen, die uns erhalten sind, bezeugt ist. Daneben steht nun freilich eine ganz andere Betrachtungsweise pessimistisch-dualistischer Art, die auf alttestamentlichem Boden unmöglich gewachsen sein kann, sondern synkretistischer, vielleicht müssen wir sagen: gnostischer Herkunft ist. Zwar mischt sich auch hier noch eine recht eigentlich jüdische Beurteilung ein: die gegenwärtige Beschaffenheit der Schöpfung ist nicht mehr die ursprüngliche,

Gott hat den Tod nicht gemacht,
Und freut sich nicht am Untergang der Lebenden;
Er hat das All zum Sein geschaffen, –
Und lebensvoll sind die Geschöpfe der Welt;
Nicht ist bei ihnen das Gift des Verderbens,
Noch herrschte der Hades auf Erden,
Denn die Gerechtigkeit ist unsterblich.
Die Gottlosen aber haben ihn mit Hand und Wort herbeigelockt,
Für ihren Freund hielten sie ihn, nun sind sie dahingeschwunden;
Sie haben einen Bund mit ihm gesucht:
Ja, sie waren es wert, ihm zur Beute zu fallen.
Gott hat den Menschen zur Unsterblichkeit geschaffen
Und zum Bilde seines eignen Wesens hat er ihn gemacht;
Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt,
Und die, die sein Teil sind, müssen ihn erfahren.

So sagt die Weisheit Salomonis (1, 13–16; 2, 23f.). Und dies ist auch die Meinung des Paulus. Was 4. Esra 7, 11 zu lesen ist: „als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet", das ist auch der Hintergrund für die Lehre Röm. 8, 20, wonach „die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen worden ist, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat"[1]. Wie seit der Sünde Adams der Tod über die Menschen geherrscht

1. Bereŝ. rabba f. 2, 3: Obwohl alle Dinge vollkommen erschaffen waren, sind sie, als der erste Mensch sündigte, dennoch verschlechtert worden, und werden nicht zu ihrem angemessenen Stand zurückkehren, bis der Messias kommt; 4. Esra 56ff.; 1. Mose 3, 17: *ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου* (so LXX für בַּעֲבוּרֶךָ; Theod.: *ἐν τῇ παραβάσει σου*; Symm.: *ἐν τῇ ἐργασίᾳ σου*; Aq.: *ἕνεκέν σου*) – keine Übersetzung hat *διὰ σέ*; schon aus diesem Grunde ist es sehr zweifelhaft, ob *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* auf Adam geht (S. 409 Anm. 2). Aber es ist auch schwierig, an Gott zu denken: man sollte *ὑπὸ τοῦ ὑποτάξαντος* erwarten. Vor allem ist *οὐχ ἑκοῦσα* undeutlich: es soll wohl besagen, daß die Schöpfung unschuldig war. Aber in dem Gegensatze *οὐχ – ἀλλά*, der in diesem Zusammenhange unmotiviert auftaucht, scheint ähnlich wie Phil. 2, 6, eine Beziehung auf jemand anders zu liegen, der sich mit freiem Willen der Vergänglichkeit unterworfen hat, etwa um etwas Höheres dadurch zu gewinnen, nämlich Adam? Dann wird der *ὑποτάξας* vielleicht ein drittes Wesen sein, etwa der Teufel, dem Gott die Schöpfung nunmehr überlassen hat, so daß er sie unterwerfen durfte; Gott hatte ihm vielleicht ein Versprechen gegeben, so daß „mit Rücksicht auf ihn" (*διά*) die Welt der Vergänglichkeit unterworfen werden mußte. Man beachte die nicht ohne weiteres selbstverständlichen Ausdrücke „Knechtschaft der Vergänglichkeit" und „Freiheit der Herrlichkeit" (8, 22); es wird der Eindruck erweckt, als ob die Welt gleichzeitig andern Mächten überantwortet worden wäre. Hier liegen offenbar mythische Vorstellungen zugrunde, die wir nicht mehr rekonstruieren können.

hat (Röm. 5, 12–21), so hat seitdem die Vergänglichkeit über die ganze Schöpfung geherrscht. Aber schon die hier waltenden Personifikationen der Schöpfung und der Vergänglichkeit weisen zugleich in eine andere Denkweise hinüber, die weder jüdisch noch stoisch im eigentlichen Sinne ist, vor allem auch die ergreifenden Worte von der Sehnsucht der Schöpfung nach Erlösung, für die die Enthüllung der Söhne Gottes das Signal sein wird (8, 19 ff.).

Wenn die Erlösung durch den Tod Christi zugleich die Erlösung vom Kosmos bedeutet (Kol. 2, 20), wenn das Werk Christi zugleich eine Zurückführung des All zur Einheit mit Gott ist (Kol. 1, 20), so liegt darin mehr, als daß die Welt mit der Vergänglichkeit gestraft worden ist. Eine Art Abfall oder Entfremdung des Kosmos von Gott (S. 409) ist damit vorausgesetzt. Das ist natürlich nur deshalb möglich, weil der Kosmos beherrscht und durchwaltet wird von einer Menge persönlicher Geistwesen, und sie sind es eigentlich, die nicht in dem richtigen Verhältnis zu Gott stehen und den Kosmos ihm entfremdet haben. Wir kommen damit auf die Anschauungen des Paulus von der Geisterwelt[1].

3. Die Engelwelt spielt im Denken des Apostels eine große Rolle. Auch hier können wir die Einzelheiten und ein etwa vorhandenes System nicht erkennen. Die Aufzählung Kol. 1, 16: „Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten" lehrt uns nur, daß dem Paulus eine Einteilung der Engel in Klassen oder Gruppen geläufig war. Wie aber die Unterscheidung oder Abstufung gedacht war, können wir bei dem heutigen Stande unseres Wissens nicht erkennen. Der jüdische Glaube, daß die Engel mit lebhaftestem Interesse am Leben der Menschen teilnehmen (1. Kor. 4, 9; 11, 10, vgl. z. B. Hen. 9, 1 ff.), ragt in des Apostels Denken mehrfach hinein; daß sie das Gefolge des Messias bei der Parusie bilden werden (2. Thess. 1, 7; 1. Thess. 3, 13), daß insbesondre ein „Erzengel" mit gewaltigem Ruf unter Posaunenschall (1. Kor. 15, 52) des Herrn Ankunft ankündigen wird (1. Thess. 4, 16), daß die Lobgesänge der Engel eine Art Zungenrede sind (1. Kor. 13, 1) – das alles beleuchtet nur gelegentlich den Hintergrund seiner Weltanschauung. Wichtiger ist, daß er einmal die Mitwirkung der Engel bei der Gesetzgebung (Gal. 3, 19) benutzt – gegen ihren ursprünglichen Sinn, der eine Verherrlichung des Gesetzes bedeutet –, um die Inferiorität des Gesetzes nachzuweisen. Er könnte das nicht tun, wenn ihm die Engel weiter nichts wären, als gleichgestimmte Organe des Willens Gottes. Der ganze Zusammenhang fordert, daß er sie einer niederen, von Gott nicht unmittelbar durchdrungenen Sphäre zurechnet; Gott hat die Weltperiode des Gesetzes gewissermaßen den Engeln überlassen, so daß die Juden in dieser Zeit mehr unter ihrer Herrschaft als unter Gottes direkter Leitung standen. Sie bedeuten hier gewissermaßen ein Moment der Entfremdung von Gott. Ebenso erscheinen Röm. 8, 38 unter den Mächten des Kosmos, die den Christen von der Liebe Gottes trennen möchten und könnten, neben Leben und Tod, neben Gegenwärtigem und Zukünftigem, neben den astrologischen Größen „Höhe" und „Tiefe", und unter dem Gesamtbegriff „noch irgend eine andre Kreatur" auch Engel und Herrschaften. Sie stehen hier durchaus auf Seiten der Schöpfung

1. Vgl. hierzu das lehrreiche Buch von M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. 1909; auch das ältere Buch von Everling, die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888.

und sind alles andre als Helfer Gottes beim Erlösungswerk. Ja, sie scheinen hier das alte Geschäft des Satans, das Anklagen und Verdächtigen der Menschen bei Gott (8, 33), zu betreiben, diese „Engel" sind in Wahrheit „Satane" (Hen. 40, 7). So hat hier das Wort „Engel" fast eine „dämonologische" Bedeutung. Damit steht im Zusammenhang, daß bei Paulus gute Engel überhaupt kaum vorkommen, fast durchweg stehen sie als Gott und seinen Erwählten feindliche Mächte auf der Gegenseite, und nur selten treten sie als das ergebene Gefolge Gottes oder des Messias auf. Die Zurückführung des Alls zu Gott (Kol. 1, 20) ist eine Wiedervereinigung irdischer und himmlischer Wesen mit ihm, der Sieg Christi in Tod und Auferstehung bedeutet einen Triumph über die „Herrschaften und Gewalten" (Kol. 2, 15), und die Aufgabe Christi in seiner Herrschaftsstellung ist die Vernichtung oder Beseitigung der Gott feindlichen „Herrschaften und Gewalten" (1. Kor. 15, 24 ff.; vgl. 1. Kor. 2, 8); nach 1. Kor. 6, 2 wird am Ende ein Gericht über die Engel stattfinden. Vor allem aber ist bezeichnend, daß die Engel nicht sowohl als Diener Gottes erscheinen, sondern als selbständige Herrschergewalten. Wie immer die einzelnen Ausdrücke „Throne, Herrschaften, Gewalten und Mächte" zu deuten sein mögen – sie bezeichnen samt und sonders herrschende Gewalten, und zwar denkt Paulus dabei nicht sowohl an die im Judentum gelehrte Herrschaft über die Völker[1], sondern an Herrschaft über den Kosmos. Sie sind im wesentlichen mit den „Herrschern über diese Welt" (1. Kor. 2, 8) gleichzusetzen (vgl. Kol. 2, 15 und dazu S. 381 f.) und damit auch irgendwie mit den „Elementen der Welt" (Gal. 4, 3; Kol. 2, 20), denen die vorchristliche Menschheit versklavt war. Vielleicht ist es nicht zu kühn, bei den „Mächten" (*δυνάμεις*) speziell an die „Mächte des Himmels" (Mk. 13, 25) zu denken, d. h. an Gestirne, die auch Paulus als persönliche Wesen gedacht hat (1. Kor. 15, 40 f.); dieselbe Deutung liegt nahe bei den „Thronen" (Kol. 1, 16)[2], und auch bei den „Weltelementen" (*στοιχεῖα*) wirkt der Gedanke an die Gestirne mit. Jedenfalls steht die ganze Betrachtungsweise, wonach die vorchristliche Menschheit vom Kosmos erlöst werden mußte, dem astrologischen Glauben der Umwelt sehr nahe. Wie dort der Mensch Sklave der Heimarmene ist, weil er in den Kreis der Natur eingetreten ist[3], wie dort „das ganze Leben durch die Gestirne geleitet wird"[4], so ist für Paulus der Mensch, in dem er in diese

1. 5. Mose 32, 8 LXX: als der Höchste die Völker verteilte, setzte er den Völkern Grenzen, nach der Zahl der Engel; Dan. 10, 13. 20 f.: hier heißen sie Fürsten der Nationen: *ἄρχοντες* und *στρατηγοί*; Hen. 89, 59 ff.; Jub. 17, 17.

2. Vgl. M. Dibelius im HBNT. zu Kol. 1, 16. Hier wäre wohl die Stelle Slav. Hen. 20 zu streichen, da hier in der Rec. A die mit Kol. 1, 16 übereinstimmenden Worte fehlen; Rec. B ist vom neutestamentlichen Texte beeinflußt.

3. Vgl. S. 380, Anm. 3 die Poimandres-Stelle, bes. die Worte: *καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων τὰ θνητοῦ πάσχει ὑποκειμένος τῇ εἱμαρμένῃ· ὑπεράνω γὰρ ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος . .*

4. Z. B. Vett. Valens IV, II p. 172, 33 f. Sonne und Mond und die fünf Planeten, *δι' ὧν ὁ πᾶς βίος ἡνιοχεῖται*; IX, 8 p. 348, 2 ff.: *ἀπροφάσιστον γὰρ οὐδὲν ἐν ἀνθρώποις ἐπί τε τῶν φαύλων καὶ ἀγαθῶν δημιουργεῖται· ἔτι δὲ καὶ κατασκευάζεται ὑπὸ εἱμαρμένης τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι διά τε ἁρμονίας καὶ φιλίας καὶ δόξης συστάσεως προκειμένης (?) ἔχθρας σίνους πάθους ἀπορρήτων πραγμάτων καὶ μυστικῶν καὶ θανάτου καὶ τῶν λοιπῶν*; V, 9,

Welt hineingeboren wird (Gal. 4, 4), damit in die Knechtschaft jener Wesen eingetreten, die Paulus die „Weltelemente" nennt (Gal. 4, 3. 9; Kol. 2, 20), und das sind die über alle Teile des Kosmos herrschenden Geister oder Dämonen[1]. Ein besondres Pathos haben diese Vorstellungen bei Paulus dadurch, daß von seinem Erlösungs-Standpunkte aus diese Dinge alle hinter ihm liegen: wer von dem höchsten, wahren Gott eine Erfahrung gemacht hat, für den sind das nur noch „armselige und schwache Elemente" (Gal. 4, 9)[2]. Vor allem aber waren sie, indem sie von der Sarx aus den ganzen Menschen beherrschten, diejenigen, die ihn von Gott trennten, ihn zur Feindschaft gegen Gott zwangen und damit zum Tode verurteilten (Röm. 8, 7. 6); Gott sei Dank, daß wir ihnen abgestorben sind (Kol. 2, 20) und mit dem Fleisch und mit dem ganzen Kosmos nichts mehr zu schaffen haben! (Gal. 6, 14; Röm. 7, 5; 8, 2 u. ö.).

---

p. 219, 26 f.: *νενομοθέτηκε γὰρ ἡ εἱμαρμένη ἑκάστῳ ἀμετάθετον ἀποτελεσμάτων ἐνέργειαν περιτειχίσασα πολλαῖς αἰτίαις ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν, δι' ὧν ὑπουργοὶ δύο θεαὶ φερόμεναι, Ἐλπίς τε καὶ Τύχη, διακρατοῦσι τὸν βίον καὶ μετὰ ἀνάγκης καὶ πλάνης κυβερνῶσι* (?) *τὰ νενομοθετημένα*; Hermes *πρὸς Ἄμμωνα* (Stob. I, 5, 20): *πάντα δὲ γίνεται φύσει καὶ εἱμαρμένῃ καὶ οὐκ ἔστι τόπος ἔρημος προνοίας. Πρόνοια δέ ἐστιν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ. Δύο δὲ τούτου αὐτοφυεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη. Ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ, τῇ δὲ εἱμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες. Οὔτε γὰρ εἱμαρμένην φυγεῖν τις δύναται, οὔτε φυλάξαι ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς τούτων δεινότητος. Ὅπλον γὰρ εἱμαρμένης οἱ ἀστέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις.*

1. Interessante Belege für diesen Sprachgebrauch hat Fr. Pfister, Philologus 69, S. 411 ff. aus dem Alexander-Roman beigebracht, wo es z. B. heißt: *τὰ γὰρ κοσμικὰ στοιχεῖα λόγῳ πάντα αὐτῷ ὑπετάσσετο*, nach einer andern Stelle wird dieser Gesamtbegriff *κοσμικὰ στοιχεῖα* zerlegt in *τὰ ἀέρια πνεύματα καὶ οἱ καταχθόνιοι δαίμονες*. Pfister verweist auf eine Anzahl Papyrus-Stellen, in denen Dämonen angerufen werden nach folgenden Klassen: *πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος καὶ χερσαῖος καὶ ἔννυδρος* (Pap. Lond. 46, 165 ff. p. 70 ed Kenyon) u. ö. Es soll eben der ganze Umfang des Kosmos umschrieben werden, wie z. B. auch im Jubiläen-Buch 2, 2: Engel des Feuergeistes und des Windgeistes, Engel des Geistes der Wolken der Finsternis, Engel vom Schnee, Hagel, Reif, Donner und Blitz, Kälte und Hitze, Winter, Frühjahr, Erntezeit und Sommer; vgl. ferner Hen. 60. M. Dibelius, „Die Geisterwelt" S. 80: „Man kann die Ausdehnung dieses Gedankenkreises nicht leicht überschätzen. Babylonische, persische, griechische Gedanken mögen sich hier getroffen haben, Rudimente längst überwundenen Heidentums wieder aufgelebt sein — alles vereinte sich hier zu der Vorstellung, daß nichts in der Welt, angefangen vom Himmel, . . . bis herab zum Kraut auf der Wiese, ohne seine Engel sei".

2. Ich kann nicht umhin, hier die Worte Reitzensteins anzuführen, die auch dem Übelwollenden zeigen, wie sehr dieser für uns wegbahnende Finder nicht nur das religionsgeschichtliche Milieu und die Abhängigkeit des Christentums von ihm, sondern auch seine religiöse Eigenart zu würdigen weiß: „Jetzt herrscht als *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, als *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (also zwischen Himmel und Erde) der Fürst jener *ἄρχοντες*, der Böse (eine zweite, zunächst von der Astrologie unabhängige Lehre von dem Widersacher Gottes und der Seinen wirkt mit ein), und selbst die *κτίσις* seufzt und sehnt sich nach der Freiheit. Aber auch ohne die Hoffnung auf jene neue Weltperiode, in welcher die *ἄρχοντες* gestürzt und die *κτίσις* erneut wird, hat der Christ schon jetzt gegenüber der trostlosen Leere einer fatalistischen Religion, welche den Zusammenhang zwischen Mensch und Gott lösen muß, das beseligende Bewußtsein einer unzerstörbaren Liebesvereinigung mit Gott; jene dunklen Mächte beherrschen nur das äußere Ergehen, und sein irdisches Teil; er aber weiß usw. Röm. 8, 38. Das wunderbare Wort läßt sich nur aus dem innersten Erleben, nur aus der Tatsache begreifen, daß Paulus unter dem Druck einer fatalistischen Religion selbst geseufzt hat".

Daß „Engel" nicht nur gute, wohltuende Diener Gottes sind, erkennt man insbesondere daran, daß auch der Satan über „Engel" verfügt (2. Kor. 12, 7), durch die er dem Menschen körperliches Leid antun kann. Überhaupt erscheint der Satan bei Paulus, wie im ganzen Urchristentum, mindestens ebenso sehr als Träger des Übels wie der Sünde. Ihm wird der Übeltäter überantwortet zum Verderben des Körpers (1. Kor. 5, 5)[1], und das heißt: in dem Augenblick, da er durch die Kraft des Namens Jesu Christi aus dem Verbande der Gemeinde und aus dem Schutze des Geistes Christi ausgestoßen ist, fällt er dem Satan in die Hände, der ihn vernichten wird. Denn dieser lauert ja nur darauf, daß ihm die Knechte Christi, die dieser ihm entrissen hat, wieder in die Hand fallen (2. Kor. 2, 11; vgl. 1. Petr. 5, 8); er steht sozusagen immer auf dem Sprunge, gewalttätig und listig, um die Gemeinde ihrem Herrn abwendig zu machen (2. Kor. 11, 3); so werden auch die Engel und Mächte, die nach Röm. 8, 38 den — wenn auch vergeblichen — Versuch machen könnten, Christen von der Liebe Gottes loszureißen, Engel des Satan sein, der hier etwa durch seine Organe das alte Geschäft des Anklägers (Offenb. 12, 10) wieder einmal ausüben möchte, aber dabei, wie einst mit Michael (Offenb. 12, 10; vgl. Hen. 40, 7)[2], so jetzt mit dem unüberwindlichen Fürsprecher, mit Christus selber zusammenstößt (Röm. 8, 33f.). So sucht er wenigstens das Werk Gottes, wo er nur irgend kann, zu hindern, zu gefährden, zu schwächen (1. Thess. 2, 18; 2. Thess. 3, 3; Röm. 16, 20); er blendet die Gedanken der Ungläubigen, daß kein Strahl des Lichtes vom Evangelium sie trifft (2. Kor. 4, 4), er ist der Versucher zur Sünde, zum Abfall (1. Kor. 7, 5; 1. Thess. 3, 5; 2. Kor. 11, 3). Insbesondere wird er schließlich seinem Widerpart (2. Kor. 6, 15) dadurch entgegentreten, daß er den „Menschen der Sünde" bei seiner „Parusie" ausrüstet mit Macht und Zeichen und Wundern (2. Thess. 2, 9f.) — aber auch dies wird ihm nicht gelingen, denn der Herr Jesus wird seinen Widersacher töten „mit dem Hauche seines Mundes".

Die bedeutsamste Bezeichnung für den Satan ist „der Gott dieser Welt" (2. Kor. 4, 4). Man darf die Worte nicht blos uneigentlich verstehen (nach Phil. 3, 19), als hätten die Menschen sich ihm so sehr hingegeben, als ob sie sich ihn zum Gotte erwählt hätten — nein, gerade so wie die „Weltherrscher" (1. Kor. 2, 8) diese Welt wirklich in der Gewalt haben, so besagt jener Ausdruck, daß der Satan wirklich göttliche Macht und Herrschaft über den gegenwärtigen Äon ausübt. Dies ist ja nun ein sehr weitgehender Dualismus, der nur an dem persischen Glauben vom ewigen Gegensatz zwischen Ahura-Mazda und Angra Mainyu eine Analogie hat, und wahrscheinlich auch von dort her beeinflußt ist. Die Frage ist nur, wie weit Paulus die in diesen Worten liegende Anschauung ernst gemeint hat, und wie sie sich zu seiner übrigen Gedankenwelt

1. Vgl. meinen Kommentar z. St.

2. Vgl. Test. Dan. 6: Und nun fürchtet Gott, meine Kinder, und hütet euch vor dem Satan und seinen Geistern. Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet; denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Frieden Israels. Gegen das Reich des Feindes wird er sich stellen; deshalb bemüht sich der Feind, alle, die den Herrn anrufen, zu Falle zu bringen. Denn er weiß, daß an dem Tag, da Israel glaubt, das Reich des Feindes ein Ende haben wird.

verhält. Zunächst stimmt er darin mit dem optimistischen Parsismus überein, daß der endliche Sieg Gottes und seine alleinige Herrschaft ihm als ganz selbstverständlich feststeht. Sein Monotheismus wird durch diese Vorstellung vielleicht theoretisch, aber nicht eigentlich praktisch gefährdet; jedenfalls nicht zu der Zeit, da er uns in seinen Briefen bekannt wird. Mag er früher, als Jude, mit tiefem Pessimismus die Herrschaft Satans über diese Welt betrachtet haben, jetzt aber ist das überwunden, da der entscheidende Schlag gegen ihn schon geführt ist; die „Herrschaften und Gewalten" sind teils schon von Gott besiegt (Kol. 2, 15), teils werden sie sicherlich von Christus vernichtet, „ausgeschaltet" werden (1. Kor. 2, 8; 15, 24), und auch der Satan wird sein Spiel verlieren — das ist dem Paulus ganz gewiß, wenn es auch an keiner Stelle ausdrücklich gesagt ist. Immerhin hat er jetzt noch Gewalt genug; sein „unumschränktes Herrschaftsgebiet ist das Heidentum" (2. Kor. 6, 15), und beständig sucht er, es wieder zu erweitern. Die Gottheit und Herrschaft des Satans ist aber ohnehin schon als eine beschränkte bezeichnet durch den Ausdruck „der Gott dieses Äons", wie auch 1. Kor. 2, 8 „die Herrscher dieses Äons" genannt werden.

4. Wir kommen damit auf eine grundlegende Vorstellung des Paulus, die wir leider religionsgeschichtlich noch nicht so verstehen und ableiten können, wie wir möchten[1]. „Diese Welt" (1. Kor. 3, 19; 5, 10; 7, 31) oder „dieser Äon" (Röm. 12, 2; 1. Kor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2. Kor. 4, 4; Gal. 1, 4; Eph. 1, 21) — die Worte schließen einen Gegensatz ein zu „jenem" oder „dem kommenden Äon", — ein Ausdruck, der, wohl zufälligerweise, bei Paulus (außer Eph. 1, 21) nicht vorkommt. Die zu Grunde liegende Anschauung, daß die gegenwärtige Welt durch eine neue Welt, eine „neue Schöpfung" (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15) abgelöst werden soll[2], während sie selber „dahingeht" (1. Kor. 7, 31), ist

1. Eine umfassende sprachgeschichtliche Untersuchung der Begriffe *κόσμος* und *αἰών* und der entsprechenden semitischen Äquivalente fehlt uns noch. Vor allem aber eine Geschichte der Vorstellung von den Weltperioden, die natürlich mit astrologischen Gedanken im Zusammenhang steht. Insbesondre ist noch nicht erklärt, wie das Judentum dazu kommt, nur zwei Äonen anzunehmen, und wie dieser Glaube mit dem Gegensatz zwischen Gott und Satan in Verbindung gebracht wurde. Vollends die Entstehung des hellenistisch-gnostischen Begriffs Äion ist noch nicht genügend aufgeklärt. Vgl. einstweilen M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 193f.: „Der Glaube, daß sich das Weltgeschehen in bestimmten, einander ablösenden Perioden vollziehe, beruht im Grunde auf astrologischer Beobachtung: nach einer bestimmten Zeit kehren dieselben oder ähnliche kosmische Verhältnisse wieder, dann ist eine Periode abgelaufen. Dieser Grundzug findet sich bei vielen Völkern, die Ausprägung hängt davon ab, mit welchem Kreislauf man rechnet. Aus dem astralen Charakter ergibt sich ohne weiteres die Verbindung mit der Geisterwelt: nach dem Laufe der Gestirne berechnet man die Periode, der betreffende Gestirngeist regiert während dieser Zeit die Welt. So gehören Äonentheorie und Glaube an die „Weltherrscher" eng zusammen". „Der Anschauung von der periodischen Wiederkehr bestimmter kosmischer Zustände entspricht der eschatologische Gedanke, daß die Endzeit der Urzeit gleich sein werde. Wird nun die eschatologische Erwartung besonders lebendig, fühlt man sich dem Ende einer Periode nahe, so verlieren die anderen gewesenen Weltalter an Interesse und man empfindet nur noch den Gegensatz zweier Größen, das Gegenwärtige und das Zukünftige; so geschieht es auf jüdischem Boden in dem Gegensatz des הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא (*αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*)".

2. Besonders kräftig ausgesprochen im 4. Esra-Buche, namentlich 4, 26ff.: Der Äon eilt mit Macht zu Ende. Er vermag es ja nicht, die Verheißungen, die den Frommen

das „apokalyptische" Grund-Schema alles Denkens des Paulus. In dem Ausdruck „Äon" ist noch eine Erinnerung daran erhalten, daß es sich zunächst nur um zwei aufeinander folgende Weltperioden handelt, aber da er ganz zwanglos mit „Kosmos" wechselt, erkennt man, daß diese zeitliche Vorstellung nicht mehr die allein herrschende ist. Deutlich liegt sie noch 1. Kor. 10, 11 vor, wonach die „Spitzen" oder „Enden" der (beiden) Äonen gerade in der gegenwärtigen Generation zusammentreffen[1]; sie steht an der Grenzscheide der Äonen. Aber im allgemeinen hat „Äon" bei Paulus schon ganz die Bedeutung „Welt", und der Gegensatz zwischen beiden Äonen oder Welten ist nicht mehr blos zeitlich sondern vor allem qualitativ gedacht: „diese Welt" ist die der Erde, der Schöpfung, der Vergänglichkeit, der Sünde, jene die des Himmels, des unvergänglichen Lebens, der Herrlichkeit. Die „neue Schöpfung" aber, die nach dem Aufriß der Apokalyptik eigentlich erst noch kommen soll, hat nicht nur zeitlich schon begonnen, sie ist in Wahrheit immer im Himmel vorhanden und ragt durch das Regiment Christi, durch den Geist, durch die beginnende Verklärung schon in das Leben der Christen hinein: sie haben die Mächte der zukünftigen Welt schon an sich erfahren (Hebr. 6, 4). So wird der Gegensatz im Wesentlichen zu einem religiösen Werturteil, und hierbei fällt auf die gegenwärtige Welt aller Schatten: sie ist schlechtweg böse (Gal. 1, 4); in welchem Sinne dies gemeint sei, ob lediglich im ethischen oder auch im Sinne des Übels — auf jeden Fall hängt auch dies mit der Sünde zusammen —, unverkennbar ist die durchaus pessimistische Beurteilung dieser Welt, die mit der einst von ihrem Schöpfer als „sehr gut" befundenen kaum noch etwas zu tun hat. Hier hat sich Paulus am weitesten von der alttestamentlich-jüdischen Grundlage seines Denkens entfernt. Diese Auffassung vom Kosmos und von der Erlösung als einer Überwindung des Kosmos hat bereits einen entschieden „gnostischen" Charakter, und man kann nicht leugnen, daß der Apostel hier in irgend einer Weise unter dem Einfluß derselben Geistesströmung steht, die sich später in der klassischen „Gnosis" zu einer Gefahr für die Kirche entwickelt hat[2].

---

für die Zukunft gemacht sind, zu ertragen; denn dieser Äon ist voll Trauer und Ungemach. Denn gesät ist das Böse . . und noch ist seine Ernte nicht erschienen. Ehe das Gesäte also noch nicht geerntet, und die Stätte der bösen Saat nicht verschwunden ist, kann der Acker, da das Gute gesät ist, nicht erscheinen.

1. Zu *καταντᾶν* im Sinne von „ausgehen, auslaufen" vgl. Ps. 18 (19), 7: *ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ.*

2. In dieser Beziehung muß ich völlig dem Urteile Bousset zustimmen, der in seinem soeben erschienenen Werke Kyrios Christos S. 233 f. sagt: „Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wenn die Gnostiker für ihre Dämonisierung der sichtbaren natürlichen Welt und für ihre Bekämpfung des Schöpfergottes sich schlechterdings nicht auf Paulus berufen können, auf den Paulus, der in gut stoischer (ich füge hinzu: auch gut alttestamentlicher) Orthodoxie seine Vorwürfe gegen das verstockte Heidentum auf der Grundvoraussetzung basiert, daß Gott in seiner Schöpfung sich den Menschen kündlich offenbart habe (Röm. 1, 18 ff.; vgl. 1. Kor. 1, 21). Aber andrerseits drängt die durchaus pessimistische Lehre von der *σάρξ*, die ja zunächst allerdings wesentlich anthropologisch gedacht ist, dann aber doch hier und da (vgl. Röm. 8, 22 f.) ihre Ausdehnung auf die gesamte irdisch-sinnliche Kreatur erfährt . . den Paulus auf die Bahnen der Gnosis". S. 235: „Wir hatten oben darauf hingewiesen, daß die besondere Eigentümlichkeit des Dualismus der Gnosis in der Dämonisierung der Gestirnmächte, die in der späteren hellenischen Fröm-

5. Sehr deutlich wird der „gnostische" Einschlag auch in der Anthropologie des Paulus. Auch hier ist freilich die alttestamentlich-jüdische Grundlage nicht zu verkennen. Wenn er den erhabenen Gott und den Menschen in seiner Ohnmacht, Schwäche und Torheit in Gegensatz bringt (Röm. 9, 20; 1. Kor. 1, 25; 2, 9; 3, 3f. 21; 7, 23; 2. Kor. 5, 11; Gal. 1, 1. 10ff.; Kol. 2, 8; 1. Thess. 2, 4. 6. 13; 4, 8), so ist das gut alttestamentlich, man könnte auch sagen: schlicht menschlich empfunden; wenn er das Wesen des Menschen als „Fleisch und Blut" bezeichnet (1. Kor. 15, 50; Gal. 1, 16), so ist das kein irgendwie als gnostisch anzusprechender Dualismus; wenn er von der Schwachheit des Fleisches (Röm. 6, 19), vom Fleische einfach als von der Körperlichkeit redet (Röm. 9, 3. 5. 8; 13, 14; 1. Kor. 7, 28; 15, 39; 2. Kor. 7, 1. 5; 12, 7; Gal. 4, 13f.; Kol. 1, 24; 2, 5); wenn er mit dem Ausdruck „alles Fleisch" die Kreatürlichkeit des Menschen meint (Gal. 2, 16; 1. Kor. 1, 29), so ist das einfach alttestamentlich-jüdische Redeweise.

Das Problem beginnt bei der Frage nach dem Verhältnis des Fleisches zur Sünde. Nach dem öfter schon charakterisierten halb animistischen, personifizierenden Sprachgebrauch denkt Paulus dies Verhältnis in der Gegenwart wie eine Art Besessenheit: die Sünde haust im Fleische und schaltet die freie Selbstbestimmung des Ich aus: „nun aber handle nicht mehr ich sondern die in mir, d. h. in meinem Fleische, wohnende Sünde" (Röm. 7, 17f., 20). Aber diese primitive Ausdrucksweise ist geeignet, das Problem zu verschleiern. Weit bezeichnender sind die Aussagen, in denen das Fleisch selber als wollend, handelnd, trachtend erscheint, wie Röm. 8, 6f. 12: „das Sinnen und Trachten des Fleisches endet im Tod", „ist Feindschaft gegen Gott", „die Werke des Fleisches oder des Leibes", „die Begierde des Fleisches" (Gal. 5, 16f. 24). Hier erscheint sie wie eine selbständige, gottwidrige, von niemand zu zügelnde, alles Gute lähmende (Röm. 8, 3) Macht, die ihrem Wesen nach böse ist; sie kann sich dem Gesetz Gottes nicht unterwerfen, sie kann Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8), sie begehrt ihrem Wesen nach wider den Geist (Gal. 5, 17). Hier ist fast immer nicht an die Körperlichkeit des Einzelnen gedacht, sondern die Sarx erscheint als ein einheitliches, geschlossenes Wesen, an dem die Einzelnen gewissermaßen wie Glieder eines Leibes teil haben. Hier wirkt wohl nicht nur der „Realismus der allgemeinen Begriffe" (S. 330), sondern eine metaphysische, fast mythologische Denkweise: das Fleisch ist ein Teil des von Gott abgefallenen, ihm feindlich gegenüberstehenden Kosmos; durch das Fleisch hängt der Einzelne eben mit diesem Kosmos zusammen; das Abtun des Fleischesleibes bedeutet zugleich die Erlösung von den Weltelementen (Kol. 2, 11. 13 und 20). Wie aber ist es für einen ehemaligen Juden denkbar, daß die aus Gottes Hand stammende Körperlichkeit

migkeit der Gebildeten als die eigentlichen Götter galten, und in der Erfassung der Erlösung als Befreiung von der durch die Gestirnmächte verwalteten Heimarmene zum Ausdruck komme. Zu dieser Grundanschauung findet sich nun in der Engellehre des Paulus eine frappante Parallele". S. 236 „Und so fehlt denn auch jene speziell gnostische Auffassung von der Erlösung als Befreiung von der Heimarmene bei Paulus nicht ganz, wenn sich freilich nur geringe Andeutungen bei ihm finden. Wenigstens in seinen Ausführungen über die Verknechtung der vorchristlichen Menschheit unter der Herrschaft der στοιχεῖα, klingt dieser Klang deutlich hindurch" . . „Nirgends tritt es deutlicher als hier in die Erscheinung, wie eng verwandt die Gedankenwelt des Paulus und der Gnosis ist".

in diese Abhängigkeit von den Mächten des Kosmos und in diese Feindseligkeit gegen Gott geraten ist? Von jüdischen Voraussetzungen aus spielt der Sündenfall Adams hier eine Rolle. Das 4. Esra-Buch beantwortet die Frage folgendermaßen: Adam ist um seines bösen Herzens willen in Sünde und Schuld geraten (3, 21), weil ein Körnchen bösen Samens im Anfang in sein Herz gesät war (4, 30), und seine Nachkommen haben weiter gesündigt, weil Gott das böse Herz nicht von ihnen nahm (3, 20). Eine Erklärung aber, wie das böse Herz in Adam hineinkam, und wie sich diese Tatsache mit seiner Erschaffung durch Gott (3, 5ff.) reimt, gibt dieser Grübler nicht. Auch Paulus stellt und beantwortet die Frage nicht, er begnügt sich damit, daß „durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist" (Röm. 5, 12), durch die Tat Adams. Seitdem ist die Sünde in der Menschheit. Wieder beantwortet er nicht die Frage, wie sie von Adam auf die andern Menschen übergegangen ist[1] — es genügt ihm, daß alle Menschen gesündigt haben (5, 12) und daß sie, wie er, die göttliche Herrlichkeit, die jener anfangs besaß, entbehren müssen (3, 23)[2]. Und nach Röm. 7, 7–12 scheint sich der Sündenfall mit seinen Folgen in jedem Menschenleben aufs Neue zu wiederholen. Man sollte denken, daß diese Erklärung für Paulus als Juden die einzige und vorherrschende sein müßte: durch die freie Tat des Menschen hat er sich der Knechtschaft der Sünde überliefert, und nun ist er in ihrer Gewalt. Aber jene oben genannten Aussagen erwecken doch immer wieder den Eindruck, als ob er sündigen muß, weil er nun einmal durch das Fleisch an den Kosmos geschmiedet und damit unter die Herrschaft der Weltelemente geraten ist. Und strenggenommen setzt ja auch die Tatsache der Erlösung von

1. Daß Röm. 5, 12ff. keine Lehre von der Erbsünde bietet, ist anerkannt. Paulus setzt die allgemeine Verbreitung der Sünde voraus, erklärt sie aber nicht. Dagegen bietet der Abschnitt die Theorie des Erbtodes. Der über Adam als Strafe verhängte Tod herrscht wie ein Verhängnis auch über seine Nachkommen; diesen Satz beweist Paulus besonders an den Generationen bis Moses, die ja kein Gesetz hatten, also strenggenommen nicht als „Übertreter" zur Verantwortung gezogen werden konnten, und dennoch dem Tode verfallen waren (5, 13. 14). Sie mußten sterben wegen der Sünde Adams; 4. Esra 3, 7: „Alsobald verordnetest du über ihn den Tod, wie über seine Nachkommen"; Apok. Baruch 23, 4: Als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die „die von ihm abstammen würden, verhängt worden war . . ". Aber, wie Apok. Baruch 54, 15 weiter sagt: „Wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen . . .", so fügt auch Paulus 5, 12 hinzu: „dieweil sie alle gesündigt haben", so daß doch auch wieder jeder Einzelne an seinem Tode Schuld trägt (vgl. auch Röm. 7, 7–12). Aber, streng genommen, paßt dieser Satz in das Gedankengefüge 5, 12–21 nicht hinein. Denn in ihm will Paulus ja gerade zeigen, daß die Gerechtigkeit Christi den Vielen ebenso unverdientermaßen zum Heile gereicht, wie die Sünde Adams den Vielen zum Tode. Auf dem „unverdientermaßen" liegt der Schwerpunkt der ganzen Abhandlung. Wenn also 5, 12b echt ist, so hat sich dem Apostel eine andre Gedankenreihe dazwischengedrängt (der Tod der Sold der Sünde Röm. 6, 23), die ebenso viel Wahrheit für ihn besitzt, wie jene andre — eine der vielen Antinomien bei ihm.

2. So nämlich scheint das *ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* am besten zu erklären zu sein. Im „Leben Adams und Evas" cp. 20 (Kautzsch II, 522) sagt Eva: „Und zur selbigen Stunde wurden mir die Augen aufgetan, und ich erkannte, daß ich entblößt war von der Gerechtigkeit, mit der ich bekleidet war. Da weinte ich und sprach: Warum hast du mir das angetan, daß ich entfremdet ward von meiner Herrlichkeit, mit der ich bekleidet war". In Bereschith. rabba 12 heißt es: Adam hat durch die Sünde verloren יקר = *δόξα*.

Fleisch und von der Welt den Gedanken voraus, daß der Mensch an seiner Verhaftung unter die Sünde unschuldig war, weil diese nun einmal mit seiner natürlichen Ausstattung zusammenhing. Hier ragt — von der hellenistischen Gnosis her — eine entschieden dualistische Betrachtungsweise in sein jüdisches Denken hinein, besonders deutlich in dem Worte Gal. 5, 17: „Das Fleisch begehrt wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch; diese sind wider einander, so daß ihr nicht tun könnt, was ihr wollt". Zunächst ist das ja individuell gemeint: in jedem Einzelnen liegen Fleisch und göttlicher Geist im Kampfe. Aber die Allgemeinheit der Formulierung läßt auf einen allgemeineren Gedanken, der im Hintergrunde liegt, schließen: Fleisch und Geist sind zwei Weltmächte, die ihrem ganzen Wesen nach im Kampfe mit einander stehen müssen. Hier haben wir einen Dualismus besonderer Färbung, den wir noch in einen andern Zusammenhang stellen müssen.

Man könnte bei Paulus einen anthropologischen Dualismus erwarten nach Art jener Poimandres-Stelle (S. 469 Anm.): „Weil der Mensch der Heimarmene untertan ist, in den Kreis des Kosmos verflochten, darum ist er ein zwieschlächtiges Wesen, sterblich dem Leibe nach, unsterblich nach dem wesenhaften Menschen". Hiernach könnte man bei Paulus die Antithese fordern: „dem Tode, der Sünde verfallen dem Fleische nach; von Gott stammend, nach Gott verlangend, Gottes Willen zu erfüllen trachtend dem Geiste nach". (Vgl. auch Vettius Valens p. 330f.). Finden wir diese Denkweise bei ihm?

In der Tat fehlt es nicht an Ansätzen dazu. Wir begegnen der ganz populären Antithese: „dem Leibe nach, dem Geiste nach" (1. Kor. 5, 3); vor allem der hochbedeutsamen vom „inneren" und „äußeren" Menschen (Röm. 7, 22; 2. Kor. 4, 16) und zwar in sehr verschiedener Weise, das eine Mal vom vorchristlichen Menschen, der „nach dem inneren Menschen", d. h. mit der Vernunft (7, 23. 25) dem Gesetze Gottes sympathisch und willig gegenübersteht, aber diesen Willen dem Fleische gegenüber nicht durchsetzen kann, das andre Mal vom Christen, dessen „äußerer Mensch" vom Leiden aufgerieben wird, während der „innere", von Tag zu Tag erneuert, der himmlischen Verklärung entgegenwächst. Aber diese Antithesen sind vereinzelt. Im ganzen vermissen wir durchaus die energische Wert-Entgegensetzung zwischen Leib und Seele, Fleisch und Geist im individuellen Sinne. Gewiß kennt Paulus den Geist des Menschen, seine Seele, seine Vernunft[1], sein Herz als sein höheres Teil[2] — aber er macht davon nicht den Gebrauch, den man von einem in der Sphäre des Hellenismus Lebenden, von einem Zeitgenossen des Philo[3] erwarten sollte. Insbesondere wird die Seele so sehr

1. Philo leg. alleg. I § 39 *ὥσπερ σώματος ἡγεμονικόν ἐστι τὸ πρόσωπον, οὕτως ψυχῆς ἡγεμονικὸν ὁ νοῦς.*

2. Der „Geist" erscheint nur als ganz populäre Bezeichnung für das Innenleben (Röm. 1, 9; 1. Kor. 5, 3), die „Seele" für das individuelle Leben (Röm. 2, 9; 13, 1; 16, 4; 1. Kor. 1, 23; Phil. 2, 30); gelegentlich bezeichnen sie das Empfindungsleben (1. Kor. 16, 18; 2. Kor. 2, 13; 7, 13; Phil. 4, 23; Kol. 3, 23 = Herz) oder das „Ich" im höheren Sinne (2. Kor. 12, 15; 1. Thess. 2, 8). Vgl. S. 327f.

3. Bousset, Kyrios Christos S. 136: Auf dem ganzen Boden genuiner griechischer Philosophie bleibt der Gedanke unerhört, daß das Beste und Höchste, das Endziel alles menschlichen Lebens in der menschlichen Seele garnicht angelegt, ja ein ihr Fremdes sei, dem sie mit einer naturhaften Tendenz widerstrebe. Und ebenso fremd ist ihr die An-

zum kreatürlichen, untergöttlichen Wesen des Menschen gerechnet, daß der „Seelenmensch" (*ἄνθρωπος ψυχικός*) nicht den bezeichnet, in dem die Seele (statt des Leibes) als ihn ganz durchdringendes, ihn zum wahren geistigen Leben emporhebendes Element vorherrscht, sondern geradezu umgekehrt denjenigen, der vom göttlichen Geist völlig unberührt, dem Göttlichen verständnislos gegenübersteht (1. Kor. 2, 14)[1]. So sehr gehört die Seele zum Körper, daß die irdischen, fleischlichen Leiber geradezu „seelische Leiber" (*σώματα ψυχικά* 1. Kor. 15, 44) genannt werden können. Dieser Sprachgebrauch, der einem Plato oder Philo völlig unverständlich bleiben müßte, wie er ja auch dem heutigen Bibelleser nur durch die verschleiernde Übersetzung „natürliche Leiber", „natürlicher Mensch"

---

nahme einer Erlösung von außen herein und von oben herunter. Die Grundüberzeugung des griechischen Weisen, soweit er idealistisch gerichtet ist, bleibt es, daß er sein Leben und sein Geschick fest in der eigenen Hand hält und trägt, daß er das Fundament seines Lebens findet, wenn er sich auf sich selbst besinnt und in die Tiefen seines eignen Wesens hinabsteigt". Bousset zeigt ferner, daß schon Philo sich in der Sache von dieser hellenischen Grundstimmung entfernt: „er kennt keinen größeren und gefährlicheren Gegner wahrer Frömmigkeit als den Geist griechischer philosophischer Autarkie", „diese ganze Welt des seiner selbst bewußten Ich muß der Fromme, der seinen Gott finden will, hinter sich lassen, er muß nicht nur auf sein niedriges, leibliches und seelisches Dasein verzichten, er muß auch seinen *λόγος* und seinen *νοῦς* aufgeben, wenn er zu Gott gelangen soll", z. B. quis rer. div. haer. § 66: *ἀσώματοι φύσεις νοητῶν πραγμάτων εἰσὶ κληρονόμοι.* 68 f.: *τίς οὖν γενήσεται κληρονόμος; οὐχ ὁ μένων ἐν τῇ τοῦ σώματος εἱρκτῇ λογισμὸς καθ' ἑκούσιον γνώμην, ἀλλ' ὁ λυθεὶς τῶν δεσμῶν καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ ἔξω τειχῶν προεληλυθὼς καὶ καταλελοιπὼς, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αὐτὸς ἑαυτόν. „ὃς γὰρ ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ", φησίν, „οὗτος κληρονομήσει σε"* (Gen. 15, 4). *πόθος οὖν εἴ τις εἰσέρχεταί σε, ψυχή, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι, μὴ μόνον „γῆν", τὸ σῶμα, καὶ „συγγένειαν", ⟨τὴν⟩ αἴσθησιν, καὶ „οἶκον πατρὸς", τὸν λόγον, καταλίπῃς, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν.* Indessen dies ist nur eine gelegentliche Wendung bei Philo, in der Regel spricht er nur davon, daß der Mensch in der Ekstase Leib und Sinnlichkeit, allenfalls noch den *νοῦς* hinter sich lassen muß: *ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν . . . ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.* Im allgemeinen überwiegt bei Philo der Sprachgebrauch, wonach die Seele das Gottverwandte im Menschen und allein zu höherer *γνῶσις* Befähigte erscheint, der Gegensatz *σῶμα—ψυχή* ist ein durchaus religiöser Unterschied. Vgl. Reitzenstein S. 148 „Der Begriff der *ψυχή* als des Geistigen und Göttlichen im Menschen war zu fest und vorherrschend geworden, als daß er jene Terminologie annehmen konnte". Man kann — bei sachlicher Übereinstimmung — sich formell keinen größeren Gegensatz denken, als etwa die Stelle qu. deus sit imm. § 55: *οἱ μὲν ψυχῆς, οἱ δὲ σώματος γεγόνασι φίλοι. οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάταις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι . .* und 1. Kor. 2, 14: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ.*

Formell durchaus abweichend ist auch der Sprachgebrauch der hermetischen Literatur, wie ihn Bousset S. 139 f. schildert, wo der Nus genau die Stelle einnimmt, die bei Paulus das göttliche Pneuma innehat. „Es gibt zwei völlig geschiedene Klassen von Menschen, die Besitzer des Nus (I, 21 *ὁ ἔννους ἄνθρωπος*), die Wenigen, die im Gegensatz zu einer ganzen Welt stehen, die, verkannt, bedrückt und verfolgt, sich doch mit dem vollen Hochgefühl göttlich begnadeter Menschen der dumpfen und trägen Masse, welche den Nus nicht besitzt, gegenüberstellen".

1. Philo leg. allg. I, § 38: *πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν . . εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι . .* Diese Stelle ist auch zu S. 395 zu vergleichen.

erträglich gemacht worden ist, fordert eine Erklärung. Man könnte zunächst an alttestamentliche Redeweise denken, wonach „jedes Fleisch" und „jede Seele" ungefähr gleichwertig sind, weil eben die Nephesch das natürliche, animalische Leben ist, durch das der Köper erst zu einem lebenden Wesen wird (Apg. 20, 10); ein psychischer Mensch wäre also der, der zunächst nichts ist als ein körperliches Wesen, beseelt vom Lebenshauch, der sich über die anfängliche Kreatürlichkeit (1. Kor. 15, 45 = 1. Mose 2, 7) noch in keiner Weise erhoben hat. Aber der abgeschliffen-formelhafte Ausdruck ist damit nicht erklärt. Er begreift sich nur aus einer Betrachtungsweise, nach der der göttliche Geist im Menschen allein herrschen sollte, es verbirgt sich in ihm ein scharfer Gegensatz zwischen diesem göttlichen Geist und der menschlichen Seele. Die tiefe Geringschätzung des kreatürlichen Menschenwesens, die Beurteilung, daß der Mensch mit seinen angeborenen Geisteskräften dem Göttlichen fern und fremd ist, muß ihren Ursprung in einer ganz transzendenten, mystischen Weltanschauung haben. Ihr Ideal ist der Pneumatiker, der durch den göttlichen Geist ganz über sich hinausgehobene, mit göttlichem Wesen durchtränkte Mystiker. Höchst wahrscheinlich fand Paulus diese Denkweise und diesen fest ausgebildeten Sprachgebrauch, der sowohl dem alttestamentlichen wie dem allgemein hellenischen widerspricht, in einem besondern Kreise helleniſtischer Religion und Literatur, den wir näher einstweilen nicht bestimmen können, bereits ausgeprägt vor[1]. Es ist dieselbe Betrachtungsweise, die wir später in der kirchlichen Gnosis wiederfinden, wenn hier Pneumatiker und Psychiker entgegengesetzt werden[2]; und sie wird sowohl bei Paulus, wie in der Gnosis aus derselben Wurzel stammen, die wir „gnostisch" deshalb nennen dürfen, weil in beiden Fällen ein Ideal der Gotteserkenntnis oder Erhebung zu Gott erstrebt wird, das den natürlichen Fähigkeiten des Menschen versagt ist und nur durch besondre Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes, durch eine besondre Ausrüstung des Menschen mit göttlichen Kräften erreicht werden kann. Es sei noch einmal wiederholt: was Paulus das neue „pneumatische" Leben des Christen nennt, erscheint ihm in keiner Weise als Steigerung oder Erhöhung des natürlichen Lebens, sondern als ein ihm völlig entgegengesetztes, artfremdes, eine

1. Hierzu vgl. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrell. S. 44. 108 ff. 136 ff. und meinen Kommentar zu 1. Kor. 15, 43. Reitzenstein verweist besonders auf den Eingang der sogen. „Mithras-Liturgie" (Dieterich p. 4, 23–29). Hier betet der zur Wiedergeburt und Gottesschau berufene Myste, da es ihm als Sterblichem (*θνητὸν γεγῶτα*) „nicht erreichbar ist, mit dem goldenen Flammenglanz der unsterblichen Leuchte in die Höhe zu steigen": „erschauen soll ich heute mit den unsterblichen Augen, sterblich gezeugt aus sterblichem Mutterleibe, . . den unsterblichen Aion . ., durch heilige Weihen geweiht . . ., so stehe still einstweilen, vergängliche Menschennatur" (Reitzenstein liest: *ἀρτίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως*). Hier ist die *ψυχικὴ δύναμις* das Menschliche, das bei der vergottenden Schau durchaus zurückbleiben muß. Vgl. hierzu jetzt auch Bousset, Kyrios Christus S. 140 ff. 237 ff.

2. Obwohl der Gegensatz durch die danebenstehende dritte Klasse der Hyliker gemildert ist; vgl. jetzt Bousset, Kyrios Christos S. 240 f. Interessant die auch von ihm mitgeteilte Irenaeus-Stelle über die Eschatologie der Valentinianer (I, 7, 1; vgl. Exc. ex Theodoto 64): *τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους.* „Die Markosier sprachen in ihren sakramentalen Gebeten davon, daß der Gnostiker in seine Heimat wandre, *ὄψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τουτέστι τὴν ψυχήν*"; andre gnostische Stellen für den Gegensatz *πνεῦμα – ψυχή* ebendort S. 241 f.

„neue Schöpfung". So wunderbar neu und gewaltig wie die Wirkung der Worte: „es werde Licht", so neu, so göttlich war das Licht der Erkenntnis, das in den Herzen der Christen aufgeleuchtet ist (2. Kor. 4, 6). Ja, man muß noch mehr sagen: wenn der Mensch wirklich mit Christus, mit Gott in Gemeinschaft treten will, so muß er selber „vergottet" werden. Natürlich fehlt bei Paulus dieser Ausdruck — er hätte ihn nicht über die Lippen gebracht —; aber in der Sache liegt dieser Gedanke vor. Bei dieser ganz pessimistischen Betrachtung des natürlichen Menschenwesens scheint vergessen zu sein, nicht nur, daß der Mensch aus Gottes Hand kommt, vor allem, daß seine Seele doch aus Gottes Odem stammt, vergessen auch die bei Jesus und im Judentum herrschende Anschauung, daß der Mensch, so wie er ist, ein Kind Gottes und zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist. Und doch muß auch diese Betrachtungsweise noch bei Paulus vorhanden sein, wenn er in den Imperativen der Bußpredigt an den Willen der Menschen so starke Anforderungen macht, wenn er zum Glauben, d. h. zum vertrauensvoll sich Hingeben auffordert, wenn er doch auch von den natürlichen Gaben und Tugenden, von der Liebe der Ehegatten und der Milde der Herren, von der Zucht und Besonnenheit viel erwartet. Es bleibt eben neben der supranatural-gnostisierenden Erlösungslehre und ihren Voraussetzungen noch ein gutes Teil alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition von der Verkündigung Jesu und dem ersten Jüngerkreise her wirksam.

6. Die Menschheit im ganzen[1] beurteilt Paulus in ähnlicher Weise, wie den einzelnen Menschen. Das allgemeine Verdammungsurteil (Röm. 3, 9—20), daß die ganze Welt dem Gerichte Gottes verfallen sei, daß Alle unter der Herrschaft der Sünde sind, daß im ganzen Bereich des Fleisches nichts Gutes ist — erleidet doch beträchtliche Ausnahmen. Nicht nur der gute Wille der Vernunft wird anerkannt (Röm. 7, 23. 25), nicht nur daß einzelne Heiden von Natur die Forderungen des Gesetzes erfüllen (Röm. 2, 14f. 27) — es gibt sogar

1. Es sei nur kurz daran erinnert, daß ein Wort für „Menschheit" sich im N.T. nicht findet, nicht einmal das in hellenistischen Inschriften so oft vorkommende „Menschengeschlecht" wird gebraucht (nur Apg. 17, 26 *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων*); nur „alle Menschen" (Röm. 5, 12. 18; 12, 17f.; 2. Kor. 3, 2; 1. Thess. 2, 15) und auch nur an den ersten beiden Stellen universell gemeint, kommt gelegentlich vor, sehr viel häufiger dafür „die Welt" (*ὁ κόσμος*), wie Röm. 5, 12; 2. Kor. 5, 19. In der Regel erscheint sie dem Paulus gegliedert, und zwar in verschiedener Weise, je nach der Betrachtungsweise: am häufigsten ist hierbei der Gegensatz „Jude und Hellene" (Röm. 1, 16; 2, 9f.; 3, 9; 10, 12; 1. Kor. 1, 22ff.; 10, 32; 12, 13; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11), weil nicht blos national sondern mit Rücksicht auf die religiöse Vorgeschichte und Verschiedenheit gedacht — für ihn sind dies die beiden großen Missionsfelder; vgl. auch den Gegensatz zwischen Vorhaut und Beschneidung z. B. Gal. 2, 7 u. ö. Anders der Gegensatz Hellenen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete (Röm. 1, 14) oder Hellene, Jude, . . Barbar, Skythe (Kol. 3, 11); hier ist so etwas wie Umschreibung der Menschheit vorhanden, aber der Gesichtskreis ist durch literarische Konvention beengt: als das Äußerste von Barbarentum gilt der Skythe, von den Stämmen Afrikas oder von Indien fällt kein Wort. Der geographische Gesichtskreis scheint auch ein sehr enger zu sein: der Ausdruck „diese Gegenden" (*κλίματα*) Röm. 15, 23 scheint die ursprünglich griechische Hälfte der Oikumene der lateinischen gegenüberzustellen — natürlich ohne Betonung des Sprachunterschiedes: auch Rom und Spanien gehört für ihn zu den Hellenen. Ob er von Gallien, Germanien, von Afrika südlich der Reichsgrenze, von Indien etwas gewußt hat, ob er sie in den Bereich der Missions-Aufgabe einbezogen hat?

Menschen, die „unermüdlich im Tun des Guten nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten", die das „Gute tun" (Röm. 2, 7. 10), keineswegs nur unter Juden sondern, wie die Ausdrucksweise zeigt, gerade auch unter Hellenen. Und die große General-Schuld der Menschheit, daß sie Gott trotz seiner Offenbarung in der Natur nicht verherrlicht und ihm nicht gedankt hat (Röm. 1, 21; 1. Kor. 1, 21), ist doch auch wieder ein beklagenswerter Zustand, an dem sie unschuldig ist, weil ihrer Mehrheit das Offenbarungswort Gottes (Röm. 3, 2), die „Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit im Gesetz" (2, 20) fehlte. So haben sie in Unwissenheit, weil sie von Gott noch keine Erfahrung gemacht, noch keine Offenbarung empfangen hatten, ihren fälschlich sogenannten „Göttern" gedient (Gal. 4, 8f.; 1. Kor. 8, 5). Wenn auch gelegentlich das harte, hochmütig-jüdische Urteil über die Heiden als „Sünder" durchbricht (Gal. 2, 15; 1. Kor. 6, 1. 4), so hat er doch gewiß auch schon als Diaspora-Jude die Heiden nicht blos als massa perditionis betrachtet. Zu den aus dem Hellenismus schon mitgebrachten Überzeugungen gehört doch wohl ein Spruch wie 1. Kor. 7, 19: „Die Beschneidung ist nichts, und die Vorhaut ist nichts, sondern allein das Halten der Gebote"[1] (vgl. auch Röm. 2, 25–29). Kann also durch das Halten der Gebote der Unterschied zwischen Judentum und Heidentum überbrückt, ja ausgelöscht werden, so liegt die Pflicht doppelt nahe, denen, die in Finsternis sitzen, ein Licht zu werden (2, 19). So wird Paulus schon durch seine hellenistische Vergangenheit der geborene Heidenmissionar gewesen sein. Freilich, die volle Überzeugung von der religiösen Gleichberechtigung der Heiden wird erst zum Durchbruch gekommen sein, als er im Kampf um die Freiheit der Heidenchristen immer klarer erkannte, daß Gott von dem Menschen nur die vertrauensvolle Annahme seiner Gnade erwartet, die der Heide gerade so gut, ja vielleicht eher leisten kann als der Jude. So erwächst auf diesem neuen religiösen Boden eine Neutralisierung des Nationalitäten-Unterschiedes, nicht sowohl aus rational-stoischen, nicht aus dem eigentlichen Humanitäts-Gedanken heraus, als vielmehr aus dem Gedanken der allumfassenden Vaterliebe Gottes und der reichen Gnade Christi: es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; es ist ein und derselbe Herr über alle, der seinen Reichtum erweist über alle, die ihn anrufen (Röm. 10, 12). Und dieser neue Gottheits- und Menschheitsbegriff reicht sich dann die Hand mit dem jüdisch-hellenistischen: Gott ist nicht nur der Juden Gott, sondern auch der Heiden (Röm. 3, 29).

Es liegt in der Entwicklung des Paulus begründet, daß er das Judentum im ganzen viel schärfer beurteilt als das Heidentum. Zwar fühlt er sich wiederholt gedrungen, anzuerkennen, wie bevorzugt, wie reich ausgestattet das Volk ist (Röm. 3, 1f.; 9, 4f.); er kann den Stolz nachfühlen, den Juden, Israeliten, Abrahams-Söhne empfinden (2. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5), und trotz allem ist er überzeugt, daß die Gnaden Gottes und seine Berufung unverbrüchlich sind (Röm. 11, 29). Er läßt nicht von der Hoffnung, daß Israel noch einmal bekehrt und gerettet werden wird, auf Grund einer Offenbarung ist ihm das gewiß (11, 23–32), und in heißer Liebe und Sehnsucht möchte er sein eignes

1. Zu diesem Spruche, der aus einem Apokryphon des Moses stammen soll, vgl. meinen Kommentar z. St.

Heil opfern für dies herrliche Ziel (9, 3). Aber wie augenblicklich seine Volksgenossen sich gestellt haben, kann er nur großen Kummer und unablässigen Schmerz für sie empfinden (9, 2). Sie sind auf falschem Wege, weil sie das Heil durch eignes Tun erringen wollen, statt sich der Gerechtigkeit Gottes zu beugen und der Predigt vom Glauben (9, 31 – 10, 13), die sie gehört haben (10, 14 – 21), so daß sie sich nicht entschuldigen können. Er kann sich ihren Unglauben nur aus göttlicher Verstockung erklären. Gott wollte durch sie zunächst einmal Raum schaffen für das Einströmen der Heiden, um dann wieder dadurch die Eifersucht der Juden zu reizen (11, 1 – 12). Paulus denkt sich die Gründe dieses Vorgangs offenbar so: wenn die Juden in hellen Haufen dem Evangelium zugefallen wären, so hätte es geschehen können, daß die Heiden draußen und das Heil auf das Volk Gottes beschränkt geblieben wäre. Indem aber Gott auf sie den „Geist der Betäubung" legte, hat er sie einstweilen ferngehalten, um so den Heiden die Tür öffnen zu können (Röm. 11, 8. 11. 25. 30 f.). Aber darum ist diese Verstockung nur eine zeitliche. Freilich, bis die Erlösung sich naht, müssen noch schreckliche Dinge über Israel kommen: der große Abfall innerhalb des Volkes, die Ausbreitung der Gottlosigkeit, der „Mensch der Sünde" (2. Thess. 2, 3 f.). Schon jetzt glaubt Paulus das im Finstern schleichende „Geheimnis der Gottlosigkeit" (V. 7) beobachten zu können – denkt er etwa an die Zeloten-Partei, das Räuber- und Sikarier-Wesen? – und so, wie die Juden ihm auf allen seinen Pfaden entgegentreten, als Feinde des Evangeliums, die den andern Menschen ihr Heil nicht gönnen wollen, scheinen sie auf bestem Wege zu sein, das Maß ihrer Sünden voll zu machen (1. Thess. 2, 15 f.). Darum wundern wir uns nicht, wenn die Hoffnung für Israel nicht alles Denken des Apostels beherrscht – daneben findet sich der mit Röm. 11, 25 – 32 kaum vereinbare Gedanke, daß nur eine Auswahl aus dem Volke Gottes zum Heil bestimmt ist, ja, daß die Verheißung von vorn herein nur einem Teile der Nachkommen Abrahams gilt (Röm. 9, 6 – 13; 11, 2 – 6), dem wahren Israel, dem „Israel Gottes" (Gal. 6, 16; 1. Kor. 10, 18). Diese widersprechenden Urteile sind als Niederschläge verschiedener Stimmungen zu verstehen; aber es kann doch kein Zweifel sein, daß schließlich die Hoffnung den Sieg behalten hat; jedenfalls hat Paulus bei aller Trennung von seinem Volk, trotz aller Feindschaft, die er von ihm zu erdulden hatte, ihm die Treue gehalten. Dafür ist sein immer erneutes Werben in der Mission (1. Kor. 9, 20), vor allem aber der Römer-Brief ein Zeugnis, in dem er sein Evangelium so darstellt, daß es auch den Juden keinen Anstoß bieten kann (vgl. S. 277 ff.).

Religionsgeschichtlich lehrreich ist die Dreiteilung, die Paulus (1. Kor. 11, 32) entwirft: wenn er hier Hellenen, Juden und die Gemeinde Gottes neben einander stellt, so gibt er damit eine Einteilung der Menschheit nach Religionen, und das tertium genus hominum[1] der Christen sondert sich ihm scharf von den beiden älteren ab.

1. Der Ausdruck zuerst bei Aristides (cp. 2): *τρία γένη ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ.*

Kapitel 21.

Die Gemeinde.

Indem wir in diesem Kapitel die Anschauungen des Paulus von der Gemeinde, ihren Gütern, Funktionen und Aufgaben uns vergegenwärtigen, bahnen wir uns den Übergang zu dem folgenden Buche, in dem wir die Grundzüge des Lebens der Missionsgemeinden und die Anfänge der Kirche darstellen wollen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Ideale und Forderungen des Apostels nicht verstanden werden können, ohne die wirklichen Verhältnisse mit in Betracht zu ziehen, und so wird dieses Kapitel schon Manches vorwegnehmen, was man auch im folgenden Buche suchen könnte.

1. Die Gemeinde Gottes, so nennt Paulus nicht nur die Gesamtgemeinschaft der Christen (etwa 1. Kor. 10, 32; 11, 22?; 15, 9; Gal. 1, 13), sondern auch die Einzelgemeinde (1. Kor. 1, 2; 11, 22?; 2. Kor. 1, 1), wie am besten daraus erhellt, daß er auch von „Gemeinden Gottes" in der Mehrheit redet (1. Kor. 11, 16; 1. Thess. 2, 14; 2. Thess. 1, 4), einmal auch von „Gemeinden Christi" (Röm. 16, 16)[1], nur selten von „Gemeinden in (Gott dem Vater und dem Herrn) Christus Jesus" (2. Thess. 1, 1; 1. Thess. 1, 1; 2, 14; Gal. 1, 22). Ebenso wird das bloße Wort „Gemeinde" im Singular und Plural von der Einzelgemeinde gebraucht[2], aber es fehlt auch nicht an Stellen, wo bei Ekklesia mehr die Vorstellung der Gesamtheit aller Christen vorschwebt, wie 1. Kor. 12, 28; Phil. 3, 6; Kol. 1, 18. 24. In diesem doppelten Sprachgebrauche verbirgt sich ein Problem, das trotz lebhafter Erörterung noch nicht völlig gelöst ist. Es besteht ein Streit, ob im Denken des Urchristentums die Idee der Gemeinde als der Gesamtheit aller Christen den Ausgangspunkt der Betrachtung bildet, ob also die Einzelgemeinde im Grunde nur die „Erscheinung des Ganzen in dem Teil" ist, oder ob die Betrachtung von der Einzelgemeinde ausgeht und erst von hier zur Bildung der Idee des einheitlichen Leibes Christi, der „Kirche", fortschreitet. Die Frage ist, wie in den meisten ähnlichen Fällen, nur zu beantworten, indem man auf die Vorgeschichte des Begriffes eingeht.

Daß die Bruderschaft der „Heiligen" mit einem Worte bezeichnet wird, das im Griechischen die „Volksversammlung" bedeutet und zwar nicht etwa das ver-

1. Dieser singuläre Ausdruck steht an einer überhaupt schwierigen Stelle: wie kann Paulus sagen: es grüßen euch alle Gemeinden Christi? Dies ist etwas andres als die Hyperbel, daß alle Heidengemeinden dem Aquilas und der Priszilla danken (16, 4); denn es wird dort vorausgesetzt, daß „alle Gemeinden" in der Nähe des Paulus seien, was ja unmöglich ist. Man könnte denken, daß die Kollekten-Deputation als Vertreter „aller" paulinischen Gemeinden gemeint sei, aber auch dann bleibt der Ausdruck eine fast unerträgliche Hyperbel.

2. Singular: Röm. 16, 1; 1. Kor. 6, 4; 11, 18; 14, 4f. 12. 19. 28. 35; Phil. 4, 15; Kol. 4, 16; 1. 2. Thess. 1, 1; besonders beachtenswert ist es, wenn hierbei gelegentlich von „der ganzen Gemeinde" geredet wird: Röm. 16, 23; 1. Kor. 14, 23; Plural: Röm. 16, 4; 1. Kor. 16, 1. 19; 2. Kor. 8, 1. 19. 23f.; 11, 8; Gal. 1, 2. 22; 1. Thess. 2, 14; 2. Thess. 1, 4. Eine besondre Gruppe von Stellen, die von „allen Gemeinden" redet (1. Kor. 4, 17; 7, 17; 11, 16; 14, 33. 34; 2. Kor. 8, 18; 11, 28; 12, 13) wird später besonders behandelt werden.

sammelte „Volk", sondern eben den Zustand der „Versammlung"[1], ist eine keineswegs selbstverständliche, sondern sehr auffallende Erscheinung; es hätten genug andre griechische Ausdrücke zur Verfügung gestanden, wie Thiasos, Eranos, Synodos, Syllogos, Koinon u. dgl.[2]. Die Wahl erklärt sich durch Herübernahme des Ausdrucks aus der Septuaginta, und darin liegt ein hoher Anspruch, ein einschneidendes Werturteil. Wie die Christen sich die „Heiligen" nennen und damit alle Verheißungen sich aneignen, die z. B. im Buche Daniel den „Heiligen des Höchsten", d. h. den Juden zugesprochen sind, so bedeutet die Selbstbezeichnung als Ekklesia Gottes, daß sie sich als die Erbin der gesamten idealen Güter Israels, als das „Israel Gottes" (Gal. 6, 16) fühlt; sie schließt ein verwerfendes Urteil über das „Israel nach dem Fleisch" (1. Kor. 10, 18) ein, wie es schneidender nicht gedacht werden kann[3]. Aber zum vollen Ausdruck kommt dies nur, wo der volle Ausdruck „die Gemeinde Gottes" gebraucht wird. Hier wird mit allem Bewußtsein der alttestamentliche Titel der „Gemeinde Jahves" übernommen. Der Selbstunterscheidung von den Juden mag es auch dienen, daß der Ausdruck „Synagoge", den die Septuaginta ebenfalls bot, in den ältesten Quellen gänzlich vermieden wird. Oder ob man Ekklesia wirklich als den höheren, religiöseren Ausdruck empfand gegenüber Synagoge, der vielleicht mehr die empirische Gemeinschaft bezeichnete?[4]. In jedem Fall hebt der Ausdruck „die Gemeinde

---

1. Dies ergibt sich besonders aus der häufigen Inschrift-Formel: *ἔδοξεν τῷ δήμῳ ἐν ἐκκλησίᾳ*; vgl. Gorg. 456 B *ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ*. Dieser Sprachgebrauch wirkt auch bei Paulus nach, wenn er mit *ἐν ἐκκλησίᾳ* (1. Kor. 11, 18; 14, 19. 28. 35) den Zustand des Versammeltseins bezeichnet; Gegensatz dazu: „Zu Hause" 1. Kor. 11, 34; 14, 35; (*παρ'*) *ἑαυτῷ* 14, 28; 16, 2 (Apg. 19, 39). Vgl. Br. Keil in „Einleitung in die Klass. Altertumswissenschaft" III, 338 ff. 344 ff.

2. Nach Schürer III[4], 71 ff. finden sich auf Inschriften folgende Bezeichnungen für die jüdischen Diaspora-Gemeinden: *οἱ Ἰουδαῖοι, πολίτευμα, κατοικία, λαός, ἔθνος, σύνοδος, συναγωγή*. „Ursprünglich ist *συναγωγή* wie *σύνοδος* die Zusammenkunft zu festlicher Feier und kommt in diesem Sinne auch bei den griechischen Kultvereinen vor (II[4], S. 505 f.). Aus der Bedeutung „Zusammenkunft, Versammlung" entwickelt sich wie bei *σύνοδος* die Bedeutung „Gemeinde". So gebrauchen es die LXX häufig für עֵדָה = die Gesamtgemeinde Israels. In der späteren Zeit aber ist *συναγωγή* in der Regel die Lokalgemeinde". Vgl. Apg. 6, 9; 9, 2 u. ö. Nach der Annahme der meisten Forscher steht *συναγωγή* Jak. 2, 2 statt *ἐκκλησία*; aber Jak. 5, 14 kommt *ἐκκλησία* vor. Die Kirchenväter verstehen unter *συναγωγή* im allgemeinen die jüdische, unter *ἐκκλησία* die christliche Gemeinde; vgl. Harnack Anm. zu Herm. Mand. XI, 9.

3. In höchster Potenz ist es ausgesprochen Offenb. Joh. 2, 9; 3, 9: „die sich 'Juden' nennen, und sind es nicht."

4. Schürer II[4], 504 Anm. 1. „Die Herrschaft auf christlichem Gebiet hat von Anfang an, schon seit Paulus, der Ausdruck *ἐκκλησία* behauptet. Dieser Gegensatz des jüdischen und christlichen Sprachgebrauchs ist auf den ersten Blick befremdlich, da im A. T. kein wesentlicher Unterschied zwischen *συναγωγή* und *ἐκκλησία* gemacht wird. Die LXX setzen *συναγωγή* für עֵדָה, *ἐκκλησία* in der Regel für קָהָל, ebenso die Targume כְּנִישְׁתָּא für עֵדָה, קְהָלָא für קָהָל. Ersteres wird hauptsächlich in den Büchern Exod., Lev., Num., und Jos. gebraucht, letzteres im Deut., I. und II. Chron., Esra u. Neh., beides sehr häufig, und beides ohne wesentlichen Unterschied zur Bezeichnung der „Gemeinde Israels". Schon das spätere Judentum scheint aber einen Unterschied im Gebrauch beider Begriffe gemacht zu haben, und zwar in der Art, daß *συναγωγή* mehr die Gemeinde nach Seite ihrer empirischen Wirklichkeit, *ἐκκλησία* mehr dieselbe nach ihrer idealen Bedeutung bezeichnete; *συναγωγή* ist der an irgend einem Orte konstituierte Gemeindeverband, *ἐκκλησία* dagegen

Gottes" die Gemeinschaft der Christen hoch hinaus über die kleinen Korporationen heidnischer Genossenschaften und Kultvereine. Er enthält den Anspruch, eine große organisierte Gemeinschaft mit einer glorreichen Vergangenheit und einer nicht minder herrlichen, weltbeherrschenden Zukunft zu sein. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß die neue Religion nicht als ein Haufen kleiner Winkel-Kultgemeinden mit einem geschichtslosen Kultus eines vergeistigten Vegetations-Gottes ins Leben trat, sondern daß sie sich mit Bewußtsein auf die große Weltreligion und das geschichtliche Kulturvolk der Juden zurückführte, so ist es eben diese Selbstbezeichnung[1]. Ja, so energisch ist diese Anknüpfung, daß über der Betonung der Zugehörigkeit zu dem einen, wahren Gott das eigentlich Christliche, die Zugehörigkeit zu dem Herrn Christus sehr stark zurücktritt: niemals findet sich der Ausdruck: „die Gemeinde des Herrn", als ob das Wichtigste an dieser Gemeinschaft das Bekenntnis zum Monotheismus und die Geschichtsgemeinschaft mit dem Gotte Israels wäre und nicht das Knechtschaftsverhältnis zu dem Kyrios Christus. Es ist bezeichnend, daß dies immer durch den individuellen Ausdruck „Knechte Christi" ausgedrückt wird, daß dagegen, wo die Organisation als solche ins Spiel kommt, fast immer (mit Ausnahme von Röm. 16, 16 f. S. 482 Anm. 1, den Stellen der Thessalonicher-Briefe I, 1, 1; 2, 14; II, 1, 1 und Gal. 1, 22) Gott als der Einigungspunkt hervorgehoben wird — so stark wirkt das Bewußtsein der Erbschaft Israels[2]. Aber man darf andrerseits auch nicht den Ton zu sehr auf „Volk" legen[3], und die Bedeutung „Volksversammlung" zu stark pressen: das Wort hat vom A. T. doch im wesentlichen einen religiös-kultischen Hauch. Weil namentlich das spätere Israel als Volksgemeinde zugleich Kultusgemeinde war oder weil hier Nationalität und Gottesverehrung völlig zusammenfiel, so hat die Bezeichnung Ekklesia schon etwas vom Klange unserer Worte „Gemeinde" oder gar „Kirche". Wir dürfen diesen Ausdruck um so weniger scheuen, als im Spätjudentum, namentlich der Diaspora,

die Gemeinde der von Gott zum Heil Berufenen, namentlich, wie קָהָל, die ideale Gesamtgemeinde Israels (wegen קָהָל vgl. in der Mischna Jebamoth VIII, 2. Kidduschin IV, 3. Horajoth I, 4–5. Jadajim IV, 4) .... *Συναγωγή* drückte einen empirischen Tatbestand aus, *ἐκκλησία* aber enthält zugleich ein dogmatisches Werturteil. Aus dieser, wie es scheint, schon im Judentum herrschend gewordenen Differenzierung der Begriffe erklärt es sich leicht, daß der christliche Sprachgebrauch sich fast ausschließlich des letzteren Ausdrucks bemächtigt hat".

1. Harnack, Mission [1], S. 177: „Diese Überzeugung, „Volk" zu sein (d. h. die Überleitung aller Prärogative und Ansprüche des jüdischen Volks auf die neue Gemeinde unter dem Gesichtspunkt einer Neuschöpfung, die das Alte und Ursprüngliche enthüllte und in Kraft setzte), gab den Bekennern des neuen Glaubens sofort ein politisch-historisches Bewußtsein, und zwar das umfassendste, vollkommenste und eindrucksvollste, das sich denken läßt".

2. Diese Tatsache ist ein wichtiges Korrektiv der Ansicht von Bousset, S. 105. 107: „Das Korrelat zu dem *κύριος Χριστός* ist in allen den aufgezählten Äußerungen urchristlicher Frömmigkeit nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde, die *ἐκκλησία*, das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, und zwar zunächst die gottesdienstlich organisierte Einzelgemeinde". Hierzu wären mehrere Fragezeichen zu setzen. Vgl. oben S. 351 ff. das über die Bedeutung des Kyrios-Namens Gesagte.

3. Der Ausdruck „Volk Gottes" kommt bei Paulus nur im Zitat vor: Röm. 9, 25; 2. Kor. 6, 16; im N. T. sonst nur Tit. 2, 14; 1. Petr. 2, 9 f. (Zitat); Offenb. 21, 3 und Hebr. 4, 9, auch aus Anlaß eines Zitats.

tatsächlich eine Erscheinung vorliegt[1], die man am treffendsten mit dem Worte „Kirche" charakterisieren kann. Die Loslösung der Religion vom Leben des jüdischen Nationalstaats, begonnen in der Zeit des Exils, gesteigert in der Zeit der herodianischen und römischen Herrschaft, mächtig gefördert durch die Diaspora und vollendet durch den Untergang des Tempels in Jerusalem, hat schließlich ein Gebilde hervorgebracht, das in vieler Beziehung das Vorbild der entstehenden christlichen Kirche war. Viele über die ganze Welt zerstreute Fromme, zahlreiche lokale Gemeinschaften, zusammengehalten durch die gleichen religiösen Pflichten und Güter, durch gemeinsame Erinnerungen und Hoffnungen, geschaart um einen idealen Mittelpunkt, früher den jerusalemischen Tempel, später das himmlische Zion, sind sie zwar auch eine Nation — wenn auch durch Hinzutritt der Proselyten über den natürlichen Bestand hinaus erweitert —, aber sie sind kein Staatswesen mehr. Wenn sie sich noch immer „die Gemeinde Jahwes" nennt, so hat hier Ekklesia den letzten Hauch einer politischen Bedeutung verloren, und wenn die Christen den Begriff übernehmen, so können sie das, weil er bereits religiös abgestempelt ist und weil er die Sache, die er bezeichnen sollte, auch wirklich bezeichnete, nämlich eine von volkstümlichen Voraussetzungen unabhängige religiöse Gemeinschaft.

Der Idee nach bezeichnet ja nun der Ausdruck zweifellos zunächst die Gesamtheit aller Christen. Auch entwicklungsgeschichtlich ist das wohl verständlich. Ursprünglich war die Gemeinde Gottes in Palästina auf kleinem Raum beieinander (1. Kor. 15, 9); dann hat sie sich ausgebreitet und Kolonieen entsandt, die aber doch zunächst Teile ihrer selbst sind. Und so hat es etwas Berechtigtes, den universalen Begriff der Ekklesia für das Primäre zu erklären und die Einzelorganisationen als Erscheinungen der einen Ekklesia Gottes zu betrachten. Wenn es z. B. 1. Kor. 1, 2 heißt: „die Gemeinde Gottes, die in Korinth ist", so ist man in der Tat zunächst in Versuchung, zu verstehen: „die große Gesamtgemeinde, soweit sie in Korinth zur Erscheinung kommt". Aber dies wäre doch nicht mehr aus dem Sprachgefühl des Paulus heraus empfunden; denn, wenn er den Ausdruck so verstanden hätte, würde er nicht den Plural: „Gemeinden Gottes" haben bilden können. Es wirkt nämlich ein ganz andrer Sprachgebrauch und eine ganz andre Anschauung jener idealen und universalen entgegen. Man könnte daran denken, daß die Volksversammlungen der einzelnen Städte das Vorbild gegeben hätten, auch die Einzelgemeinschaften Ekklesiai zu nennen; indessen gibt es wohl andre, bessere Analogieen. Schon im Judentum beobachten wir den parallelen Vorgang, daß auch die einzelne Lokalgemeinde mit demselben Ausdruck bezeichnet wird[2], wie die Gesamtgemeinde, nämlich als Synagoge[3].

1. Bousset, Religion des Judentums [2], S. 60ff.

2. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung, daß die jüdische Militärkolonie auf der Insel Elephantine, von der die sogen. „Assuan-Papyri" zeugen, sich עֲדָה nennt (vgl. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine S. 31), und zwar ist das Wort hier zunächst im politischen Sinne gebraucht; da die dortigen Juden aber auch einen Tempel haben, so bilden sie auch eine Kultgemeinde (Ed. Meyer, S. 37).

3. So in einer Inschrift von Phokäa: *ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν τῶν Ἰουδαίων . .*, namentlich in den römischen Grabinschriften (Schürer III [4], 82): eine *συναγωγὴ Αὐγουστησίων*, eine *σ. Ἀγριππησίων, Βολουμνησίων, Καμπησίων, Σιβουρησίων, Ἑβραίων, Βερνακλησίων* oder *Βερνακλώρων* (vernaculorum), *Ἐλαίας* (des Ölbaumes), *Καλκαρησίων*

Im Grunde genommen genügt dies Vorbild zur Erklärung des christlichen Sprachgebrauchs. Daß man statt Synagoge das Wort Ekklesia bevorzugte, mag außer den früher angeführten Gründen (S. 483) noch einen Anlaß daran gehabt haben, daß auch griechische Genossenschaften hier und da sich Ekklesia nennen[1], und daß auch in der Septuaginta gelegentlich Ekklesia für eine Einzelversammlung vorkommt[2]. Vor allem aber wirkte eine nüchterne Beobachtung ein: in Ekklesia klingt doch (gerade wie in Synagoge) immer noch die Note „Versammlung an einem Orte" nach. Nun hätte man ja mit einer gewissen Gewaltsamkeit sich immer den idealen Sinn des Wortes vorhalten können, daß die Christen aller Orten allezeit gewissermaßen vor dem Angesicht Gottes zur Anbetung versammelt dastehen — aber diese doch immer etwas künstliche Fiktion mußte vor dem alltäglichen Augenschein zurückweichen, daß schließlich doch nur die lokale Bruderschaft in versammeltem Zustande auftrat. Und so wird denn Ekklesia schließlich einfach abgeschliffener Terminus für die organisierte Lokalgemeinde. Oft wird ja die ideale, religiöse Bedeutung mitempfunden, wie sich an dem Hinzutreten des Genitivs „Gottes" oder des mystischen „in Gott und Christus Jesus" (1. Thess. 1, 1; 2, 14; Gal. 1, 22) zeigt, aber ebenso oft tritt diese auch in den Hintergrund, wie man an dem ganz verschliffenen, eigentlich unvollständigen bloßen Ekklesia sieht, das höchstens noch durch geographische Zusätze näher bestimmt wird (Galatiens, Asiens). Am auffallendsten wirkt dieser terminologische Gebrauch, wenn von „Hausgemeinden" die Rede ist (1. Kor. 16, 19; Röm. 16, 5; Kol. 4, 15: *ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν* [*αὐτῆς*] *ἐκκλησία*). Hier, wo es sich um kleine Zirkel handelt, würde das Wort Ekklesia unpassend sein, wenn es noch notwendig den vollen Klang der „Volksgemeinde" oder „Volksversammlung" gehabt hätte: hier steht es vollends im Sinne einer lokalen Kultversammlung, mit fast konventikelhaftem Beigeschmack. Wenn im Gegensatz dazu von Zusammenkünften der „ganzen Gemeinde" (Röm. 16, 23; 1. Kor. 14, 23) geredet wird, obwohl doch auch hier nur die Lokalgemeinde gemeint ist, vollends wenn der Apostel von „allen Gemeinden" (Röm. 16, 16; 1. Kor. 4, 17; 7, 17; 14, 33; 2. Kor. 8, 18; 12, 13) spricht — statt etwa von „der Gemeinde" im Ganzen, so ist auch hieraus klar, daß die universale Bedeutung des Ausdrucks stark in den Hintergrund tritt zugunsten der lokalen. Im Kolosser- und vollends im Epheser-Brief tritt sie dann wieder hervor; aber hier ist der Begriff Gegenstand einer Spekulation geworden. Eine solche wäre freilich nicht möglich, wenn die ideale Bedeutung völlig vergessen wäre. Dies ist aber auch sonst nicht der Fall.

So ist ja klar, daß die Geistesträger, die Gott „in der Gemeinde eingesetzt hat" (1. Kor. 12, 28), als Organe der Gesamtgemeinde gedacht sind, daß die

(der Kalkbrenner) — dies alles selbständige, organisierte Gemeinden, jede mit eigner Synagoge, eigner Gerusia und eignen Gemeindebeamten. „Von einer einheitlichen Zusammenfassung der gesamten römischen Judenschaft unter *eine γερουσία* zeigt sich keine Spur".

1. Liebenam, römisches Vereinswesen S. 272 f.

2. Ps. 25 (26), 4 f.: *οὐκ ἐκάθισα μετὰ συνεδρίου ματαιότητος | καὶ μετὰ παρανομούντων οὐ μὴ εἰσέλθω· || ἐμίσησα ἐκκλησίαν πονηρευομένων | καὶ μετὰ ἀσεβῶν οὐ μὴ καθίσω ||*. Der Parallelismus zwischen *συνέδριον* und *ἐκκλησία* gibt hier dem Begriff etwas Konventikelhaftes. In V. 12 heißt es dann *ἐν ἐκκλησίαις εὐλογήσω σε, Κύριε*, als ob das Wort so, ohne jeden Zusatz, nichts andres als die legitime jüdische Gottesdienstversammlung bezeichnen könnte, und zwar die zeitlich einzelne, nicht blos die lokale.

Entgegensetzung der Gemeinde Gottes gegen Juden und Hellenen (1. Kor. 10, 32) sich nicht nur auf die korinthische Gemeinde bezieht, daß die Verfolgung der Gemeinde Gottes (Gal. 1, 13; 1. Kor. 15, 9) nicht blos geographisch begrenzt zu denken ist: es handelt sich doch um die Bekämpfung des Prinzips. Vor allem wird die Idee des „Leibes Christi" universal gedacht und entwickelt (Röm. 12, 4; 1. Kor. 12, 12–27; Kol. 1, 18. 24; 3, 15). Spekulativ ist nicht erst die Lehre des Kolosser-Briefs, sondern auch schon die des 1. Korinther-Briefs. Benutzt ist hier ein in der griechisch-römischen Literatur, besonders in der stoischen Diatribe ungemein häufiger bildlicher Gemeinplatz[1]. Aber es ist lehrreich, wie sich das Bild unter der Hand verändert. Statt der – sei es im Staate, sei es in der menschlich-göttlichen Gemeinschaft – natürlich gegebenen Einheit ist hier ein neuer Organismus auf übernatürliche, „mystische" Weise entstanden, indem Christus durch die Ausgießung des Geistes (und das bedeutet zugleich das Ausströmenlassen seines eignen Wesens) die Seinen mit sich und unter einander zu einem Wesen (Gal. 3, 28) verbunden hat (vgl. S. 356f.): „Von einem Geiste erfüllt, sind wir zu einem Leibe getauft worden" (1. Kor. 12, 13) – ein Leib ist das Ergebnis. Man darf bei Paulus solche Bilder nie zu stark pressen; aber hier liegt es doch nahe, es ein wenig auszuspinnen: wie dasselbe Blut durch alle Adern des Körpers rollt und darin die Einheit des organischen Lebens begründet ist, so ist dieser Leib dadurch eine völlige Einheit, daß derselbe Geist alle Glieder unter einander und mit Christus verbindet. Nach zwei verschiedenen Richtungen wird das Bild dann entwickelt: nach 1. Kor. 12, 12. 27 ist Christus selbst der Leib, auch Gal. 3, 28: „ihr seid alle Einer in Christus", d. h. dadurch, daß ihr in Christus seid, entsteht ein neues Wesen. Im Kolosser-Brief dagegen (und Epheser-Brief) erscheint Christus als das Haupt des Leibes, von dem aus – nach naiver Vorstellung – der ganze Leib nicht nur zusammengehalten, sondern auch mit Lebensnahrung versorgt wird (2, 19)[2]. Paulus ruht aber niemals in dem mystischen Bilde aus, er wendet die Betrachtung sofort ethisch, besonders Röm. 12, 4, aber auch im Kolosser-Brief, während der Verfasser des Epheser-Briefs der Spekulation einen weiteren Spielraum gibt.

2. Aus dieser Vorstellung von der Gemeinde als einem auf übersinnliche Wirkungen gegründeten einheitlichen Organismus folgen einige Urteile und Forderungen des Apostels, die für seine religiöse Anschauung, aber auch für die

---

1. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 12, 12ff.; wichtig sind für uns besonders die Vergleiche eines Staatswesens mit dem Leibe bei Jos. b. j. IV, 7, 2 § 406f. oder der menschlichen societas Cic. de off. III, 5; Seneca de ira II, 31, am wichtigsten die Fälle, wo das Bild auf die große Einheit der Götter und Menschen angewandt wird, z. B. Seneca ep. 95, 52: omne hoc, quod vides, quo divina et humana inclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. natura nos cognatos redidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit; Mk. Aurel 2, 1; 7, 13: *οἷόν ἐστιν ἓν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος*, so verhalten sich unter den getrennten Wesen *τὰ λογικά* zu einander, *πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα . . . μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ λογικῶν συστήματος . . .* Sextus adv. math. IX, 78f. (s. m. Kommentar S. 307).

2. Seneca, de clem. II, 2, 1: a capite bona valitudo in omnes ⟨exit: omnia⟩ vegeta sunt atque erecta aut languore demissa, prout animus eorum vivit aut marcet.

Praxis seiner Gemeinden von Wichtigkeit sind. Zunächst ergibt sich aus 1. Kor. 12, 13, daß die Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht sowohl auf dem Entschlusse des Beitritts oder gar auf äußerlichen Momenten, wie der Zahlung eines Beitrags oder Eintrittsgeldes beruht, sondern auf dem durchaus übersinnlichen Erlebnis der Geistesmitteilung bei der Taufe. In diesem Erlebnis vollendet sich die „Berufung", kommt die „Erwählung" (1. Kor. 1, 26 ff.) zum sichtbaren Ausdruck. Im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise ist die Taufe weniger eine Tat des Menschen[1], als eine Erfahrung, bei der er ganz empfangend, fast passiv ist. Der Idee nach ist es unmöglich, daß jemand getauft wird, der nicht zu den Erwählten gehörte. An den Fall, daß die Taufe mancher Christen nur eine leere Zeremonie, etwa zur Erreichung unlauterer Zwecke, sein könne, wird überhaupt nicht gedacht. Das ist nicht nur unprinzipielle Unklarheit der enthusiastischen Anfangszeit, sondern diese scheinbar allzu ideale Auffassung scheint ihren Grund und Anhalt gehabt zu haben in einer ziemlich realistischen Regel, von der noch Spuren vorhanden sind.

Man muß sich nämlich die Frage vorlegen: worauf ruht eigentlich die Annahme, daß mit der Taufe regelmäßig die Geistesmitteilung verbunden war? War es nur eine freundlich-optimistische Annahme, ein Glaube ohne Schauen, wie bei unsrer heutigen Taufe, daß mit der Besprengung oder Handauflegung der Geist Gottes in den Täufling einzieht? Oder hatte man bestimmte Beweise oder Anzeichen dafür? Sowie man diese Frage aufwirft, drängt sich sofort die andere vor: was ist bei dem Nebeneinander von Taufe und Geistesempfang (1. Kor. 6, 11; 12, 13) das Prius? Etwa das Herabkommen des Geistes, wie bei Cornelius (Apg. 10, 44. 47), oder die Taufe, wie in Jerusalem (2, 38) und in Samaria (8, 12. 15)? Hier tut sich ein Problem auf, das noch nicht genügend ins Auge gefaßt ist. In den drei Stellen der Apostelgeschichte spiegelt sich höchst lehrreich die Entwicklung der Anschauungen. Die älteste, noch ganz enthusiastische und supranaturale Auffassung ist folgende: indem Gott den Geist auf Menschen herabsendet, zeigt er damit an, daß er sie erwählt hat (vgl. Röm. 5, 5; Gal. 4, 6; 3, 2): die Taufe kann da nur noch dieser himmlischen Weisung nachfolgen und das auf irdische Weise vollziehen, was von Gott aus schon feststeht. Die zweite Stufe ist Apg. 2, 38 ausgedrückt: wer getauft wird, der wird — das ist die zweifellose Hoffnung — auch den Geist empfangen. Es ist aber sehr bemerkenswert, daß im Folgenden (2, 41) zwar die Taufe von 3000 Seelen erzählt wird, und daß sie „hinzugefügt" wurden, daß aber von dem Geistesempfang nichts weiter berichtet wird. Dies geschieht aber Apg. 19, 5 f. in sehr nachdrücklicher Weise, freilich, nachdem auch noch gesagt worden ist, Paulus habe den Getauften die Hand aufgelegt: „da kam der heilige Geist auf sie, und sie redeten in Zungen und prophezeiten". Das ist der Übergang zur dritten Stufe (Apg. 8, 12. 15 ff.), wonach die Taufe an sich, die durch einen der Siebenmänner vollzogen ist, den Geistesempfang noch nicht vermittelt, sondern erst das Gebet und die Handauflegung der Apostel. Es genügt also noch nicht einmal

1. Der jüdische Ausdruck „sich taufen" (vgl. S. 495 Anm. 1) kommt nur noch einmal vor: 1. Kor. 10, 2 *ἐβαπτίσαντο*, sonst steht immer das Passivum, und allenfalls noch 1. Kor. 6, 11 in dem medialen *ἀπελούσασθε*, ihr habt euch abgewaschen oder abwaschen lassen.

die Taufe durch einen andern Christen, sondern es müssen Apostel sein, deren Handauflegung das Wunder bewirkt. Auf welcher Stufe dieser Entwicklung steht nun Paulus? Es ist schon bemerkenswert, daß er mehrfach von der Geistesmitteilung redet als Beweis der Liebe und Gnade Gottes, als Siegel der Gotteskindschaft (Röm. 5, 5; Gal. 4, 6; 2. Kor. 1, 21ff. u. ö.), ohne dabei die Taufe zu erwähnen: das Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus ist der Geist (Röm. 8, 9); d. h. er steht im Wesentlichen auf der ältesten, supranatural-enthusiastischen Stufe[1]. Dies zeigt sich nun noch besonders an einer nicht genügend beachteten Erscheinung[2].

1. Kor. 14, 23 werden als Hörer der gottesdienstlichen Vorträge „Laien" und „Ungläubige" erwähnt. Dies sind nicht dieselben, sondern deutlich unterschiedene Gruppen. Insbesondre werden die „Laien" (*ἰδιῶται*) 14, 16 als ständige Teilnehmer an den Versammlungen, die dort ihren festen, anscheinend abgegrenzten, Platz einnehmen und das Amen mitsprechen, genannt, während hier die „Ungläubigen" fehlen. Wer sind diese Laien, Idiotai? Nach dem ganz festen griechischen Sprachgebrauch ist Idiotes derjenige, der eine bestimmte, im Zusammenhange erwähnte Spezialität, sei es eine Kunst oder eine Tätigkeit, ein Rang oder ein Amt, nicht besitzt; dem Künstler oder Gelehrten gegenüber der Laie, dem Soldaten gegenüber der Bürger, dem Beamten oder Herrscher gegenüber der Privatmann. In dem Zusammenhange von 1. Kor. 14 kann der Idiotes nur der sein, der die dort erwähnte Geistesgabe der Zungenrede nicht besitzt. An sich könnten dies alle andern Gemeindeglieder sein. Aber, da die Idiotai 14, 23 neben den Ungläubigen doch auch wieder als Gäste der Gemeinde erscheinen, müssen sie ihr einen Grad ferner stehen als die andern Christen, aber auch wieder einen Grad näher als die Ungläubigen. Sie bilden eine mittlere Gruppe zwischen den Ungläubigen und der Gemeinde, eine Art Proselyten oder Katechumenen, um diesen spätern Ausdruck schon zu gebrauchen. Als ihr unterscheidendes Merkmal wird hier der Nichtbesitz des Geistes mehr angedeutet als angegeben; eben darum gehören sie auch noch nicht voll zur Gemeinde[3]. Wenn dies richtig ist, so gewinnen wir folgendes Bild: wer als Gasthörer die Gemeinde aufsucht, heilsbegierig und im allgemeinen der Verkündigung zustimmend, wurde zu regelmäßigem Besuche der Versammlungen zugelassen, er-

1. Er selber ist sich ja zweifellos seiner Begnadigung und Berufung bewußt geworden, ehe er sich hat taufen lassen. „Bei Paulus selbst war jedenfalls nicht die Taufe das Entscheidende gewesen, sondern die Christophanie von Damaskus" (Deißmann, Paulus S. 89).

2. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 14, 16.

3. In einem religiösen Sinne kommt das Wort vor: Inschr. bei Foucart Nr. 2: *ἐὰν δέ τις θύῃ τῶν ὀργεώνων οἷς μέτεστιν τοῦ ἱεροῦ, ἀτελεῖς αὐτοὺς θύειν· ἂν δὲ ἰδιώτης* (d. h. einer der nicht Genosse der Kultgenossenschaft ist) *θύῃ τῷ θεῷ διδόναι τῇ ἱερέᾳ . .* Inschrift von Andania (Michel Nr. 694 p. 597 = Ditt. Syll. 635) Z. 16ff. *οἱ τελούμενοι τὰ μυστήρια . . . καὶ αἱ μὲν ἰδιώτιες ἐχόντω χιτῶνα . . . παῖδες . . . δοῦλοι . . . αἱ δὲ ἱεραῖ.* Theodoret erklärt *ἰδιῶται* durch *ἀμύητοι*; Severian (Catene) durch *τὸν μὴ βαπτισθέντα.* Die Valentinianer (Ptolemaeus) schmähen die Anhänger des Großkirche, welche ihre sexuellen Mysterien mißbilligen, *ὡς ἰδιωτῶν καὶ μηδὲν ἐπισταμένων, ἑαυτοὺς δὲ ὑπερυψοῦσι. τελείους ἀποκαλοῦντες καὶ σπέρματα ἐκλογῆς* (Ir. I, 6, 4): hier begegnet also der Gegensatz *ἰδιῶται—τέλειοι*, der in gewisser Weise auch von Paulus vorausgesetzt wird, wenn er die *τέλειοι* (1. Kor. 2, 6) doch schließlich mit den wahrhaften Pneumatikern gleich-

hielt auch einen festen, obwohl vielleicht abgesonderten, Platz. Aber getauft wurde er einstweilen nicht. Worauf wartete man? Auf die Zeichen des Geistes, die sich bei ihm noch nicht eingestellt hatten.

Darin ist nun freilich eingeschlossen, daß man sich zutraute, an äußerlich wahrnehmbaren Merkmalen erkennen zu können, ob jemand den Geist besaß oder nicht. Hier blickt die ältere, enthusiastische Auffassung durch, daß die Wirkungen des Geistes sich an außerordentlichen Erscheinungen, in besonderen Leistungen und Kräften zeigen: in begeisterten Aufwallungen, Rede-Ergüssen, Ekstasen, Eingebungen, wunderbaren Erkenntnissen, heroischen Taten und staunenerregenden Einwirkungen auf andre, z. B. Entlarvung oder Austreibung von Dämonen, in Krankenheilungen und dergleichen. Es folgt weiter, daß die Geistesmitteilung ursprünglich noch nicht an die sakramentale Handlung der Taufe notwendig gebunden ist: sie geht ihr normalerweise voran. Freilich mag sie auch oft mit ihr zusammengefallen sein, z. B. wenn nach einer enthusiasmierenden Rede der Apostel (1. Thess. 1, 5 f.) sofort die Wirkungen des Geistes sich bei den Hörern zeigten und im selben Augenblick auch die Taufe begehrt und vollzogen wurde. Es mag Massenbekehrungen gegeben haben, bei denen ganze Familien, Hausgenossenschaften, ganze Klientelen einflußreicher Männer, ganze Haufen von Predigt-Hörern in stürmischen Auftritten gewonnen, getauft und begeistert wurden, so daß man kaum noch unterscheiden konnte, ob der Geist die Taufe gefordert oder die Taufe den Geist gebracht hatte. Aber ebenso oft wird es ruhigere, daher nicht so packend deutliche Fälle gegeben haben, wo man einer bereitwilligen Gesinnung gegenüber zunächst zuwartete und die Taufe hinausschob. Hier liegt ein praktisches Problem verborgen, über dessen Lösung wir nur so viel wissen, daß die Entwicklung schließlich mit dem Siege der Taufe geendet hat: sie wurde mehr und mehr das eigentlich Entscheidende, und man vertraute, daß sie den Geist einschließe. In dem Maße, als der Enthusiasmus abebbte, in dem Maße, als die Anschauung des Paulus durchdrang, daß der Geist vor allem die Kraft sittlicher Erneuerung sei, eine zwar gewaltige, unwiderstehliche, aber doch im wesentlichen in der Stille und unsichtbar wirkende Macht — in demselben Maße wird die Taufe verliehen worden sein schon auf den Entschluß und das Gelöbnis der Beteiligten, die ihren Glauben an die Verkündigung und den Willen zu zu einem neuen Leben bekundeten. Im einzelnen können wir diesen Vorgang nicht beobachten: wir sehen nur oder wir erschließen hier einen Zusammenstoß des enthusiastisch-supranaturalen und des organisatorisch-pädagogischen Prinzips. Auf die Dauer hat es sich gewiß als untunlich erwiesen, bei jedem Proselyten auf außerordentliche Zeichen des Geistes zu warten; man mußte schließlich, wenn man nicht auf Propaganda und Ausdehnung verzichten wollte, allerlei Leute aufnehmen, in der Hoffnung, daß der Geist sein Werk schon tun werde, nachdem der Täufling in den Organismus der Gemeinde aufgenommen war.

Nahe verwandt ist ein andres Problem. „Wer den Geist Christi nicht hat,

---

setzt (1. Kor. 3, 1). Origen. c. Cels. I 12: *οἱ μὲν Αἰγυπτίων σοφοὶ κατὰ τὰ πάτρια γράμματα πολλὰ φιλοσοφοῦσι περὶ τῶν παρ' αὐτοῖς νενομισμένων θείων, οἱ δὲ ἰδιῶται μύθους τινὰς ἀκούοντες, ὧν τοὺς λόγους ἐπίστανται, μέγα ἐπ' αὐτοῖς φρονοῦσιν.*

der gehört nicht zu ihm", sagt der Apostel (Röm. 8, 9), alle Christen haben den Geist empfangen, das ist die Voraussetzung der gesamten Erlösungslehre (vgl. z. B. Röm. 5, 5; 8, 2. 9. 11–16. 23; 1. Kor. 12, 13; Gal. 3, 2–5; 5, 18. 25; 1. Thess. 1, 6; 4, 8). Daneben aber behauptet sich auch noch ein andrer Sprachgebrauch, wonach nur Einzelne, mit besonderen Gnadengaben Ausgerüstete, „Geistesmenschen" heißen, insbesondre die Zungenredner (1. Kor. 14, 37); ebenso wie neben dem einen, alle Christen durchdringenden Geiste die einzelnen „Geister der Propheten" (1. Kor. 14, 14. 32) stehen – letzteres ein Rest uralter animistischer Betrachtung, wonach in den Propheten ein von Gott gesandter Geist (eine Ruach vgl. 1. Kön. 22, 21f.) hineinfährt (S. 327). Aber auch jene Auffassung ist ein Überbleibsel einer antiken, bei Paulus im Grunde überwundenen Auffassung[1]: wenn der Geist Gottes nur in besonderen Kraftleistungen Einzelner spürbar ist, so liegt hier die Vorstellung einer stürmischen, stoßweisen Einwirkung übernatürlicher Kräfte vor, die von Zeit zu Zeit den Menschen überfallen und sich als Organ dienstbar machen. Aber gleichzeitig beobachten wir, wie diese ältere Vorstellung sich zu verändern beginnt. An sich ist nämlich die Wirkung solcher Kräfte nicht an bestimmte Einzelpersonen gebunden, und es liegt ganz in der Natur der Dinge, wenn z. B. bald der Eine bald der Andre wahllos und abwechselnd Offenbarungen empfängt (1. Kor. 14, 30). Wenn nun aber Paulus in seiner Aufzählung der Charismata nicht nur die abstrakten Gaben, wie „Kräfte, Heilungsgaben, Zungenrede" nennt, sondern auch Personen, wie „Apostel, Propheten und Lehrer" (1. Kor. 12, 28), so zeigt sich, daß einzelne Charismata dauernd an Einzelnen haften, so daß die Vorstellung einer zeitweiligen Ergriffenheit von übernatürlicher Kraft in die einer bleibenden „Begabung" übergeht[2]. Vollends verändert ist die Vorstellung, wenn vom „Einwohnen" des Geistes die Rede ist (Röm. 8, 9. 11), von der Beherrschung des ganzen Lebens durch den Geist (8, 4f.). Auch hier kehren gelegentlich noch die alten, enthusiastischen Ausdrücke wieder: „vom Geiste getrieben werden" (Röm. 8, 14; Gal. 5, 18), das ekstatische Rufen im Geiste (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6); noch wird einmal der Geist Gottes neben dem Geiste des Menschen (Röm. 8, 16) genannt, als ob ein Doppelwesen in ihm hauste – aber im ganzen sehen wir Paulus auf dem Wege, das gesamte Innenleben des Christen in allen Äußerungen als vom Geiste durchdrungen zu betrachten, so daß der Geist des Menschen vom göttlichen Geiste aufgesogen zu sein scheint. Wenn z. B. 1. Kor. 5, 4 in der Gerichtsverhandlung gegen den Blutschänder[3] neben der Kraft des Herrn Jesus Christus auch des Apostels Geist („mein Geist") gegenwärtig und wirksam sein soll, so ist keine Frage, daß hier nicht der natürlich-menschliche Geist des Apostels, etwa gar nur sein Gedenken, unter ihnen weilt; nein, der von Gottes

1. Vgl. hierzu H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes.

2. Vollendet ist dieser Prozeß der Vorstellungsentwicklung in den Pastoral-Briefen, wenn hier das Charisma nicht nur als eine dauernde Begabung (1. Tim. 4, 14), sondern so sehr mit der geistigen Eigenart des Trägers verschmolzen erscheint, daß man vom „Anfachen" des Charisma reden kann (2. Tim. 1, 6), als ob es eine persönliche Eigenschaft wäre. Paulus redet in solchem Fall davon, daß man um ein Charisma beten soll (1. Kor. 14, 13).

3. Vgl. meinen Kommentar z. St.

Geist ganz erfüllte, mit göttlicher Macht ausgerüstete Wille des Apostels wird bei ihnen sein und mit der Kraft Christi zusammenwirken. Und wenn der Zustand der Christen eine „Neuheit des Geistes" (Röm. 7, 6) heißt, wenn der Christ fortan aus „Geist und Fleisch" besteht, wenn er „im Geiste", „nach dem Geiste" lebt, so ist die Vorstellung doch die, daß der göttliche Geist sich völlig mit seinem innern Wesen verschmolzen hat. Um so deutlicher ist also, daß der Idee nach jeder Christ ein Pneumatikos ist (Gal. 6, 1), nicht nur Einzelne.

Nun aber findet sich daneben doch wieder eine andre Anschauung (1. Kor. 2, 6–16; 3, 1–3): der „Pneumatiker" erscheint hier als der einsame, von Niemand verstandene, Niemandem Rechenschaft schuldige Gnostiker; die Mehrheit der Gemeinde aber kann noch nicht als pneumatisch betrachtet werden (obwohl es der Fall sein sollte 3, 3), sie ist noch sarkisch: „ihr seid noch 'Menschen' und wandelt 'nach Menschenart'"; sie gehören noch zu den Psychikern (S. 476f.), die dem, was vom Geiste Gottes kommt, unempfänglich und verständnislos gegenüberstehen; nur eine Minderheit gehört zu den Pneumatikern, denen man Pneumatisches mitteilen kann, zu den „Vollkommenen". Was immer dieser Ausdruck bedeuten und woher er stammen möge[1] – auf alle Fälle liegt hier ein Gedanke und Sprachgebrauch vor, der zu jener Anschauung von der pneumatischen Gemeinde (1. Kor. 3, 16) nicht so recht paßt und aus einer ganz anderen Umgebung stammt, wo der Gnostiker oder Pneumatiker der begnadete Einzelne ist, der der Masse gegenübersteht. In die Gedankenwelt des Paulus verpflanzt, ruft diese Vorstellung einen Widerspruch hervor, der sich nicht ganz reinlich auflösen läßt. Er tritt am Anfange von 1. Kor. 3 hervor. Der Vorwurf, der in V. 3 liegt: ihr seid noch fleischlich, ihr wandelt nach Menschenart, seid noch rechte Menschen – begreift sich nur von dem Gedanken aus: eigentlich solltet ihr alle Pneumatiker sein, und ihr müßt trachten, es allmählich zu werden: auch ihr sollt „vollkommen" werden. Indem Paulus ihnen die „Vollkommenen" gegenüberstellt, redet er so, als ob das Ideal durch ein Hineinwachsen in die Sphäre des Geistes erreicht werden könnte, als ob es vom Willen des Menschen abhinge, daß er immer mehr ein Pneumatiker werde. Das gnostische Ideal des Pneumatikers wird damit demokratisiert, aber zugleich auch in eine ganz andre

1. Das Problem ist noch nicht völlig gelöst; vgl. meinen Kommentar zum 1. Korintherbrief S. XVIII Anm. und zu 3, 3 S. 73ff. Während W. Bauer das *τέλειος* vom reifen, ausgewachsenen Menschen versteht, vernehmen andre, wie Reitzenstein (Mysterienrell. S. 165ff.) hier Mysterienklänge; ich habe mich dagegen für Einfluß eines stoischen Sprachgebrauches entschieden (vgl. S. 449 Anm.). Aber auch hierdurch ist die Frage noch nicht voll gelöst. Es scheint doch, als ob Paulus den Begriff *τέλειος = πνευματικός* in irgend welchen Zusammenhängen der Mysterien-Religion vorgefunden, daß er ihn aber unter gleichzeitiger Einwirkung des stoischen Sprachgebrauches ins Ethische umgebogen hat. Bei Iren. I, 6, 4 heißt es von den Valentinianern: *διὰ τοῦτο οὖν ἡμᾶς καλοὺς* (? *καλῶς*? *καλοῦσιν*?) *ψυχικοὺς ὀνομάζουσιν, καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι, καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον· αὐτοῖς δὲ πνευματικοῖς τε καὶ τελείοις καλουμένοις μηδαμῶς· οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον ἔνθα δὲ* (*ἐκθάδε*) *τελειούμενον*; vgl. auch I, 6, 1; 13, 6: an letzterer Stelle sind die *τέλειοι* die, welche den höchsten Grad der Erkenntnis haben. Von Paulus unterscheidet sich diese letztere Betrachtung dadurch, daß bei ihm die *τελειότης* als Bedingung für den Empfang der höchsten Erkenntnis erscheint, dort aber eben in dem Empfang dieser Erkenntnis besteht.

Tonart transponiert. Ein Zustand, an dem der Idee nach alle Christen teilhaben sollen, kann naturgemäß nicht mehr so außerordentlich, nicht mehr ein rein wunderbarer oder übernatürlicher sein. Schon früher haben wir beobachtet (S. 401 f.), daß neben der rein supranaturalen Vorstellung des „Getriebenwerdens vom Geiste" eine andre, mehr ethische steht, wonach der Christ sich dem Geiste hingeben, sich von ihm treiben lassen soll. Dies Hineinspielen einer mehr psychologischen oder willensmäßigen Betrachtung läßt uns vollends erkennen, daß der Satz, alle Christen hätten den Geist, alle seien Pneumatiker, wieder eine die Wirklichkeit überfliegende, ideale Betrachtungsweise ist, die sich an den harten Realitäten des Lebens oftmals gestoßen haben wird. Es treffen hier zwei ganz verschiedene Tatsachenreihen und Denkweisen hart auf einander: einerseits führen in der Gemeinde außerordentliche prophetische Persönlichkeiten, wie Paulus, das Wort, die sich der Masse gegenüber einsam und bevorzugt fühlen (1. Kor. 2, 14. 15), andrerseits aber lassen diese es sich nicht nehmen, die Gemeinde nach sich zu beurteilen und bei der Masse entweder gutgläubig die selben Erfahrungen vorauszusetzen, wie bei sich selbst, oder heroisch dieselben Dinge von ihr zu verlangen, die sie doch tatsächlich nicht leisten kann. Daraus ergeben sich denn zwei ganz verschiedene Ansichten der Gemeinde von sich selbst: einerseits beurteilt sich die Christenheit als eine übernatürliche Größe, von Gott ergriffen, erlöst, zur Gemeinde vereinigt und mit allen Kräften des Geistes gesegnet, andererseits liegt eben doch die empirische Erscheinung vor, daß die Gemeinde durch den freiwilligen Zusammentritt einer Menge Menschen von sehr verschiedener ethischer Beschaffenheit und religiöser Hochspannung entstanden ist — der ideale Begriff der „Gemeinde der Heiligen" konkurriert mit der Tatsache einer sehr irdischen, bunten Gemeinschaft, die zwar von hohen Idealen und Hoffnungen, sowie durch gemeinsame Erlebnisse zusammengehalten wird, aber doch im einzelnen sehr verschiedene Abstufungen der Heiligkeit und „Geistlichkeit" zeigt — ein ewiger Konflikt, der durch die ganze Kirchen-Geschichte hindurch bestanden und die mannigfaltigsten Erschütterungen, Reformen, Abspaltungen hervorgerufen hat.

Bei Paulus ist nun der Zusammenstoß der Betrachtungsweisen und die Stufenunterscheidung innerhalb der Gemeinde noch rein ideell, und aufs energischste müssen wir der Versuchung widerstehen, die „Vollkommenen" (1. Kor. 2, 6) etwa als eine wirklich abgesonderte Gruppe von reifen Gemeindechristen aufzufassen, etwa als die Elite der Pneumatiker neben der Masse der Psychiker, die dann etwa mit den Idiotai (1. Kor. 14, 16) gleichzusetzen wären. So deutlich die letztere Gruppe als eine Art Proselyten von der Masse der Getauften sich absondert, so sehr fehlt es an einem deutlichen und zweifellosen Beleg für die reale Unterscheidung zweier Arten von Christen innerhalb der Gemeinde. Das schließt nicht aus, daß Paulus gelegentliche Zusammenkünfte mit den „Vollkommenen" (1. Kor. 2, 6) abgehalten hat, denen die Versammlungen der „ganzen Gemeinde" (1. Kor. 14, 23) gegenüberstehen. Aber die Abgrenzung beider Gruppen ist nach der Art der ganzen Betrachtung eine fließende, weniger organisatorische als ideelle.

3. Die Sakramente. Daß Paulus zwei heilige Handlungen in der Gemeinde kennt und zwar nur zwei, ergibt sich aus der merkwürdigen Tatsache, daß er sie 1. Kor. 10, 1—5 typologisch in die Geschichte des Wüstenzuges zurück-

trägt. Der hier durchgeführte Parallelismus der Glieder (Taufe in der Wolke und im Meer; himmlische Speise und Trank) zeigt, daß Beides zusammen gewissermaßen eine Einheit für ihn bildet, den Inbegriff der besonders hohen Gnaden, deren das Volk Gottes damals wie heute gewürdigt wird. So nehmen sie, neben den sonstigen Charismata, eine Sonderstellung ein, als außerordentliche, besonders wunderbare Veranstaltungen.

a) Die Taufe, die für Paulus etwas Gegebenes war — auch er selber ist getauft worden — hat er aus der hellenistischen Gemeinde übernommen (S. 129); auch die Auffassung dieses Aktes, die er gelegentlich vorträgt, gilt ihm als allgemein bekannt und anerkannt, auch in der ihm fremden Römer-Gemeinde (6, 3ff.). Wir dürfen daher diese Gedanken (S. 403f.) nicht eigentlich als bei ihm original betrachten; er arbeitet mit ihnen als mit allgemein christlichen.

Unter den verschiedenen Deutungen des überkommenen Ritus stellen wir voran die Betrachtung der Taufe als eines Aktes der Reinigung, einer Abwaschung der Sünden (1. Kor. 6, 11: ihr habt euch abgewaschen oder: abwaschen lassen). Während man früher die modern-protestantische symbolische Auffassung dieses Aktes auch dem Paulus unterlegte, wird heute mit Nachdruck betont, daß diese Abwaschung von ihm ganz real gemeint sei. Und in der Tat: nach antiker Auffassung kann wirklich „Wasser so große Dinge tun“[1]. Wie die Sünde nach altorientalischer und alttestamentlicher Anschauung[2] eine am Körper haftende Verunreinigung bedeutet, so bedarf es einer körperlichen Reinigung, wenn der Mensch der Gottheit sich wieder soll nahen dürfen. Insbesondere ist nach jüdischer Auffassung der Umgang mit dem Heidentum verunreinigend[3]; darum wird dem

1. Vgl. Konstantin Hartte, Zum semitischen Wasser-Kultus, Tübinger Dissertation 1912, bes. S. 59–87. Wilh. Brandt, Die jüdischen Baptismen, S. 1–8 u. ö. z. B. S. 88.

2. „Sünde“ ist hier nur als ein sehr abkürzender Ausdruck gebraucht; in Wahrheit handelt es sich bei den Lustrationen um sehr verschiedene Dinge, z. B. um die Infizierung durch „Heiliges“. „Die Heiligkeit der höheren Wesen infiziert durch ihre Berührung und auch schon durch ihre nahe Gegenwart Menschen wie Dinge . . außerhalb der Sphäre dieser göttlichen Wesen aber würde ihre Heiligkeit gewißlich Schaden anrichten, ja verderblich wirken: darum ist es nötig, bei dem Austritt aus ihrem Bereich . . sich der Heiligkeit wieder zu entledigen“. „Eine andre Erscheinung . . ist, daß man in gewissen körperlichen — z. B. krankhaften oder geschlechtlichen — Zuständen dem Einfluß der Geister oder Götter und ihrer gefährlichen Heiligkeit mehr denn sonst ausgesetzt zu sein glaubt. Auch dann schützt man . . bei Beendigung des Zustandes, bevor man den alltäglichen Verkehr mit der Menschen-Welt wieder aufnimmt, sowohl diese als sich selbst durch die Purifikation“. In dem Maße, als der Glaube an die alleinige Heiligkeit Jahwes durchdringt, gelten „die andern Götter und die Totengeister für unrein, und wer mit diesen in Verbindung getreten ist, hat sich „verunreinigt“, und bedurfte, wenn er mit Jahwe wieder in Verkehr treten wollte, der Reinigung. „Daraus, daß die Wörter קדש, טהר und טמא, die wir aus dem Hebräischen mit „heilig, rein“, und „unrein“ übersetzen dürfen, in gewissen andern Sprachen des semitischen Stammes „hell“, „poliert“, „sauber“ und „befleckt“, „schmutzig“ bedeuten, scheint hervorzugehen, daß die Heiligkeit bei den Semiten, folglich auch bei den Israeliten, schon sehr frühzeitig als ein äußerer Zustand, als ein dem Leibe anhaftender Stoff aufgefaßt wurde. Das Baden und Waschen zur Aufhebung des Tabu-Zustandes entspricht besonders dieser Auffassung und muß sie natürlicherweise immer mehr zur vorherrschenden machen, wenn es den hervorragendsten Platz unter den Riten einnimmt“. (W. Brandt.)

3. Ezechiel 36, 25: Ich will auf euch reines Wasser sprengen, und ihr sollt gereinigt

Proselyten, wenn er zum Judentum übertritt, ein Tauchbad[1] auferlegt. Diese Proselytentaufe, die auf die Beschneidung folgte, ist höchstwahrscheinlich für die christlichen Gemeinden jüdisch-hellenistischen Ursprungs das eigentlich wirksame Vorbild gewesen, als sie die aus dem Heidentum Übertretenden der Taufe unterzogen — unter Fortlassung der Beschneidung. Fraglich ist nur, wie man dazu gekommen ist, auch ehemalige Juden, wie z. B. den Paulus zu taufen. Daß dies nur eine rückwärts wirkende Verallgemeinerung der Proselyten-Taufe war, ist schwer anzunehmen. Darum wird man doch wohl auch einen nachwirkenden Einfluß der Johannes-Taufe annehmen müssen. Diese aber hatte doch einen etwas andern Sinn als die Proselyten-Taufe. Denn sie wurde an gesetzlich lebenden Juden vollzogen, kann also den strengen Sinn einer Reinigung nach dämonischer Verunreinigung nicht gehabt haben; aber auch den gewöhnlichen Waschungen nach Verunreinigung war sie nicht gleichzustellen, da sie deutlich als ein einmaliger und unwiederholbarer Akt bezeichnet wird[2]. Klar ist ihr messianischer Charakter: wer getauft ist, darf hoffen, dem kommenden Zorn zu entrinnen (Mtth. 3, 7; Lk. 3, 7). Da nun die Buße (*μετάνοια*) als unerläßliche Bedingung dieser Errettung genannt (Mtth. 3, 8; Lk. 3, 8; Mk. 1, 15), da ferner die Taufe als eine „Taufe der Buße" (Mk. 1, 4; Lk. 3, 3; Apg. 13, 24; 19, 4) oder: zur Buße (Mtth. 3, 11) bezeichnet wird, so ist sie jedenfalls von der christlichen Überlieferung aufgefaßt worden — und dies wird auch ganz richtig sein — als ein Zeichen der sittlichen und religiösen Umkehr. Mag daneben noch die Vorstellung einer sakramentalen Reinigung von den Sünden mitgewirkt haben, ja mag schon die mystische Deutung eines Sterbens und Wiedergeborenwerdens hineingespielt haben (S. 125f.) — auf alle Fälle war auch ein sittliches Moment darin enthalten: der Entschluß oder das Gelöbnis der Buße. Man darf hier nicht einseitig interpretieren: bei solchem Ritus, namentlich wenn er nicht neugeschaffen ist, sondern sich an alte Formen anlehnt, spielen mannigfache Motive, Stimmungen, Deutungen oder Umdeutungen mit. Und so wird von vornherein, wenigstens bei den Christen, das Sakramentale und das Ethische zusammengewirkt haben; wo aber die ethische Deutung vorwaltet, da wird nur zu leicht die Handlung ins Symbolische verflüchtigt. Wenn man nun die Hauptstelle 1. Kor. 6, 11 im Zusammenhang würdigt, so liegt hier ja zweifellos der Gedanke vor, daß die Christen ihre Sünden haben abwaschen lassen, also der sakramentale Reinigungsgedanke; aber zugleich klingt doch das ethische Motiv mit: „ihr waret einst" Sünder; mit jenen Dingen, die für euch in der Vergangenheit liegen, solltet ihr nichts mehr zu tun haben, ein Appell an

---

werden (*καθαρισθήσεσθε*) von all euren Unreinheiten und allen euren Götzen, und ich will euch reinigen.

1. W. Brandt, S. 57–62. „Ein Mann wird beschnitten und, nachdem die Wunde der Beschneidung geheilt ist, zur Taufe geführt. Während er im Wasser steht, halten die unter den Zeugen befindlichen Rabbinen ihm noch einmal etliche von den größeren und kleineren Geboten vor. Darnach taucht der Täufling selbst sich ganz ins Wasser und steigt als ein vollkommener Israelit heraus", nach dem bab. Talmud, Jebamoth fol. 45–47.

2. Auch nach Josephus (Ant. XVIII, 5, 2 § 117) geschah die Taufe nicht „zur Abbitte einzelner Verfehlungen" — war also den jüdischen Reinigungswaschungen nicht gleichzustellen —, sondern setzte eine „durch Rechtschaffenheit gereinigte Seele" voraus.

den Stolz, an den sittlichen Willen der Getauften. In demselben Satze wird gesagt: „ihr seid ja gerecht geworden". Mag man dies mehr auf die Sündenvergebung oder Rechtfertigung beziehen oder lieber auf ein tatsächliches Gerechtwerden[1] — in jedem Fall wird hierdurch eine Wirkung mit der Taufe verbunden gedacht, die von der sakramentalen Reinigung nicht schon eingeschlossen ist[2]. Denn sowohl die Vergebung der Sünden oder die Nichtzurechnung, wie die tatsächliche innerliche Umwandlung des Willens und der sittlichen Kraft, wie Paulus sie sonst schildert, hat er sicherlich nicht durch das Untertauchen oder die Abwaschung bewirkt gedacht, sondern durch andre Faktoren: die Rechtfertigung wird auf den in dieser Handlung zum Ausdrucke kommenden Glauben hin verliehen, die neue Gerechtigkeit erwächst aus dem bei der Taufe mitgeteilten (siehe aber S. 488 f.) heiligen Geist. Beide Erlebnisse werden weit öfter geschildert ohne jede Erwähnung der Taufe, als ob diese dabei garnicht notwendig wäre. Überhaupt tritt in den großen Bekenntnissen und Schlagworten der paulinischen Erlösungs-Religion die Taufe meist so völlig in den Hintergrund, daß man schon gesagt hat, die Religion des Paulus könne auch ganz gut ohne die sakramentale Grundlegung in der Taufe gedacht werden. Aber dies wäre doch auch wieder verkehrt. Ganz gewiß drängen die tiefsten und originalsten religiösen Gedanken des Paulus, wie sie namentlich in der Rechtfertigungslehre enthalten sind, vor allem weist der neue Gottesbegriff in eine Richtung, die von allem Sakraments-Wesen weit abliegt. Historisch aber ist Paulus doch auch durch starke Wurzeln mit dem antiken Boden verbunden, aus dem die Sakraments-Religionen hervorgehen, und ganze Gebiete seines religiösen Denkens sind von der sakramentalen Betrachtung nicht zu trennen.

Wenn 1. Kor. 6, 11 neben dem „Abwaschen" und dem „Gerechtwerden" auch die „Heiligung" genannt wird, so wäre es ja an sich nicht notwendig, diese gerade mit der Taufe verbunden zu denken. Denn die Christen werden „geheiligt", d. h. in die Sphäre göttlichen Wesens hineingezogen, zum Eigentum Gottes gemacht und mit göttlichem Wesen erfüllt durch die Mitteilung des Geistes[3], und diese braucht ja, wie wir früher gesehen haben (S. 488 f.), nicht notwendig mit der Taufe zusammenzufallen. Aber an der klassischen Stelle 1. Kor. 6, 11 ist doch wohl auch bei der Heiligung an das Tauf-Erlebnis gedacht. Schon

1. Vgl. meinen Kommentar z. St.

2. W. Brandt, S. 86: „Die Sündenvergebung ist etwas anderes als die Reinigung des Volkes Israel von allerlei Verschuldungen (עוונות), die der Gott Jahwe im Buch Ezechiel (36, 16–25. 33) verheißt. Denn da sind die Verschuldungen noch als Unreinigkeiten aufgefaßt . . Das Vergeben, Verzeihen . . . der Sünden ist bei jener Vorstellung eigentlich aus dem Spiele, es gehört einer andern Gedankenreihe an . . Haften die Verfehlungen den Menschen an, wie Schmutzflecken, so wird, wenn diese Flecken weggewaschen sind, der Zorn Gottes gegenstandslos und erlischt. Werden sie als Geschehnisse betrachtet, so muß die Gottheit, wenn sie der Sünder schonen will, ihren Zorn beiseite setzen, ihn fahren lassen, sich erbarmen usw."

3. 2. Thess. 2, 13: *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*; Röm. 15, 16: *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Obwohl die Christen oft „Heilige" genannt werden (in den echten Briefen etwa 26 mal), so ist doch im ganzen die Heiligung ebenso oft als Ziel oder Aufgabe genannt, wie als heilsbegründender Vorgang: 1. Thess. 5, 23; Röm. 6, 19. 22; 1. Thess. 4, 3 f. 7. — 1. Kor. 1, 30; 2. Thess. 2, 13; 1. Kor. 1, 2.

durch die Zusammenhaltung mit „abgewaschen" bekommt das Wort „geheiligt" einen mehr kultisch-rituellen als geistig-religiösen Hauch; man denkt unwillkürlich an einen einzelnen, auch äußerlich in die Erscheinung tretenden Weihe-Akt, zumal da nicht nur der „Geist unsres Gottes", sondern auch „der Name des Herrn Jesu Christi" dabei als das eigentlich Wirkungskräftige genannt wird. Damit kommen wir deutlich in das Gebiet der sakramentalen Wunderhandlung. Was die Nennung oder Ausrufung oder Anrufung des Namens Christi bei der Taufe bedeutet, ist früher (S. 129) schon angedeutet worden. So wenig wir von der liturgischen Gestaltung der alten Tauf-Feier wissen, so viel ist doch klar, daß der Name Christi dabei in lebhafter und ausdrucksvoller Weise ausgesprochen wurde, und zwar wahrscheinlich vom Taufenden, möglicherweise auch vom Täufling[1]. In welcher Weise und in welchem Moment der Handlung dies geschah, wissen wir nicht[2]; insbesondre wissen wir nicht, ob schon in der ältesten Zeit dem Namen einige Näherbestimmungen oder Tatsachen aus dem Leben Jesu angereiht wurden, wie wir dies später beobachten[3]; aber kaum können wir zweifeln, daß „die feierliche Nennung des Namens Jesu bei der Taufe nicht eine nur sinnbildliche Form ist, etwa, beispielshalber, für das Bekenntnis zur Messianität Jesu, sondern mit realen, mystischen, geheimnisvollen Wirkungen verbunden gedacht ist: . . . reale Besitzergreifung durch die Macht, die durch den Jesus-Namen bezeichnet ist, Versiegelung, innige Verbindung mit dem Träger dieses Namens, Vertreibung aller feindlichen Mächte, Weihung und Begeistung"[4]: In der volkstümlichen Auffassung der Gemeinden wird das magisch-zauberhafte Element dieser Vorstellungsreihe überwogen haben, die Taufe wird hier ganz wesentlich als ein Mittel des Exorzismus, der Befreiung von den Geistern und der Eigentums-Aneignung an den erhöhten Christus aufgefaßt sein; die Frage ist nur, wie stark Paulus diese magisch-supranaturale Seite des Vorganges empfunden hat oder ob er ihn nur noch als eine Form oder Einkleidung für ein innerliches Erlebnis ansieht. Auf diese Frage ist schwer zu antworten. Jedenfalls fehlt es durchaus an „vergeistigenden", „symbolisierenden" Ausdeutungen; Paulus gibt kein Zeichen, daß er die Anwendung des Namens Christi nur noch als eine Form empfände — im Gegenteil. Eine Versammlung der Korinther „mit dem Namen Christi" (1. Kor. 5, 4) hat ein erhöhtes Gewicht: die unter ihnen gegenwärtige Kraft Christi wird offenbar eben dadurch herbeigezogen, daß dieser Name beim Zusammenkommen auf aller Lippen ist. Wichtig ist auch die Stelle Kol. 3, 17: „alles, was ihr tut — in Wort oder Werk — tuet alles mit dem Namen des Herrn Jesu". Man kann die Worte nicht anders verstehen, als daß die Christen

1. W. Heitmüller, „Im Namen Jesu" S. 88–93.

2. Später wurde das Taufwasser durch die Herbeirufung des Namens Christi geweiht; vgl. die Stellen bei Heitmüller S. 245 f.

3. Vgl. Heitmüller S. 251 ff. Wie in der babylonischen Zauberliteratur bei Beschwörungen Fragmente oder ganze Zusammenhänge von Mythen vorgetragen werden (Jastrow I, 361 ff.), so werden in den Exorzismen einzelne Züge, die auch im Taufsymbol wiederkehren, namentlich die Kreuzigung unter Pontius Pilatus hervorgehoben, wie auch in der Beschwörung 1. Tim. 6, 13.

4. Dies Urteil Heitmüllers (S. 268) ruht auf einer umfassenden Darstellung des antiken Namenglaubens überhaupt (S. 132–217) und der Verwendung des Jesus-Namens insbesondre im alten Christentum z. B. zum Zweck der Exorzismen (S. 218–257).

bei allem Tun den Namen Jesu, wenn auch nicht gerade aussprechen, so doch sich vergegenwärtigen sollen[1]. Wie das im einzelnen sich gestaltet, erkennen wir daran, daß Paulus in besonders wichtigen Ermahnungen den Namen Christi wie eine beschwörende Formel braucht[2]: in dem Augenblick, da der heilige Name ausgesprochen oder in die Erinnerung gerufen wird, muß alles Widerstreben, alle Trägheit oder aller böse Wille weichen. Gewiß ist das nur noch ein abgeklärter, vergeistigter Nachklang exorzistischer Formeln. Aber es liegt doch noch die Empfindung zu Grunde, daß der heilige Name eine Macht ist, der man sich beugen muß. Wenn nun der Name bei der Taufe, bei einem Vorgang, der doch irgendwie als ein wunderbarer gilt, ausgesprochen wird, so wird auch Paulus dabei noch die Empfindung gehabt haben, daß das nicht blos eine leere Zeremonie ist, sondern daß sie eine reale Wirkung auf die Geister hat. Wenn doch der Satan auch die getauften Christen noch immer umlagert, um sie wieder in die Gewalt zu bekommen (2. Kor. 2, 11), wenn er nur allzu gerne sich des Ausgestoßenen wieder bemächtigt (1. Kor. 5, 5), und wenn er sogar noch über das leibliche Teil des Apostels Gewalt hat (2. Kor. 12, 7) — um wie viel mehr wird er und werden die Dämonen mit lebhaftestem Interesse den Tauf-Vorgang beobachten, durch den ihnen ihre bisherigen Knechte entrissen werden sollen! Sie werden den Klang der Worte beim Aussprechen des Namens Christi schon vernehmen und die darin enthaltene Macht verspüren!

Andrerseits darf man wohl sagen, daß Paulus den Zwang dieses Vorganges auch nicht als einen rein magischen, unwiderstehlichen gedacht hat. Gewiß bedeutet „getauft werden auf den Namen Christi", daß die Täuflinge dadurch in die Zugehörigkeit zu Christus gebracht werden[3]; sie werden durch den Tauf-Vorgang, insbesondre durch die Aussprache des Namens Christi seine leibeigenen Knechte; die Nennung des Namens über einem Menschen oder einer Sache ist der Akt einer wirklichen Besitzergreifung[4]. Aber wenn Paulus (1. Kor. 1, 13) mit dem Gedanken spielt, daß die Christen auch auf den Namen des Paulus getauft sein könnten, so erkennt man, daß diese Zugehörigkeit, daß solches Eigentums-Verhältnis von ihm auch als ein nicht wunderbares oder magisches gedacht werden kann, sondern auch als ein mehr willensmäßig begründetes. Kurz — es wird bei Paulus in diesen Dingen ein gewisses Schwanken zwischen sakra-

1. Das *ἐν* ist wohl nicht so sehr instrumental, als daß es eine Begleiterscheinung angäbe: ich übersetze daher lieber durch „mit".

2. Hier ist nicht nur 2. Thess. 3, 6 zu nennen: *παραγγέλλομεν ὑμῖν . . ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χρ.*, sondern auch 1. Thess. 4, 1 *παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* und V. 2 *παραγγελίας ἐδώκαμεν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*; 1. Kor. 1, 10: *παρακαλῶ . . διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.*, ja auch 2. Kor. 10, 1: *παρακαλῶ . . διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τ. Χριστοῦ*. Die Bedeutung dieser Formeln wird nicht abgeschwächt durch die Parallelen Röm. 12, 1 *παρακαλῶ . . διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* oder Röm. 15, 30: *παρακαλῶ . . διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος* — überall liegt hier die Empfindung zu Grunde, daß die ausdrückliche Vergegenwärtigung der den Christen heiligen Namen und Dinge allen Widerstand oder alle Gleichgiltigkeit brechen muß.

3. Heitmüller S. 116. W. Brandt, Elchasai S. 87 ff.

4. 5. Mose 28, 20: *καὶ ὄψονταί σε πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, ὅτι τὸ ὄνομα τ. κυρίου ἐπικέκληταί σοι*; Jes. 63, 19: *ἐγενόμεθα ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς, ὅτε οὐκ ἦρξας ἡμῶν οὐδὲ ἐκλήθη τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς*; Jer. 14, 9: *τὸ ὄνομά σου ἐπικέκληται ἐφ' ἡμᾶς· μὴ ἐπιλάθῃ ἡμῶν*; Jak. 2, 7: *τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς*.

mentaler und symbolischer Denkweise zuzugestehen sein. Wenn er 1. Kor. 15, 29 die in Korinth geübte „Taufe für die Toten“[1] erwähnt, so spricht diese Stelle nur dafür, daß die Korinther der Taufe sehr weitreichende sakramentale Wirkungen beilegten; wie Paulus selbst jene Sitte beurteilt hat, können wir nicht sicher erkennen; in seinem Zusammenhang hatte er keinen Anlaß, sie etwa zu mißbilligen: er argumentiert hier nur aus dem Sinne der Korinther. Daß ihm aber das eigentlich Sakramentale nicht gerade nahe gelegen hat, darf man wohl mit Recht aus den Worten 1. Kor. 1, 16. 17 schließen: Christus habe ihn nicht zum Taufen sondern zur Verkündigung gesandt, er habe nur ausnahmsweise getauft. Wir können die Worte nur so verstehen, daß Paulus neben dem Charisma der Erweckungspredigt, das ihm eigen war, das Charisma, das beim Taufen hervortrat, nicht im gleichen Maße besaß. Daraus aber ist weiter zu entnehmen, daß ein Täufer nicht blos eine äußerliche, von jedem ohne weiteres zu vollziehende Handlung zu besorgen hatte, sondern daß der Vorgang eine reichere liturgische Ausstattung besaß. Insbesondre denken wir uns, daß die Anrufung des Namens Jesu im Tone und in der Methode des Exorzismus eine gewisse Anspannung ekstatischen oder suggestiven Wesens erforderte, um entsprechende Wirkungen auf die Beteiligten zu erzielen, und daß dazu die Eigenart oder die Neigung des Paulus nicht geeignet war. Diesen „Mangel“ seines Wesens hat er als eine Begrenzung seines Auftrages aufgefaßt; uns kann er als ein Zeichen dafür erscheinen, daß das an dem Tauf-Vorgange haftende exorzistische Wesen ihm nicht durchaus zusagte.

Und doch hat Paulus in andrer Weise wieder gerade der Taufe eine besondre Wichtigkeit beigemessen, indem er den Vorgang als ein Mitsterben und Auferstehen mit Christus (Röm. 6, 4ff.; Kol. 2, 12) faßt und indem er die mystische Vereinigung mit Christus geradezu von ihr herleitet (Gal. 3, 27). Diese wichtigen Aussagen erfordern eine eingehendere Erörterung. (Vgl. S. 413ff.).

Was zunächst den Ausdruck „getauft werden auf Christus“ (*εἰς Χριστόν*) anlangt, so scheint mir eine Über-Interpretation vorzuliegen, wenn man die Präposition in strikt lokalem Sinne faßt: „in Christus hinein“. Denn es ist klar, daß Paulus sie in den Vordersätzen Röm. 6, 3; Gal. 3, 27 in dem allgemein christlichen und nicht in seinem besonderen Sinn meint, und erst im Nachsatze (Gal. 3, 27) sie beim Wort nimmt, um sie mystisch zu deuten. In der allgemeinen christlichen Formel aber bedeutet sie sicherlich nichts andres, als einen Ausdruck der Zugehörigkeit zu Christus[2]. Dies ergibt sich schon daraus, daß Paulus auch die Formel „auf Moses getauft werden“ (1. Kor. 10, 1) bilden kann, bei der eine mystische Auffassung ausgeschlossen, aber die Deutung einer „Zugehörigkeit zu“, noch besser: einer „Verpflichtung auf“ Moses geboten ist. Eben diese letztere Nuance ist gewiß ebenfalls eingeschlossen in dem „auf Christus“. Denn die Zugehörigkeit bedeutet zugleich eine Verpflichtung zum Gehorsam und zur Nachfolge, und in diesem Sinne muß man auch zunächst das „auf seinen

1. Vgl. meinen Kommentar z. St.

2. Etwa einem hebr. ל entsprechend; vgl. den Wechsel von *Χριστοῦ εἶναι* und *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* Röm. 8, 9f. und den Ausdruck Röm. 16, 5: *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*. Nichts andres bedeutet auch *εἰς τ. ὄνομα τ. Χριστοῦ*, wie 1. Kor. 1, 13 vgl. V. 12 lehrt.

Tod getauft werden" (Röm. 6, 3) verstehen: sie sind auf Tod und Leben mit Christus verbunden, sie übernehmen die Verpflichtung, zu sterben wie er. Erst in der Fortsetzung legt Paulus das in einem mystischen Sinne aus. Auch ist 1. Kor. 12, 13 nicht zu übersetzen: „in einen Leib hineingetauft worden" sondern „zu einem Leibe", d. h. so daß ein Leib das Ergebnis der Taufe mit einem Geiste ist. Aber kein Zweifel ist nun, daß Paulus als eine Folge der Taufe die mystische Verbindung mit Christus denkt. Er drückt das so aus, daß wir durch die Nachbildung seines Todes mit ihm „zusammenwachsen" (Röm. 6, 5 *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου*). Dieser höchst gewählte Ausdruck[1] besagt nun in der Tat, daß durch den Vollzug der Taufe die mystische Einigung herbeigeführt ist, weil diese die „Nachbildung seines Todes" ist. Die Ausdrucksweise ist für uns nur aus der Mysterien-Sprache zu verstehen (vgl. S. 403f.) und auch einem damaligen Leser nur aus den von dort her bekannten Analogieen verständlich. An sich nämlich ist nicht einzusehen, inwiefern eine „Nachbildung" des Sterbens und Auferstehens Christi durch die Untertauchung und das Auftauchen aus dem Wasser zugleich eine mystische Einigung mit der göttlichen Persönlichkeit herbeiführen soll; es würde doch genügen, hier den Nachfolge-Gedanken zu finden. Aber im Mysterium ist dies ein selbstverständlicher Gedanke. Wenn an dem Mysten das urbildliche Geschick des Mysterien-Gottes vollzogen wird — Sterben und Auferstehen —, so erlebt er dieses nicht nur nach: er wird geradezu mit dieser Gottheit identisch[2]. In abgeschwächter

1. Im eigentlichen Sinne bei Ärzten (*ὀστέον διακοπὲν οὐ συμφύεται* Hipp. 1257 AC) und Geoponikern (*συμφυήσεται τὰ νέα κλήματα* Geop. 4, 12, 9); vom Hippokentauros (Xen. Cyr. 4, 3, 18), von Seele und Leib (Phaedr. p. 246 D; Mk. Aurel 12, 3); vom Eros der Geschlechter (*ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι* Sympos. 191 A); witzig von Herakles und seinem Schatten . . *ἐκτὸς εἰ μὴ ὥσπερ Ἱπποκένταυρός τις ἦτε εἰς ἓν συμπεφυκότες ἄνθρωπος καὶ θεός* (Luc. dial. mort. 16, 4); im religiösen Sinne in der Parallele zur Areopag-Rede bei Dio Chr. 12, 28 (v. Arnim I p. 162): *ἅτε οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διῳκισμενοι καθ' ἑαυτούς, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον.* Bei Paulus vgl. 1. Kor. 6, 17 *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.*

2. Vgl. jetzt Bousset, Kyrios Christos S. 149: „diese griechische Mysterien-Frömmigkeit geht nicht so sehr auf ein Leben in der Gottheit, mit der Gottheit, sondern auf die mystische Identität mit der Gottheit. Wenn auf dem Höhepunkt der Isismysterien, wie sie uns Apulejus (Met. XI, 24 vgl. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrell. S. 28ff.) geschildert hat, der Myste in einen kostbaren, bis auf die Knöchel reichenden, mit reichen Zeichnungen geschmückten Mantel, 'den die Geweihten die olympische Stola nennen', gehüllt wird, wenn er dann mit einer hellbrennenden Fackel in der Hand und mit einem Strahlenkranz aus Palmblättern auf dem Haupt 'der Sonne gleich geschmückt' wie ein Standbild unter plötzlichem Zurückziehen des Vorhanges dem andächtigen Volke dargestellt wird — so bedeutet das alles nichts anderes, als daß der Eingeweihte in diesem Augenblick als die inkarnierte Mysterien-Gottheit gilt. — Wenn auf dem Höhepunkt der Attisfeier der Myste nach dem Vorbild seines Kultheros die furchtbare Tat der Entmannung an sich vollzogen hat, so ist er damit selbst zum Attis geworden und erlebt mit ihm seinen Tod und seine Wiederkehr aus dem Tod. Für diese Auffassung, die sich aus dem Sinne der Feier selbst ergibt, besitzen wir noch ein späteres Zeugnis. In dem Bericht des Damaskios über die Einfahrt in die Höhle von Hierapolis heißt es (Vita Isidori bei Photius cod. 242 p. 345a ed. Becker): *ἐδόκουν ὄναρ ὁ Ἄττης γενέσθαι καί μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς Μητρὸς τὴν τῶν Ἱλαρίων καλουμένων ἑορτήν — ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ ᾅδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν".*

Form tritt die Vorstellung bei Paulus auf: eine volle Identität mit Christus, die Idee der Vergottung fehlt natürlich. Aber der ganzen Struktur nach liegt hier die Mysterien-Vorstellung vor: die Einigung mit der Gottheit vollzieht sich durch das Nacherleben ihres Erlebnisses[1]; kein antiker Leser konnte die Worte des Apostels in anderm Sinne verstehen. Die Frage ist nur wieder, ob in diesen von Paulus nicht zum ersten Mal gebildeten sondern übernommenen Vorstellungen seine eigentliche Anschauung restlos zum Ausdrucke kommt. Es findet sich ja doch daneben auch die andre, daß schon in der Kreuzigung Christi das Fleisch überhaupt mitgekreuzigt ist, so daß also die Taufe nur die nachträgliche Verwirklichung oder auch nur Darstellung eines allgemeinen Vorgangs am Einzelnen ist; es finden sich ferner eine Reihe von Aussagen über das mit Christus Gekreuzigtsein (Gal. 2, 19; 6, 14; Röm. 7, 4), in denen die Taufe nicht nur nicht erwähnt ist, sondern überhaupt ganz außer Sichtweite liegt. Das entscheidende Ereignis ist vielmehr die Mitteilung des Geistes, die, wie früher (S. 488f.) gesagt, auch von der Taufe losgelöst stattfinden kann. Alles in allem genommen, kann nicht geleugnet werden, daß die mystisch-sakramentale Ausdeutung der Taufe bei Paulus vorhanden ist – er findet sie vor –, daß sie aber für die Erlösungsmystik nicht die entscheidende Rolle spielt, wie man es häufig annimmt, geschweige denn für andre Gebiete seines religiösen Denkens, wie für die Versöhnungslehre. Man erkennt deutlich, wie hier eine Richtung der hellenistischen Frömmigkeit in die seine eben nur hineinragt, ohne geradezu fundamental für sie zu sein. Dies sei noch an zwei Beobachtungen gezeigt: nach Gal. 3, 27 vollzieht sich das mystische „Anziehen" des Herrn Christus in und mit der Taufe; wenn aber daneben Röm. 13, 14 der Imperativ: „ziehet den Herrn Jesus an" begegnet, so kann die Idee der sakramentalen Einigung nicht vollkommen ernst und prinzipiell gemeint gewesen sein; wenigstens ist der Gedanke ausgeschlossen, daß die mystische Verbindung *nur* durch das Sakrament hergestellt werden könne. Im Grunde ist aber die Voraussetzung bei einem wirklichen Sakrament, daß es etwas bietet, was auf andre Weise nicht zu erreichen ist. Ferner ist ja schon oft gesagt, daß das Mitgekreuzigtsein und das zu neuem Leben Auferweckt-sein für die Christen keineswegs mit der Taufe so sicher und zweifellos gegeben ist, wie es bei einem richtigen Sakramente der Fall sein müßte; es muß immer wieder neu erworben werden – nicht etwa durch Wiederholung der Taufe, sondern durch Anspannung des Willens (vgl. den Umschlag der Behandlung von Röm. 6, 4–7 zu V. 11). Von Anfang an, nicht erst bei Paulus, schon von der Verkündigung Jesu her, steht eben die ethische Forderung der Buße mit der magisch-sakramental wirkenden Erlösungstaufe in Konkurrenz, ebenso wie andrerseits der frei wirkende, schon in der Erwählung längst festgelegte Gnadenwille

1. „Osiris, Attis, Adonis sind *Menschen* gewesen, gestorben und als *Götter* auferstanden. Wenn wir uns mit ihnen vereinigen, sie in uns aufnehmen oder sie anziehen, haben wir die felsenfeste Gewißheit der eignen Unsterblichkeit, ja *Göttlichkeit*". Diese Worte Reitzensteins (S. 6f.), etwas zu stark von christlicher Terminologie gefärbt, treffen doch den allgemeinen Sinn sowohl des Mysterien-Glaubens, wie des christlichen Taufglaubens, den Paulus Röm. 6, 5f. voraussetzt und Kol. 2, 12 schon formelhaft verwendet. Nur kann man zweifeln, ob nicht umgekehrt gesagt werden sollte, daß eben durch das Nacherleben des göttlichen Geschicks die Einigung erfolgt.

Gottes von der Bindung des Heils an eine heilige Handlung ganz unabhängig gewesen ist. Man sollte denken, daß von hier aus das Sakrament sich allmählich als überflüssig hätte erweisen und absterben müssen — aber das Gegenteil ist der Fall; die aus dem Heidentum immer mächtiger eindringenden Mysterien-Ideen haben die Taufe gerade als Sakrament mit allem zauberhaften Beiwerk in der Kirche aufs stärkste befestigt.

b) Das Abendmahl (vgl. S. 41—47). Paulus hat das Herrenmahl, wie er es 1. Kor. 11, 20 nennt[1], in der Gemeinde bereits vorgefunden; in keiner Weise erscheint er als Begründer der Sitte, nicht einmal eigentlich als Reformator. Wichtig sind hier auch die beiden Stellen aus dem Reiseberichte der Apostelgeschichte (20, 7; 27, 35), in denen Paulus die allgemeine christliche Sitte übt; hier wird der Ausdruck „Herrenmahl" nicht gebraucht, sondern der ältere: „Brotbrechen". Dieser klingt auch noch 1. Kor. 10, 16 durch; dicht daneben steht freilich dann auch wieder der „Tisch des Herrn" (10, 21), ein Ausdruck, der die Mahlzeit in unmittelbare Nähe heidnischer Kultmahle rückt, bei denen der Kultgott selbst zugegen gedacht wird[2]. In dieser doppelten Benennung spiegeln sich verschiedene Anschauungen: die ältere, aus der Urgemeinde stammende, wonach die Mahlzeit vor allem ein Akt der Gemeinschaft der Jünger ist, in dem sie Gott für den gemeinsamen religiösen Besitz danken (vgl. die Gebete der Apostellehre) und das Brot brechen, wie Jesus es gebrochen hat (S. 41—47), und die jüngere, hellenistische, wonach der Herr selber nicht nur der Mittelpunkt sondern irgendwie auch der Gegenstand der Feier ist. Beides klingt auch noch bei Paulus durcheinander, und zwar in 1. Kor. 10, 16f. mehr die ältere, 11, 20—34 mehr die jüngere Auffassung. In der ersteren Stelle fällt zunächst die Reihenfolge: Kelch — Brot auf, die sich auch in der „Apostellehre" (S. 45f.) und in dem ursprünglichen Lukas-Texte (S. 43f.) findet. Diese Reihenfolge weist zurück auf eine Zeit, als der Kelch noch nicht zu dem Blute Christi in Beziehung gebracht und das ganze Mahl noch nicht eigentlich eine Feier des Todes Christi im engeren Sinne war, denn für diese Auffassung ist die Reihenfolge Leib — Blut = Brot — Wein (1. Kor. 11; Mk.; Mtth.; Lk. im heutigen

1. An dem Gebrauch des Adjektivums *κυριακός* (im N.T. nur noch Offenb. 1, 10) erkennt man, wie festgewurzelt die Verehrung des *Κύριος* in der Gemeinde schon ist; das Wort ist aus der hellenistischen Sprache übernommen; insbesondere wird es in der Terminologie des Kaiser-Kultes gebraucht („kaiserliche Finanzen" *κυριακαὶ ψῆφοι*; kaiserliche Kasse *κυριακὸς λόγος* V. 4. Deißmann, Licht von Osten[2] S. 268ff.). Daraus folgt nicht, daß die Christen es in bewußter Antithese gegen die Kaiser-Verehrung aufgegriffen hätten; wohl aber besteht insofern eine schlagende Analogie, als dieselbe ausschließliche Selbstverständlichkeit, mit der in der amtlichen Sprache von „dem Herrn" geredet wird — als ob es nur den Einen gäbe —, auch im Sprachgebrauche der Christen herrscht: das Adjektiv *κυριακός* hätte so nicht gebraucht werden können, wenn nicht *ὁ κύριος* schon lange in völlig ausschließender Weise gebraucht worden wäre.

2. Nicht nur der Parallelismus mit dem „Tische der Dämonen", d. h. der Heidengötter (10, 21), ist hier wichtig, sondern besonders auch die parallelen Ausdrücke in Papyri und Inschriften (vgl. Lietzmann im HBNT. zu 1. Kor. 10, 21), z. B. der berühmte Pap. Oxyrrh. I, 110: „es ladet dich Chairemon ein zum Speisen an der Tafel (eigentlich *εἰς κλίνην*, d. h. Speisesofa) des Herrn Serapis im Serapeum, auf morgen den 15ten, von 9 Uhr an". In einer Inschrift von Kos (Dittenberger Syll. II, 734, 99) ist die Rede von der *τράπεζα τοῦ θεοῦ*.

Text) bezeichnend und unumgänglich nötig. 1. Kor. 10, 17 enthält auch eine Erinnerung an die Zeit, da die Feier im Ganzen noch „Brotbrechen" genannt wurde und in dieser Handlung ihren eigentlichen Kern hatte (S. 42f.); denn am Schluß wird nur von dem Brote — der Kelch hätte ja leicht auch erwähnt werden können — gesagt: „weil ein Brot (vorhanden ist), sind wir, die Vielen, ein Leib; denn wir alle haben Teil an dem Einen Brote"[1]. „Ein Leib" bedeutet an sich nur eine organische Einheit; darin liegt zunächst nur der allgemein antike Gedanke, daß Mahl-Genossen, nicht nur bei einem Kultmahl, durch dieselbe Speise zu innigster Gemeinschaft verbunden werden[2]. Aber bei Paulus spielt doch wohl sicher noch der Gedanke hinein, daß das gemeinsame Essen des Brotes die Einheit des Leibes Christi (1. Kor. 12, 12f.), wenn auch natürlich nicht erst herstellt, so doch darstellt und bekräftigt. Und so liegt hier wohl ein Nachklang des Herrenwortes Luk. 22, 19a vor, wonach das von Jesus gebrochene (und verteilte) Brot sein Leib ist, so daß die Essenden in einer mystischen Weise sich mit ihm und unter einander einigen (S. 44).

Aber wie die Worte im ganzen lauten, stellen sie doch schon eine andere Stufe der Betrachtungsweise dar. Zum Brechen des Brotes tritt hier auch die Segnung des Kelches, und die Doppelhandlung enthält — trotz der noch vorliegenden alten Reihenfolge — für Paulus schon irgendwie eine „Darstellung" — um uns zunächst so auszudrücken — von Leib und Blut Christi. Im Grunde zwar ist der ganze Vorgang hier noch als eine Einheit empfunden, die nur in

---

1. Über die Schwierigkeiten des Textes s. meinen Kommentar z. St.

2. Rob. Smith, Die Religion der Semiten S. 202: „Wer vor seinem Gott ein Fest feierte, gab damit der gemeinsamen Freude über die Wohlfahrt seiner Verwandten, seiner Nachbaren und seines Landes Ausdruck, und indem er durch einen feierlichen kultischen Akt das Band, das ihn mit seinem Gotte verband, erneute, erneute er auch das Band der familiären, sozialen und nationalen Verbindung". S. 206f.: „Die, welche sich zu einem Mahle vereinen, bilden auch für alle sozialen Angelegenheiten eine Gemeinschaft; die, welche nicht mit einander essen, sind einander fremd und haben weder religiöse Gemeinschaft noch gegenseitige soziale Verpflichtungen . . Den Arabern ist jeder Fremde, der ihnen in der Wüste begegnet, von Natur ein Feind . . Sobald aber jemand mit einem andern auch nur einen Bissen Speise gegessen hat, hat er fortan von ihm nichts mehr zu befürchten . . Das A.T. erwähnt mehrere Fälle, in denen ein Bündnis von den Parteien durch gemeinschaftliches Essen und Trinken besiegelt wurde. In den meisten dieser Fälle war das Mahl allerdings ein Opfermahl . . . (aber) die durch gemeinsame Nahrung geschaffene Verbindung ist an sich fest, die Religion wird nur herangezogen, um sie zu bestätigen und zu bekräftigen, das Wesen der Sache aber liegt in dem natürlichen Akt des gemeinsamen Essens". Der tiefste Grund dieser Anschauung ist die andre, daß die Speisegemeinschaft als Blutsgemeinschaft gilt: „die Verwandtschaft ist das Anteilhaben an einer gemeinsamen Leiblichkeit —. Die Tischgenossenschaft kann in ganz realem Sinne als die Verwandtschaft festigend und selbst begründend gedacht werden" (S. 209f.). S. 239f.: „In späteren Zeiten ist es die gangbare Anschauung, daß jede Speise, die zwei Menschen gemeinschaftlich genossen haben, sodaß die gleiche Substanz in ihre Leiblichkeit übergegangen ist, hinreicht, um eine geheiligte Einheit zwischen ihnen herzustellen. In alten Zeiten scheint jedoch diese Bedeutung stets an den Anteil am Fleisch eines sakrosankten Opfers gebunden gewesen zu sein, und das Mysterium seines Todes findet seine Rechtfertigung in der Erwägung, daß nur auf diese Weise das heilige Bindemittel gewonnen werden kann, durch das ein Band lebendiger Einheit zwischen den Verehrern und ihrem Gotte geschaffen oder in voller Kraft erhalten werden kann".

der Form des synthetischen Parallelismus[1] entfaltet wird: das ganze Mahl, das nur nach den beiden feierlichen Hauptakten auseinandergelegt wird, ist d. h. stellt dar und bewirkt die Gemeinschaft mit Christus. Die „Gemeinschaft" ist hier noch nicht zu verstehen von der sinnlichen Vereinigung mit Christus durch das Essen, d. h. von einem Essen Christi, sondern von der Tischgemeinschaft; Paulus will sagen: wenn wir den Kelch segnen und das Brot brechen, ist da nicht Christus bei uns am Tische?[2]. Aber freilich — die Spaltung des Mahles in die beiden Vorgänge würde nicht mit solchem rednerischen Nachdrucke geschehen, wenn nicht für Paulus längst feststände, daß die beiden Handlungen noch ihre besondre Bedeutung haben. Während diese Stelle ältere und jüngere Auffassungen neben einander erkennen läßt, lehrt 1. Kor. 11, 20—34 die eigentliche Auffassung des Paulus in reinerer Form kennen.

Was zunächst die Form der hier mitgeteilten Herren-Worte betrifft, so stehen sie im Wesentlichen denen bei Markus-Matthäus parallel. Wenigstens sind die Abweichungen unbedeutend gegenüber den beiden außerordentlichen Übereinstimmungen in der Reihenfolge Brot — Becher und in der ausdrücklichen Beziehung der Feier nicht nur auf den Tod Christi überhaupt, sondern auf den Sühnetod[3].

---

1. Wie er auch Röm. 4, 25 vorliegt.

2. Diese Auffassung der Worte (vgl. meinen Kommentar z. St.) scheint mir geboten zu sein: 1) weil die *κοινωνία* erklärt werden muß nach *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* V. 20; hiernach könnte Paulus auch sagen: *κοινωνοὶ τοῦ κυρίου*. 2) Weil er für das Genießen des Leibes und Blutes wohl *μετέχειν*, *μετοχή* gesagt haben würde; vgl. auch Aristides in Serapidem = or. 8 p. 93f. Dind. (or. 45, 27 Keil) *καὶ θυσιῶν μόνῳ τούτῳ θεῷ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ' ἑστίαν καὶ προϊστάμενοι δαιτύμονα αὐτὸν καὶ ἑστιάτορα*: „Serapis selbst ist .. der Festgeber, seine ‚Tischgenossen' werden die Teilnehmer am Mahle" (Lietzmann).

3. Das Verhältnis der drei Texte veranschauliche ich so, daß das dem Paulus mit Mk. oder allen Dreien Gemeinsame durch Fettdruck, das Abweichende durch Sperrdruck hervorgehoben wird, Gemeinsamkeiten zwischen Markus und Matthäus durch einfachen Druck. Änderungen der Wortstellung sind nicht berücksichtigt.

Markus.	Matthäus.
καὶ ἐσθίοντων αὐτῶν	*ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν*
λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας	***λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας***
ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς	***ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς***
καὶ εἶπεν· λάβετε·	***εἶπεν· λάβετε φάγετε·***
τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	***τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.***
καὶ λαβὼν ποτήριον	***καὶ λαβὼν ποτήριον***
εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς	*εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς*
καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες	*λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.*
καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	
τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης	***τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης***
τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν	*τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον*
	εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Paulus.

ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν·
τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων·
τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·
τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Es entspricht durchaus paulinischem Denken, daß es heißt: der Leib Christi „für

Die Abweichungen: 1. Die Änderungen des Mtth. am Mk.-Text sind sämtlich leicht verständlich und als sekundär zu beurteilen: *δέ* statt *καί*, add. *ὁ Ἰησοῦς*, add. *καί, δούς* statt *ἔδωκεν . . καί*, add. *φάγετε*; die Umsetzung der Erzählung in ein Herren-Wort (vgl. Mtth. 26, 2 und Mk. 14, 1), daher Wegfall der Worte *καὶ εἶπεν αὐτοῖς*; *περί* statt *ὑπέρ* und Hinzufügung von *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Mtth. verhält sich zu Mk. etwa wie das Targum zum hebr. Urtext.

2. Die Abweichungen zwischen Paulus und dem synoptischen Typus sind z. T. ganz unbedeutend und mehr stilistisch: *εὐχαριστήσας* im 1. Gliede statt *εὐλογήσας* (vgl. jedoch Lukas); *μου τὸ σῶμα* statt *τὸ σῶμά μου*; die Zusammenziehung der Becherhandlung in *ὡσαύτως*. Hier hat Paulus gekürzt, daher wohl auch in der Weglassung von *ἔδωκεν αὐτοῖς, ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*(?). Wichtiger ist die Angabe *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*; hier kann man fragen, ob diese Worte schon zu dem ihm vorliegenden Erzählungstypus gehörten, wie die Worte *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο*, oder ob sie von ihm hinzugefügt sind, weil beim Herrenmahl der Kelch nach der Mahlzeit gereicht zu werden pflegte. Wir nehmen das Letztere an, schon weil sie bei Mk. Mtth. fehlen und nicht zu dem alten Lukas-Text passen. Mag der Zusatz auch schon vor Paulus gemacht sein, so stammt er doch aus einer Zeit, in der die Reihenfolge Brot-Kelch schon fest geworden war. Der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* zu *σῶμα* ist jünger als der von Mk. aufbewahrte und auch bei Luk. bezeugte Text ohne ihn; eine Weglassung durch Mk. wäre undenkbar; auch das applikative *ὑμῶν* statt eines dem Mk. V. 24 entsprechenden *ὑπὲρ πολλῶν* (vgl. auch Mk. 10, 45 S. 82ff.) spricht für paulinische Herkunft der Worte (vgl. Gal. 2, 20 *ὑπὲρ ἐμοῦ*; Röm. 8, 32: *ὑπὲρ ἡμῶν πάντων*); das knappe *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* freilich läßt darauf schließen, daß die Worte schon vor Abfassung des 1. Kor.-Briefs für ihn formelhaft waren. Das wichtigste Plus des Paulus: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ist sicherlich jünger, als der um diese Worte kürzere Text bei Mk. Natürlich steht auch Mk. schon auf dem Standpunkt, daß man „dies zur Erinnerung Jesu tun" solle, und zu seiner Zeit tat man es längst; aber diese Zurücktragung eines Brauches in ein Herrenwort ist wie bei der Taufe (Mtth. 28, 19; Mk. 16, 16) spätere Bildung. — Über die Worte zum Becher kann man schwanken; der Paulus-Text ist härter, der des Mk. in sich unharmonisch, eine Klitterung aus *τὸ αἷμά μου* und *τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*, daher kaum als ursprünglich anzusehen; und zwar sind die Worte *τῆς διαθήκης* eher ursprünglich als das *μου*, das dem Verdachte der Konformation nach *τὸ σῶμά μου* unterliegt. Das Fehlen von *καινῆς* bei Mk. scheint ursprünglicher als der Zusatz bei Paulus; die Erwähnung des Blutes gleich hinter *τοῦτό ἐστιν* harmonistischer als der Text des Paulus.

Da außer allem Zweifel ist, daß weder Markus von Paulus, noch Paulus von Markus abhängig ist, so muß angenommen werden, daß Markus und Paulus zwei Parallel-Versionen darstellen, die letztlich auf eine Urform zurückgehen. Sie muß etwa folgenden Wortlaut gehabt haben:

λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας (Lukas) *ἔκλασεν* (*καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς*)
καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς
(*καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*) *καὶ εἶπεν* (*αὐτοῖς*)·
τοῦτό ἐστιν ἡ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Vergleicht man diesen Text mit dem kürzeren des Lukas, so fällt die große Übereinstimmung im 1. Gliede mit dem zweiten Gliede bei Lukas (V. 19a) auf:

15 *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν*
πρὸ τοῦ με παθεῖν·
16 *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτό,*
ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

17 *καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν·*
λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς.
18 *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου,*
ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

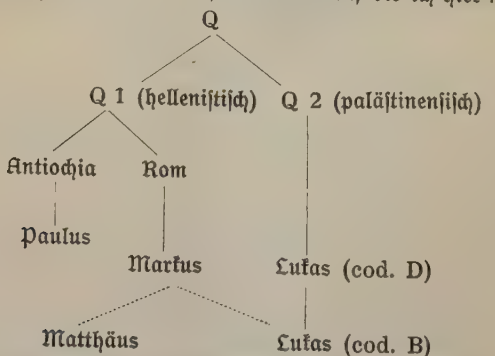
euch", nämlich: dahingegeben (vgl. Gal. 2, 20; Röm. 8, 32), und daß Jesus selber dies sagt, entspricht ganz der Auffassung des Apostels, daß Christus mit vollem Bewußtsein sich selbst für die Christen in den Tod gegeben hat (Gal. 1, 4; 2, 20). Nicht gerade paulinisch im besonderen Sinne mutet uns an, daß das Blut Christi hier als Grundlage und Opfer der neuen Bundschließung bezeichnet wird (nach Analogie des Sinai-Opfers 2. Mose 12, 14); die Idee des neuen Bundes kommt sonst bei Paulus nicht vor, und der Gedanke, daß das Alte durch etwas Neues abgelöst wird, ist eher im Hebräer-Brief oder besser in der allgemeinen judenchristlich-helleniſtischen Sphäre heimisch, während Paulus den Gegensatz zum Alten viel schroffer faßt; schon in Antiochien und, wie es scheint, auch in Rom war diese Deutung des Todes Christi bekannt; vielleicht hat er seine Formulierung in den Kreisen der helleniſtischen Judenchristen erhalten. Der eigentlich paulinische Gedanke des Blutvergießens als Sühnopfer kommt nur bei Markus, und auch da nur in Konkurrenz mit dem Bundesopfer zum Ausdruck, aber gerade 1. Kor. 11 nicht. Man kann also nicht den Paulus für die Formulierung der Abendmahls-Worte 1. Kor. 11 verantwortlich machen; Paulus wird sie in der Hauptsache schon vorgefunden haben. Namentlich das ist nicht erst seine Neuerung, daß nach dem Brotbrechen der Kelch in ganz paralleler Weise betont und in eine Beziehung zum Blutvergießen Jesu gesetzt wird. Damit wird die ganze Handlung zu einer Feier des Todes Jesu. Dies kommt zwar der allgemeinen Richtung des paulinischen Denkens stark entgegen, aber ist älter, als Paulus, älter wenigstens, als der 1. Korinther-Brief. Daß das Herrenmahl zur Erinnerung an Jesus gefeiert werden soll[1], braucht ebenfalls

---

19a *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·*
τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου·

21 *πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης,*
ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται,
πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ παραδίδοται.

Daß dieser Text nicht aus Markus entstanden sein kann, daß er aber mit Markus irgendwie verwandt ist, leuchtet ein. Er muß mit dem Markus- und Paulus-Text auf dieselbe Quelle zurückgehen. Wenn ich diese Q nenne, so will ich damit nicht mit Sicherheit behaupten, daß dies die Redenquelle Q sei; es ist mir aber wahrscheinlich. Die Genealogie der Zeugen, die ich hiermit gebe, enthält noch mehrere Zwischenglieder, die Überlieferung und den Brauch der Antiochenischen und den der Römischen Gemeinde. Zwischen Q und Mk.-Luk. schiebe ich noch ein Mittelglied Q 1 u. 2 ein, aus Gründen, die ich hier nicht erörtern kann.



1. Wie „die Totenmahle, die zur Ehrung eines Verstorbenen von seiner Familie,

kein Zusatz von der Hand des Paulus zu sein, sondern wird dem schon vor ihm in den Gemeinden geübten Brauche entsprechen, und ist sicherlich auch die Meinung derer, für die der Markus-Text maßgebend war, obwohl in ihm die betr. Worte fehlen. Das Besondre an der Auffassung des Paulus ist, daß er das Herrenmahl nicht nur im allgemeinen als ein Erinnerungsmahl aufgefaßt wissen will, als eine Feier des Dankes für das, was Christus der Gemeinde an Heil gebracht hat, auch nicht blos als eine Feier der Gemeinschaft mit ihm, also als einfaches Kultmahl, sondern daß er mit starkem Nachdruck sagt, das Mahl solle sein oder sei eine Verkündigung des Todes Christi, wie es ja durch die Form der Herrenworte schon nahegelegt ist. Man kann streiten, ob Paulus fordert (Imperativ), bei der Mahlzeit, „so oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket", solle in ausdrücklichen Worten, etwa in der Form der Erzählung oder des Bekenntnisses, in Lied oder in Lehre, mit mehr alttestamentlichen Farben oder mit evangelischem Stoff, der Tod Christi in seinen konkreten historischen Zügen oder in seiner Heilsbedeutung oder aus dem Empfinden und Wollen Jesu selber lebendig vor Augen geführt werden. Für diese Auffassung spricht mancherlei[1]. Aber auch die andre Deutung ist möglich, daß die Christen,

---

seinen Sklaven oder seinen Freunden regelmäßig am Jahrestage seines Todes oder auch öfter gehalten werden". Auch „eine Philosophenschule konnte gegründet werden durch testamentarische Stiftung einer Kultgenossenschaft, die zum Gedächtnis ihres Meisters regelmäßige gastliche Zusammenkünfte hielt" (Lietzmann, HBNT. zu 1. Kor. 11, 22). Vgl. die bei Lietzmann im Anhang (S. 162f.) mitgeteilten Inschriften; einzelne Ausdrücke daraus: ob merita Claudiae Hedones et memoriam Ti. Claudi Himeri fili eius cultoris Herculis universi . . . uti quodannis in perpetuum . . natale Ti. Claudi Himeri colerent vescerenturque in templo Herculis (Dessau inscr. lat. sel. 7215); in einem Testament wird der Bau einer cella memoriae angeordnet, wo das Gedächtnismahl gehalten werden soll. Testament des Epikur (Diog. Laert. X, 18; Usener Epicurea S. 165f.) . . *ὥσπερ καὶ εἰς τὴν γινομένην σύνοδον ἑκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου μνήμην.*

1. Ich habe sie in meinem Kommentar zu 1. Kor. 11, 26 ganz verworfen, weil die Fassung des *καταγγέλλετε* als Imperativ durch das den Satz einführende *γάρ* unmöglich gemacht werde; man sollte statt dessen ein *οὖν* erwarten. Aber dies Argument erscheint mir nicht mehr zwingend. Man kann das *γάρ* auch als Einführung einer sozusagen exegetischen Erläuterung fassen; man setze nur die aus den Herrenworten herübergenommenen Worte in Gänsefüßchen, so wird alles klar werden. Natürlich muß man hinter V. 25 eine Atempause machen und mit V. 26 in ganz anderm Tone, etwa im Tone der das Schriftwort paraphrasierenden Exegeten der Synagogenpredigt fortfahren: *„ὅσάκις" γὰρ „ἐὰν ἐσθίητε" τὸν ἄρτον τοῦτον „καὶ" τὸ ποτήριον „πίνητε" . .* Dann kann *καταγγέλλετε* recht wohl Imperativ sein. Gegen die von mir vorgetragene zweite Auffassung, daß *καταγγέλλειν* hier prägnant, uneigentlich gemeint sei: eine Verkündigung nicht mit Worten, sondern durch die Handlung, daß hier ein *δρώμενον* im Sinne antiker Mysterienkulte vorliege, spricht der Umstand, daß es nicht heißt: „so oft ihr das Brot brechet" und etwa „den Kelch ausgießet", sondern daß vom Essen und Trinken die Rede ist; dies aber kann nur schwer als eine Darstellung des Todes Christi aufgefaßt werden. Überhaupt ist es ein mißlicher Umstand, daß die Kelch-Handlung lange nicht so anschaulich und zum Träger eines dramatischen Vorgangs geeignet ist, wie das Brotbrechen. Dies vollzieht der der Mahlzeit Vorsitzende allgemein sichtbar und eindrucksvoll; dagegen beim Kelch wäre das eigentlich „Symbolische" die Einschüttung des Weines aus dem Schlauch oder Krug in den Becher; dies aber tut doch wohl der Diener; jedenfalls geht dies dem Moment vorher, da der Vorsitzende den Becher zum Herumreichen in die Hand nimmt. Man sieht hier wieder, daß die Parallelisierung von Becher und Brot nicht von Haus aus ursprünglich ist.

so oft sie zum Herrenmahle vereinigt sind, eben damit, daß sie das Brot brechen (und den Kelch füllen oder austeilen?), den Tod Christi tatsächlich „verkündigen" (Indikativ), d. h. durch diese Handlung oder diese Handlungen ihn vergegenwärtigen, ihn gewissermaßen — in symbolischer Abkürzung — „darstellen". Dann läge hier eine Analogie zu den Mysterien-Kulten vor, in denen durch eine symbolische Handlung eindrucksvolle Züge aus dem Mythos der Mysterien-Gottheit dargestellt wurden[1]. Heute wird vielfach die letztere Deutung der Worte vorgezogen, vielleicht mit Recht. Jedenfalls trifft sie insofern den Sinn der ganzen Feier, als diese, sei es in Worten sei es in Handlungen oder auch in beidem, an den Tod Christi nicht nur erinnern, sondern — nach der Auffassung des Paulus — in nachdrücklichster Weise ihn so vergegenwärtigen sollte, daß die Mahlgenossen ihn gleichsam aufs neue mit erleben. Nicht, daß der Gedanke des immer wiederholten Opfers Christi hier schon vorhanden wäre, wohl aber ist ein Keim zu dieser katholischen Deutung der heiligen Handlung nicht zu verkennen, zumal da zweifellos Brot und Wein nicht mehr als gewöhnliche Speise empfunden werden, sondern in irgend einer Weise schon Leib und Blut Christi symbolisch darstellen, ja, geradezu verkörpern. Nicht nur leibliche, sondern „geistliche", d. h. übernatürliche, göttliche Speise und Trank empfängt man in solchem heiligen Mahle (10, 3. 4), und es ist ein Frevel, wenn man „nicht den Leib unterscheidet" (11, 29)[2], d. h. wenn man nicht „dieses Brot" von gemeinem Brot „unterscheidet", d. h. es in seiner höheren Bedeutung würdigt[3]. Wer Brot und Wein hinunterschlingt, nur um Hunger und Durst zu stillen (11, 34), der ißt und trinkt „unwürdig" vom Brot und Kelch und versündigt sich, vergreift sich an „Leib und Blut des Herrn" (11, 27 f.). Aus diesen Äußerungen erhellt zweifellos, daß die Elemente der heiligen Handlung bereits als heilige Gegenstände empfunden werden, sie *sind* in irgend einer wunderbaren Weise schon Leib und Blut Christi, in ihnen ist Christus selbst gegenwärtig am Tische (10, 16). Ob sie erst durch die Segensformel und durch die Handlung des Brotbrechens in diesen wunderbaren Zustand verwandelt werden, läßt sich nicht erkennen; aber die Vorstellung von ihrer Heiligkeit ist so intensiv bei dem Apostel, daß er Krankheiten und Todesfälle (11, 30) in der Gemeinde als Züchtigungsstrafen für das profane Essen auffaßt. Hier tritt uns ein ganz antiker, fast primitiver, jedenfalls unterchristlicher Zug entgegen: die heiligen Gegenstände reagieren gegen profane Behandlung durch körperliche Schädigung der Frevler. Es läßt sich nicht verkennen, daß hier der Grund gelegt ist zu einer ganz massiv-sakramentalen, magisch-wunderhaften Auffassung des Abend-

1. Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen S. 307: „Als 3. Teil folgt nun die Epopsie . . eine dramatische Darstellung der heiligen Kultsage, ein religiöser Pantomimus . . Doch beschränkte sich derselbe auf die Darstellung einzelner Hauptszenen, die übrigen Vorgänge wurden durch Vorzeigung der betreffenden, jedermann in ihrer Bedeutung verständlichen, altheiligen Symbole angedeutet. Beide Darstellungsweisen bezeichnet der stehende Ausdruck *τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις*"; Rohde, Psyche I, 295. Vgl. meinen Kommentar zum 1. Korinther-Brief S. 289 Anm. 1.

2. Auch hier ist nur der Leib, nicht das Blut erwähnt; das Brot ist das Primäre, der Becher erst hinzugekommen.

3. Vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 11, 29.

mahls. Aber diese Auffassung der Speise ist nur das Symptom der eigentlich religiösen Deutung des Mahles bei Paulus.

Gerne möchten wir erkennen, wie Paulus sich die Wirkung des gläubig und mit Ehrfurcht genossenen Mahles denkt. Leider ist das nicht klar gesagt; wir können hier nur eine Vermutung aussprechen. Aber es liegt nahe anzunehmen, daß Paulus in dem Nacherleben oder Durchleben des Todes Christi zugleich eine Bekräftigung jener Kreuzesgemeinschaft mit Christus erblickt, die ja einen Grundton christlicher Frömmigkeit bilden soll. Wer im Brot und Wein zu Leib und Blut Christi in eine Gemeinschaft tritt, der wird damit aufs neue in jenes Mitsterben hineingezogen, das er in der Taufe erlebt hat, er fühlt aufs neue das „ich bin mit Christus gekreuzigt". Dagegen fehlt in den kurzen Worten alles, was auf eine Auffassung des Mahles als „Heilmittel der Unsterblichkeit" deutete. Paulus mag auch hiervon etwas empfunden haben; an diesen zwei Stellen sagt er aber nichts davon. Ferner, so gewiß durch das Mahl die mystische Verbindung mit dem Herrn nicht nur erfahren sondern verstärkt wird, so fehlt doch hier noch die eigentlich sakramentale Formel vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, die Joh. 6, 52–59 mit so starken Ausdrücken bietet, es fehlt vor allem die Formel „Essen Christi". Man kann zugeben, daß bei Paulus alles in die Richtung dieser uralten Sakramentsvorstellung des Essens der Gottheit hindrängt; aber man muß auch sagen, daß er sie hier wenigstens nicht vollzogen hat; indem er mit seiner Formulierung diesseits dieser Linie stehen bleibt, hat er es zwar an massiver Deutlichkeit fehlen lassen und uns ein Rätsel aufgegeben, aber er gibt auch zu erkennen, daß jene letzte Deutlichkeit ihm nicht nahe liegt; er wird davor eine Scheu empfunden haben, die man anerkennen sollte, anstatt durch eine allzu realistische Deutung ihn ohne jede Differenzierung in das allgemeine religionsgeschichtliche Modell hineinzupressen.

Vielmehr darf man nicht verkennen, daß in den Worten „bis daß er kommt" noch ein Hauch jener eschatologischen Stimmung zu empfinden ist, die in den alten Gebeten zum Ausdruck kommt (S. 46 f.), der Sehnsucht nach der Parusie – ein Zeichen, daß die volle Mysterien-Stimmung, das kräftige Genießen der leiblichen Gegenwart Christi oder das fast sinnliche Gefühl der körperlichen Vereinigung, durch welche die Parusie vorweggenommen würde, nicht zur Entfaltung kommt: die „Verkündigung des Todes Christi, bis daß Er kommt", bleibt sozusagen ein Notbehelf, – wie die Charismata ein Trost sein sollen in der Zeit des Wartens, die den Christen auferlegt ist (1. Kor. 1, 7).

Aber der eigentliche Sinn der Feier kommt vielleicht deshalb nicht zur vollen Aussprache, weil Paulus an beiden Stellen seine Deutung des Mahles nur als Mittel für andre Zwecke verwendet, 1. Kor. 10 zur Warnung vor den Götzenmahlen, 1. Kor. 11, um die unbrüderliche Haltung mancher Gemeindeglieder zu strafen. Die ganze Ausführung 11, 20–34 ist, äußerlich betrachtet, von zwei verschiedenen Richtpunkten beherrscht, V. 20–22. 23–34 von dem sozialen, V. 23–32 von dem sakramentalen, so daß interpolationssüchtige Kritiker sogar auf den Gedanken verfallen können, diese Versgruppe (23–32) auszuscheiden. Und in der Tat ist es nicht ganz klar ausgesprochen, inwiefern die Berufung auf die Herrenworte und die Erklärung des Sinnes der Feier dazu dienen soll,

die korinthische Unsitte zu bekämpfen. In dieser Frage liegt das eigentliche Problem der Stelle. Wir würden es befriedigender lösen können, wenn wir von den äußeren Umständen des Mahles eine etwas klarere Vorstellung hätten. Immerhin läßt sich doch ein Versuch machen. Der Fehler, den Paulus tadelt, ist, daß „jeder seine Mahlzeit vorwegnimmt", daß sie nicht „auf einander warten" (V. 21. 33); das ist nicht nur deshalb tadelnswert, weil dadurch die Ärmeren, die von den Gaben der Reichen mit genießen sollen, nichts erhalten und „beschämt werden" (V. 22), sondern vor allem deshalb, weil es auf diese Weise unmöglich ist, ein wirkliches „Herrenmahl" zu halten (V. 20). Diese Worte — insbesondre der Zusammenhang zwischen V. 20 und 21 — sind nur so zu verstehen, daß ein Herrenmahl nur da stattfinden kann, wo das Mahl gemeinsam begonnen wird. Das hat nur Sinn, wenn eben der Beginn der Mahlzeit der entscheidende Moment ist. Wir entnehmen daraus, daß das Brotbrechen am Anfang des Mahls stattfinden sollte, aber häufig genug überhaupt unterlassen wurde oder in der allgemeinen Unordnung unterging, ebenso wie die Segnung des Kelches „nach der Mahlzeit". Das Ganze sollte also durch diese beiden Handlungen eingerahmt werden[1]. Wenn aber die Korinther zwar in demselben Raume zusammensaßen, aber, ohne auf die vollzählig versammelten Brüder zu warten, wohl gar in Gruppen gesondert, ihre Mahlzeit verzehrten, gelegentlich in wenig ernster Stimmung, so daß Fälle der Trunkenheit vorkamen, so „verachteten sie damit die Gemeinde Gottes" als solche, d. h. sie behandelten das Mahl nicht wie eine feierliche religiöse Handlung, sondern wie eine gewöhnliche Mahlzeit, bei der Essen und Trinken das Wesentliche ist, so daß Paulus sagt: „habt ihr denn nicht Häuser zum Essen und Trinken?" (V. 22. 34). Man erkennt nun doch wohl den Zusammenhang zwischen beiden Gedankengruppen. Das unsoziale Verhalten der Korinther ist ein Zeichen davon, daß sie dem religiösen Charakter der Mahlzeit nicht gerecht werden; würden sie die Feier in ihrem eigentlichen Sinne begehen, so würden sie nicht so unbrüderlich handeln[2].

Wir haben in diesem Kapitel die religiöse Gemeinde-Idee des Paulus in einigen ihrer Hauptzüge erörtert. Wir erkennen aber hier besonders deutlich, daß die Betrachtung des Apostels sich einerseits auf den wirklichen Verhältnissen aufbaut, andrerseits aber mit ihnen zusammenstößt. So führen uns diese Betrachtungen zu dem Gegenstande des folgenden Buches hinüber.

---

1. Hieraus erkennt man, daß die Agape, das Liebesmahl, und die Eucharistie noch völlig ungetrennt sind. Vgl. übrigens die Schilderung des Josephus vom gemeinsamen Mahl der Essener b. j. II, 8, 5 § 131: „der Priester verrichtet vor Beginn der Mahlzeit ein Gebet (*προκατεύχεται . . τῆς τροφῆς*), und es ist verboten, vor dem Gebet etwas zu genießen. Nach Beendigung der Frühmahlzeit aber betet er (*ἐπεύχεται*) wieder. Bei Beginn sowohl wie beim Aufhören preisen sie Gott als Spender des Lebens". Ich bin nicht ganz klar, ob in *προκατεύχεσθαι* c. gen. und *ἐπεύχεσθαι* nicht neben der zeitlichen auch noch die Nuance liegt: „über" die Speise vorher und nachher das Gebet sprechen; ich möchte es fast annehmen.

2. Weiteres über die gemeinsamen Mahlzeiten im 4. Buche.

Rückblick.

Die in den vorangegangenen Kapiteln gegebene Darstellung des Paulus hat ein außerordentlich mannigfaltiges Bild ergeben; wir haben uns überzeugt, daß eine ganze Reihe von geistigen Strömungen der Zeit in ihm zusammengeflossen sind: altteſtamentlich-prophetiſche Frömmigkeit und rabbiniſches Judentum; helleniſtiſch-jüdiſche Aufklärung und ſtoiſche Ethik; ſynkretiſtiſch-helleniſtiſche Myſtik und dualiſtiſch-asketiſche Gnoſis; dazu der ſtarke Imperativ der ethiſchen Verkündigung Jeſu, die lebhafte eſchatologiſche Endſtimmung des Täufers, Jeſu und der Urgemeinde, vor allem die ſieghafte Überzeugung der Urgemeinde, daß das Heil der Endzeit bereits gekommen ſei — das Alles zuſammengehalten von dem perſönlichen dankbar-demütigen Bewußtſein, ſelber die Gnade Gottes erfahren zu haben und von der Liebe Chriſti für immer gewonnen zu ſein. Hierin hat die ſo bunte und widerſpruchsvolle Vorſtellungswelt und Denkweiſe des Mannes ihre Einheit; in dieſem perſönlichen religiöſen Empfinden, das er kurz ſeinen *Glauben* nennt, hat er die Kraft beſeſſen, ſein Werk zu tun und ſein Denken in den Dienſt ſeines Handelns zu ſtellen. Denn, wenn irgendwo, herrſcht bei ihm der Primat des Willens vor der Vorſtellung; er iſt das Gegenteil eines vorausſetzungsloſen Denkers — die Gedanken ſind für ihn Mittel zur Erreichung ſeiner großen ethiſchen und religiöſen Zwecke, und er gruppiert und akzentuiert ſie, wie er ſie gerade braucht. Unmöglich iſt es daher, ein „Syſtem“ ſeiner Theologie zu entwerfen; aber ebenſo unmöglich iſt es, davon abzuſehen, daß eine ſeiner Hauptwaffen und Werkzeuge ſeine Theologie geweſen iſt.

Und eben dieſe Theologie — nicht nur die, die wir aus den Briefen kennen lernen, ſondern auch die, von der er in Predigt und Unterweiſung Gebrauch gemacht hat, iſt auch das Mittel ſeiner geſchichtlichen Fortwirkung geweſen. Zwar ſieht es ſo aus, als ob der Strom des Paulinismus ſehr bald nach ſeinem Entſpringen in unterirdiſcher Verborgenheit weiter gefloſſen ſei, um dann erſt wieder, hauptſächlich durch des Ketzers Marcions Verdienſt, ans Tageslicht zu kommen. Aber dies iſt eine nur z. T. richtige Beobachtung, wie wir zeigen werden. Jedenfalls hat Paulus, als ſeine Briefe Leſeſchriften der Kirche geworden waren, der griechiſch-römiſchen Chriſtenheit und damit der Weltreligion überhaupt Waſſer des Lebens aus der Religion des A. T., aus der Verkündigung Jeſu und der Urgemeinde zugeführt und dadurch das Chriſtentum vor völliger Helleniſierung bewahrt, wie er freilich andrerſeits der Erſte geweſen iſt, bei dem wir die Verſchmelzung des älteſten Urchriſtentums mit griechiſchem Denken und gewiſſen Formen griechiſcher Religion beobachten können. Seine Theologie iſt eine der Hauptquellen des katholiſchen Dogmas aber auch mancher Ketzereien geworden; aber ſeine perſönliche Erfaſſung der Religion hat ſich als Jungbrunnen der wahren Religion Jeſu immer wieder bewährt: ſeine *Entdeckung* des Glaubens als der Seele der Religion, ſein heroiſches *Erleben* dieſes Glaubens — wenn Gott für uns iſt, wer mag wider uns ſein! — und ſeine glühende *Begeiſterung* für die *Liebe* als die notwendige Ausſtrahlung des Glaubens eines Gotteskindes — das iſt das unvergängliche Erbteil, das er als Apoſtel Jeſu Chriſti der Kirche hinterlaſſen hat.

Viertes Buch.

Die Missions-Gemeinden und die Anfänge der Kirche.

Vorbemerkung.

Der große Raum, den in unserer Darstellung die Person und die Lehre des Paulus einnimmt, ist durch die Beschaffenheit unserer Quellen bedingt (S. 1 f.). Über ihn sind wir reichlich unterrichtet, sowohl über seine Persönlichkeit und seine Anschauungen, wie über seine Geschichte. Sein Missionswerk können wir in den Hauptzügen überblicken, seinen Lebensweg fast bis zum Schluß verfolgen. Wir dürfen uns aber nicht der Täuschung hingeben, als ob wir damit die urchristliche Mission überhaupt überschaut hätten, und als ob die Religion des Paulus das Urchristentum sei. Es ist eine, freilich sehr schwierig zu lösende, geschichtliche Aufgabe, sich ein Bild zu machen von der neben und nach Paulus sich entfaltenden Mission und Ausbreitung des Christentums, sowie von dem Leben und den Anschauungen der von ihm und andern gegründeten Gemeinden, wie sie wirklich waren, nicht nur, wie sie in der Vorstellung des großen Apostels gewesen sind und sein sollten. Leider sind die Quellen hierfür nicht annähernd so reich und so konkret, wie für Paulus selber, und die Darstellung muß hier einen ganz andern Weg einschlagen. Eine Erzählung ist nicht mehr möglich; wir müssen zufrieden sein, wenn es uns gelingt, einen allgemeinen Überblick zu gewinnen und einige Entwicklungslinien zu ziehen. Das große historische Problem, wie aus den urchristlichen Anfängen die Organisation und die Lehre der katholischen Kirche entstanden ist, liegt zwar im ganzen jenseits unserer Aufgabe; diese Entwicklung vollzieht sich in der Hauptsache im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts des Christentums (130–230); aber ihre Anfänge fallen bereits in den von uns zu beschreibenden Zeitraum hinein. Denn die frühere Auffassung, daß der werdende Katholizismus eine Größe sei, die von dem „neutestamentlichen" Christentum, um es einmal so auszudrücken, vollkommen geschieden war, läßt sich heute nicht mehr aufrecht erhalten. Es wird gerade das Ergebnis unserer Darstellung sein, daß die „Anfänge der Kirche" sehr viel älter sind, als man früher annahm, daß die Entwicklung zur Kirche sich schneller vollzogen hat, daß die neutestamentliche Literatur, abgesehen von den echten Briefen des Paulus, dem Reisebericht der Apostelgeschichte, den Quellen und Grundlagen der Evangelienliteratur, mehr in die spätere Periode hinüberweisen, als in die frühere.

Schon chronologisch ist dies der Fall. Vor dem Jahre 70, um einmal diesen Termin als die Grenzscheide des eigentlichen apostolischen Zeitalters, der ersten Generation nach Jesus, festzusetzen, vor 70 ist höchstens das Markus-Evangelium entstanden und allenfalls noch die aus der Offenbarung des Johannes zu gewinnende Ur-Apokalypse des Johannes mit den Briefen an die sieben kleinasiatischen Gemeinden, während die Schrift als Ganzes dem Ende des Jahrhunderts angehört. In diese Zeit der 90er Jahre gehört auch die Apostelgeschichte und etwa der Hebräer-Brief; etwas früher ist das Lukas-Evangelium und etwa gleichzeitig das Matthäus-Evangelium entstanden, diese alle also in derselben Zeit wie der außerkanonische 1. Clemens-Brief. In die Jahre 70–90 fällt etwa der 1. Petrus-Brief und wohl schon der Hebräer-Brief; in der Zeit von 100–125 werden sich das Johannes-Evangelium und die Johannes-Briefe, sowie die Pastoral-Briefe unterbringen lassen, d. h. in einer Periode, der der Barnabas-Brief, die Briefe des Ignatius, der Brief des Polykarp – um uns vorsichtig auszudrücken – zum mindesten recht nahe stehen. Bei der ungeheuren Schwierigkeit der hier einschlagenden chronologischen Fragen ist es wichtiger, zu betonen, daß die späteren neutestamentlichen Schriften sich innerlich dieser „nachapostolischen" Literatur verwandter erweisen, als es früher angenommen wurde. Diese vorläufigen Bemerkungen mögen hier genügen, um die Berechtigung der Aufgabe zu begründen, „die urchristlichen Missions-Gemeinden und die Anfänge der Kirche" in einem Bilde darzustellen.

Kapitel 21.

Die Ausbreitung des Christentums und die Mission im ersten Jahrhundert des Christentums (30–130).

1. Das Missionsfeld. Das Missions-Werk des Paulus ist, geographisch betrachtet, sehr begrenzt: es umfaßt, außer den mit Barnabas gegründeten Gemeinden der Provinz Galatia, nur die Provinzen Asia, Macedonia, Achaja[1]; ihnen geht zeitlich voran die Ausbreitung des Evangeliums in Judäa (1. Thess. 2, 14: Gemeinden in Judäa; Lydda, Joppe, Ebene Saron, Caesarea Apg. 9. 10), Samaria und Galiläa (Apg. 8; 9, 31; 15, 3), Damaskus (9, 19); in der übrigen Provinz Syria mit den „phoenicischen" Städten Antiochia (11, 20 ff.), Tyrus (Apg. 21, 17), Sidon (27, 3), Ptolemais (21, 7), in Cypern (11, 20; 13, 4–13) und Cilicien (Gal. 1, 21; Apg. 9, 30; 11, 25). Wir haben früher (S. 149) die Möglichkeit erwogen, daß das Evangelium auch schon nach Kyrene gelangt sein könnte (vgl. Apg. 6, 9; 11, 20), wie es tatsächlich in irgend einer Form schon nach Alexandria gekommen ist (Apg. 18, 24 f.). Jedenfalls ist es sehr auffallend, daß Paulus Afrika, als außerhalb seines Missionsfeldes liegend (Röm. 15, 20 f. 23), garnicht erwähnt. Schließlich muß noch Italien (Puteoli Apg. 28, 13), insbesondre Rom genannt werden, wohin nicht erst Paulus das Evangelium gebracht hat. Dies ist etwa der Stand der Dinge gegen Ende des Lebens des Paulus.

Wenn wir nun unseren Standort am Ende des von uns zu betrachtenden

1. Über Illyrikum s. S. 272.

Zeitraums nehmen, so hat sich das Bild — der Ausdehnung nach — nicht wesentlich verändert. Nur in Kleinasien ist der Bereich des Christentums erheblich ausgebreitet: die Adresse des 1. Petrus-Briefes nennt außer den alten Bezirken Galatia und Asia noch Pontus, Kappadocia und Bithynia als Gebiete der christlichen Diaspora, und der Brief des Plinius (ep. ad Traj. 96 [97]) vom Jahre 112 bestätigt dies für Bithynien-Pontus. Wie das Evangelium in diese Gegenden gedrungen ist, wissen wir nicht; die Tatsache, daß der 1. Petrus-Brief für sie bestimmt ist, beweist nicht, daß etwa Petrus dort missioniert habe; denn derselbe Brief wendet sich auch an die unzweifelhaften Missionsgebiete des Paulus, Galatia und Asia. Die Datierung dieses Briefes aber aus „Babylon" darf nicht dazu verleiten, Christengemeinden für das Euphratgebiet zu erschließen, denn „Babylon" ist Rom. Wohl aber liegt es aus andern Gründen nahe, daß die neue Religion sich — sei es von Jerusalem, sei es von Damaskus oder Antiochia aus — sehr bald dorthin verbreitet hat. Die ungeheure Judenschaft, die dort angesiedelt war (Schürer III[4], S. 6ff.), bot Anknüpfungen in Menge, und nach Edessa, dem spätern Mittelpunkt der national-syrischen Kirche, führte von Antiochia ein viel begangener Weg. Als Tatian seiner heimatlichen Kirche seine Evangelienharmonie brachte (nach 172), war das Christentum dort bereits vorhanden, und es steht nichts im Wege, seine ersten Anfänge dort wenigstens in das Ende unsres Zeitraums (130) zu setzen, wenn auch eine festere Organisation schwerlich vor 150 anzunehmen sein wird[1]. Dagegen hat im Ostjordanlande und in der unmittelbaren Nachbarschaft Palästinas, im Nabatäer-Reich „Arabien" schon sehr früh die Mission von Jerusalem und Damaskus aus eingesetzt (vgl. Gal. 1, 17 S. 144). Über Ägypten und Nord-Afrika erfahren wir auch in diesem Zeitraum nichts Neues[2]. Gerade hier aber dürfen wir die Hoffnung hegen, daß wir durch neue Funde noch einmal etwas über die älteste Zeit des Christentums erfahren werden. Die bisherigen Funde von Papyrus-Fragmenten des N. T. führen nicht über das 3. Jahrh. hinauf; die verschiedenen Reste von „Worten Jesu" aber kommen dem Endpunkt unserer Periode doch schon sehr nahe, namentlich wenn einige von ihnen dem „Ägypter-Evangelium" angehören sollten, dessen Entstehung im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts wenigstens möglich ist[3]. Der Barnabas-Brief, meist bald nach 117 angesetzt, wird von Vielen für ägyptischer Herkunft gehalten, und sein beträchtlich älteres Vorbild, der Hebräer-Brief, ist von einem in Alexandria gebildeten Christen verfaßt. Ebenso ist die Herkunft der „Missionspredigt des Petrus" aus Ägypten im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts nicht unwahrscheinlich[4]. Auch die „Apostellehre" wird vielfach als ein Produkt der ägyptischen Kirche betrachtet; ob sie freilich in der uns vorliegenden Gestalt älter ist, als 130, ist zweifelhaft[5]. Zu den alten, eigentlich

1. Vgl. Burkitt, Urchristentum im Orient S. 11.

2. „Die empfindlichste Lücke in unserm Wissen von der ältesten Kirchengeschichte ist unsre fast vollständige Unkenntnis der Geschichte des Christentums in Alexandrien und Ägypten bis zum Jahre 180" (Harnack II, 132).

3. Vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 22. Die apokryphen Herrenworte bei Preuschen, Antilegomena [2] S. 22ff. E. Klostermann, Apokrypha II, S. 11f. III [2], S. 26.

4. Vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 169.

5. Vgl. Hennecke, S. 187.

griechischen Missions-Gebieten des Paulus fügt die pseudopaulinische Literatur noch Kreta (Tit. 1, 5), Dalmatien (2. Tim. 4, 10) und Nikopolis in Epirus (Tit. 3, 12) hinzu. Über die Frage, ob Paulus seine Absicht, nach Spanien zu gehen, verwirklichen konnte, bleiben wir im Unklaren (S. 299 f.). So ist also das Missionsfeld am Ende unserer Periode nicht wesentlich größer, als zur Zeit des Todes des Paulus.

Das konkrete, begrenzte Bild des Missionsfeldes, das wir soeben umrissen haben, steht nun freilich im Gegensatze zu den zahlreichen hyperbolischen Ausführungen, in denen Paulus[1] und andere sagen, daß das Evangelium „in der ganzen Welt" verbreitet sei. Aber diese, die Wirklichkeit weit überfliegende Ausdrucksweise ist rein rhetorisch, wahrscheinlich Nachahmung eines älteren jüdischen Sprachgebrauchs, mit dem etwas ruhmredig die Verbreitung der Diaspora über die ganze Welt behauptet wird[2]. Bei Paulus, der in dem vollen Bewußtsein der noch unerfüllten Missionsaufgabe lebte (Röm. 15, 23), ist dies eine kaum erträgliche Hyperbel; wer noch mehr als eine halbe Welt zu durchwandern hat, kann eigentlich nicht gut sagen, daß die ganze Welt schon gewonnen sei.

---

1. Man muß hier unterscheiden: Paulus selber sagt 1. Thess. 1, 8, der Glaube der Thessalonicher sei, nicht nur in Macedonien und Achaja, sondern „an jedem Orte" bekannt geworden: aber diese Stelle bietet exegetisch außerordentliche Schwierigkeiten (vgl. von Dobschütz z. St.), und es ist noch nicht ausgemacht, ob sie nicht interpoliert ist. 1, 7 heißt es, die Thessalonicher seien das Vorbild geworden für die Gläubigen in Macedonien und in Achaja. [8] *ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου* [*οὐ μόνον*] *ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ* [*ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν*], *ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι* . . es wäre eine Erleichterung, wenn wir die eingeklammerten Worte streichen könnten, denn so, wie der Text lautet, enthält er im Vordersatz und Nachsatz zwei verschiedene Gedanken; ferner ist doch recht schwierig zu sagen, wo man die Orte suchen soll, an denen der Glaube der Thessalonicher bekannt geworden ist. Über die Hypothese Zahns s. S. 223, Anm. 3. Sehr wahrscheinlich ist mir die Interpolation der beiden Stellen im Kolosser-Briefe: 1, 6 *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς*, [*καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν*], *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε* . . .; das doppelte *καθώς*, die zum Verglichenen zurücklenkende Vergleichung ist so künstlich und unlebendig, daß ich diesen Passus dem Paulus nicht zutrauen möchte; vgl. auch das mediale *καρποφορούμενον* neben dem aktiven *καρποφοροῦντες* V. 10 und die ganz phraseologische Wendung, daß das Evangelium „Frucht bringt und wächst". Kol. 1, 23 *τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος* zeigt schon in dem doppelten *οὗ*, in der überladenen dreifachen Näherbestimmung des Evangeliums nicht die Hand des Paulus. Ich sehe in diesen Zusätzen den katholischen Redaktor der Briefsammlung. Als sicher paulinisch bleibt nur Röm. 1, 8: *ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Hier aber ist doch nur indirekt und jedenfalls ganz rhetorisch-hyperbolisch die Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt bezeugt. Auf alle Fälle gehen solche Hyperbeln über das wirkliche Bewußtsein des Apostels, der noch so viel Arbeit vor sich hat (Röm. 15, 23) und der so konkret-geographisch von den Sprengeln seiner Arbeit redet (Asia, Macedonia, Achaja), weit hinaus.

2. Orac. Sibyll. III, 271: *Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα*; Strabo bei Jos. Ant. XIV, 7, 2 § 115: *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης, ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ*; b. j. II, 16, 4 § 398: *οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ἡμετέραν ἔχων*; b. j. VII, 3, 3 § 43: *τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις*; Philo in Flacc. cp. 7 (M II, 524); leg. ad Caj. cp. 36 (M II, 587).

Die „Fülle der Heiden" (Röm. 11, 25) ist noch lange nicht „eingegangen". Die wirkliche Empfindung eines Mannes, der in der Mission mit der Tat arbeitete, zeigt uns eine Stelle wie Mk. 13, 10: „vorher muß noch das Evangelium allen Völkern verkündigt werden" (Mtth. 24, 14) — und dies bedeutet eine nicht kurze Spanne Zeit; denn der Evangelist will ja in der eschatologischen Rede nachweisen, daß das Ende noch nicht bald kommt. Es ist also mehr rhetorisch als der Wirklichkeit entsprechend, wenn der Kolosser-Brief (1, 6. 23) sagt, daß das Evangelium schon aller Kreatur unter dem Himmel verkündigt sei, oder wenn Paulus Röm. 10, 18 die Psalmstelle auf die Prediger des Evangeliums bezieht: „in alle Welt ergeht ihr Schall, und bis zu dem Ende der Erde ihre Worte". Solche Rhetorik ist besonders begreiflich bei den Schriftstellern der nachapostolischen Zeit, die das Werk der Apostel generalisieren und idealisieren, wie 1. Klem. 5: „Paulus, der die ganze Welt die Gerechtigkeit gelehrt hat"[1]. Im Grunde ist das nur der Widerschein der Missions-Aufgabe, wie die ersten Missions-Generationen sie in überschwänglicher Form formuliert haben.

2. Judentum und Heidentum. „Alle Völker" oder „alle Heiden", so lautet das Missions-Programm, wie es, schon durch alttestamentliche Stellen vorgebildet (vgl. Röm. 15, 11; Gal. 3, 8), von Paulus ergriffen ist. Allerdings redet er von sich aus nur selten von „allen" Heiden (Röm. 1, 5); viel häufiger ist das einfache „Heiden" — weil er immer den Gegensatz zum Judentum mitempfindet. Er fühlt sich Hellenen und Barbaren, aber auch immer noch dem Judentum verpflichtet (1. Kor. 9, 20), und sein Verhalten in der Mission entspricht dem; für ihn ist ja auch die Zurückdrängung des Judentums nur eine zeitweilige, und er hofft noch auf die schließliche Bekehrung von ganz Israel (Röm. 11, 25f.). Auch seine Genossen, wie Apollos (Apg. 18, 26. 28) und Aquila und Priszilla (18, 20), haben sich zweifellos noch der Judenmission gewidmet. Aber die nachpaulinische Missions-Kirche sieht ihre Aufgabe ausschließlich in der Heidenmission. Die Entwicklung der Auffassung spiegelt sich lehrreich im Fortschritt von Markus zu Matthäus. Nach Mk. 6, 7—13 werden wenigstens die Zwölfe noch ins jüdische Volk gesandt, während Jesus selber in dem Abschnitt 7, 24—8, 9 auf heidnischem Gebiet, in der Gegend von Tyrus und in der Dekapolis wirkt, und das „Evangelium", das in der „ganzen Welt" verkündigt werden soll (14, 10), ist für „alle Heiden" bestimmt (13, 10). Bei Matthäus wird zunächst den Zwölfen (10, 5f.) die Beschränkung auf Israel zur heiligen Pflicht gemacht, dann aber werden sie schließlich zu allen Heiden (28, 19) gesandt; ebenso im unechten Markus-Schluß: „gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur" (16, 15) und Luk. 24, 47, nur daß hier die anfängliche Bestimmung der Zwölf für Israel ganz vergessen ist. Dies tritt besonders auffallend Apg. 1, 8 hervor, wo die Zwölf „bis ans Ende der Erde" gesandt werden, während im Buche selber keiner von den Zwölfen über Palästina hinaus kommt, und der eigentliche Träger der Heidenmission, Paulus, diesen Auftrag nicht mit anhört. Diese Entwicklung vollendet sich, wenn es bei Justin Apol. I, 39 heißt: „Von Jerusalem sind Männer, zwölf an der Zahl, in die

1. Vgl. Justin Apol. I, 39. 40. 42. Hermas, sim. VIII, 3: *ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*; sim. IX, 7.

Welt ausgezogen, und haben, obwohl Laien, ohne Fähigkeiten der Rede, durch die Kraft Gottes dem ganzen Menschengeschlecht zu wissen getan, sie seien von Christus ausgesandt, Alle das Wort Gottes zu lehren". Hier ist nicht nur die ursprüngliche Aufgabe der Zwölf, hier ist auch Paulus vergessen — so stark ist die Überzeugung, daß von vorn herein die Heilsbotschaft für die ganze Menschheit bestimmt war. Mehr und mehr befestigt sich denn auch die Anschauung, daß die Kirche ganz aus früheren Heiden besteht. Paulus hat noch das Bewußtsein, daß eine jüdische Minorität in der Gemeinde vorhanden ist, eine „Auswahl" aus Israel, ein Rest (Röm. 9, 27 ff.; 11, 5; Jes. 10, 22 f.; 1, 9; 1. Kön. 19, 10. 18, vgl. auch Gal. 4, 27; Jes. 54, 1 und 2. Clem. 2); auch die Offenbarung des Johannes stellt die unzählbare Menge aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Zungen (7, 9) der wohlabgezählten Zahl der 144000 Versiegelten aus den zwölf, namentlich aufgezählten, Stämmen Israels (7, 3–8) gegenüber[1]. Und der Epheser-Brief hat noch die harmonisch-idealisierende Anschauung, daß Christus aus den zwei Völkern der Juden und Heiden eins gemacht habe (2, 14 f.). Aber im Ganzen überwiegt die Vorstellung, daß die Juden überhaupt außerhalb der Gemeinde Gottes stehen, und daß das dritte Geschlecht, das neben Heiden und Juden aufgekommen ist[2], in heilsgeschichtlicher Beziehung an die Stelle der Juden getreten ist.

Das Hosea-Wort vom „Nicht-Volk" und „Volk" (Hos. 2, 25), das schon Paulus auf die Heidenchristen angewandt hatte, kehrt siegreich 1. Petr. 2, 10 wieder: „Die ihr einst 'kein Volk' waret, nun aber 'Gottes Volk' seid". Was Paulus durch die Gegenüberstellung von „Israel Gottes" (Gal. 6, 16) und „Israel nach dem Fleische" (1. Kor. 10, 32) sagen will, wird 1. Petr. 2, 9 lebhaft und begeistert ausgedrückt: „Ihr seid ein 'auserwähltes Geschlecht', eine 'königliche Priesterschaft', ein 'heiliger Stamm', ein 'Volk zum Eigentum erkoren'". Wie hier die Ehrenprädikate Israels auf die Christen einfach übertragen werden, so ist auch sonst das Bewußtsein verbreitet, daß sie das „neue Volk" sind (Barn. 5, 7; 7, 5), das „heilige Volk" (Justin Dial. 119)[3]. „Kurz und klar sagt Justin: Das wahre, pneumatische israelitische Volk, das Volk von Judas und Jakob und Isaak und Abraham, das in der Beschneidung auf Grund des Glaubens von Gott ein Zeugnis erhielt und gesegnet wurde und Vater vieler Völker genannt wurde, sind wir, die durch diesen gekreuzigten Christus Gott dargebracht wurden" (Dial. 11)[4]. Dies stolze Bewußtsein äußert sich auch darin, daß das A. T. durchaus in christlichen Besitz übergegangen ist. Von Anfang an ist es mit Rücksicht auf die Christen geschrieben (1. Kor. 10, 11; Röm. 15, 4), zu

1. Dies ist der ursprüngliche Sinn der Gegenüberstellung in der Urapokalypse des Johannes (vgl. Schr. NT. zu Offenb. 7, 4–8), während für den Herausgeber die 144000 die aus der letzten Not Geretteten sind.

2. Vgl. Harnack, Mission I, 208 ff.

3. Daß die Christen sich geradezu das „Zwölfstämme-Volk" genannt hätten, kann aus der Adresse des Jakobus-Briefs nicht erwiesen werden; die Worte *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* sind, wie die ganze Adresse, ein Zusatz von der Hand des Redaktors, der den Brief dem Jakobus, dem Apostel der Beschneidung, zuschrieb; sie beziehen sich auf die Juden. Offenb. 7, 3–8 kann vollends nicht auf die Gesamtheit der Christen bezogen werden (s. Anm. 1); *τὸ δωδεκάφυλον* (Apg. 26, 7) sind die Juden.

4. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter S. 347.

ihnen redet das „Heute" des Psalms (Hebr. 3, 7 – 4, 11) überall zeugt es von Christus und der neuen Religion (Röm. 1, 2; 3, 21; Lk. 24, 27. 44; Joh. 5, 39), Christus kommt selbst darin vor (1. Kor. 10, 4), er selber hat durch seinen Geist, der in den Propheten war, darin geweissagt (1. Petr. 1, 11). Ja, noch mehr: die alttestamentliche Geschichte ist die Urgeschichte des Christentums: Abraham, das Vorbild des Glaubens, ist unser Vater (Röm. 4, 11 f.; Gal. 3, 7; 1. Clem. 31, 2), die Juden der Wüstengeneration sind „unsre Väter" (1. Kor. 10, 1), die Christinnen Kinder der Sarah (1. Petr. 3, 6). In dem Maße, als die allegorische Auslegung des A. T. jede verchristlichende Deutung gestattete, schwand immer mehr das Bewußtsein, daß dies die Bücher des Alten Bundes sind, ein historischer Besitz des Judenvolkes; die „heiligen Schriften" gehören einfach den Christen, es sind „unsre Schriften"[1].

Während Paulus für die große Sünde der Juden zwar auch ein Schuldurteil hat (Röm. 9, 32; 10, 3. 16. 21: „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volk" Jes. 65, 2), aber doch ihren Unglauben teils aus mangelndem Verständnis (Röm. 10, 2), teils aus Verstockung erklärt (11, 8. 25), und darum trotz ihrer Feindschaft gegen Gottes Boten und gegen das Evangelium (1. Thess. 2, 15 f.) nicht an ihre volle Verstoßung glauben kann (Röm. 11, 1 f.), ja gelegentlich es so darstellt, als ob nur Einzelne ungläubig gewesen seien (3, 2 f.) – stellt sich jetzt immer mehr das Urteil fest, daß Israel sich das Heil durch eigene Schuld verscherzt habe und daß es auf keine Weise mehr zu gewinnen sei. Im Markus-Evangelium begegnet uns allerdings auch die Verstockungs-Idee (4, 11 f.). Man konnte es nicht fassen, daß die Juden trotz der Predigt Jesu, trotz seiner Taten, trotz seiner doch nicht zu leugnenden Gottessohnschaft ungläubig geblieben sind; vor allem war es undenkbar, daß der Heilsplan Gottes durch die Widerspenstigkeit der Juden durchkreuzt worden wäre; darum nahm man an, auch dieser Unglaube sei ein Werk Gottes gewesen: sie *sollten* nicht zur Erkenntnis kommen, das oder die Geheimnisse des Reiches Gottes sollten ihnen verhüllt bleiben. In diesem Zusammenhang erst wird der Gedanke des Messias-Geheimnisses klar[2]: Jesus wollte von ihnen nicht als Messias erkannt sein; darum verbietet er den Dämonen, ihn bekannt zu machen (1, 25. 34; 3, 12), darum sollen seine Wunder verborgen bleiben (1, 44; 5, 43) – während der Mann im Heidenland (5, 19) von allem, was ihm der Herr getan hat, Zeugnis ablegen soll; darum wird dieser Generation das Zeichen, nach dem sie verlangt, rundweg abgeschlagen (8, 12); darum zieht sich Jesus immer wieder von der Öffentlichkeit zurück (1, 35. 45; 3, 7; 4, 35; 6, 31; 7, 24; 8, 27; 9, 30). Aber diese Verhüllungs- und Verstockungs-Theorie ließ sich bekanntlich dem Stoffe gegenüber nicht durchführen, die Einzelerzählungen protestieren beständig gegen diese Auffassung. Und so tritt daneben doch noch ein andrer Gedanke hervor: die Schuld der Juden,

1. So sagt Justin Dial. 29 zu den Juden: „in euren Schriften, vielmehr: nicht euren, sondern unsren"; Tatian ad Graec. 36: *οἱ καθ' ἡμᾶς προφῆται*; Acta Scillit. Mart. p. 6: *αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι*, worunter sicher alttestamentliche einbegriffen sind. Tertull. test. anim. 1: nostrae literae; 5: divinae scripturae, quae penes nos vel Judaeos sunt.

2. Vgl. Wrede, Das Messias-Geheimnis und dazu meine Schrift: Das älteste Evangelium.

namentlich der Volksführer: ihr Herz ist verhärtet oder erstorben (3, 5), sie haben sich mit der unvergebbaren Sünde der Geisteslästerung beladen (3, 28 ff.), sie sind die „Heuchler", die schon Jesajas verurteilt hat: ihr Herz ist ferne von Gott (7, 6 f.); das Synedrium hat Jesus „verworfen" (8, 31), durch Nachstellung gefangen genommen (14, 43), zum Tode verurteilt (14, 64), das Volk gegen ihn aufgewiegelt (15, 11), aus „Neid" den Pilatus umgestimmt (15, 10. 15). In den späteren Evangelien geht die Tendenz immer mehr dahin, den Pilatus zu ungunsten der Juden zu entlasten, wie schon Paulus 1. Thess. 2, 15 ihnen die ganze Schuld gibt. Bei Lukas ist das Bestreben ganz deutlich; hier wird es geradezu ausgesprochen: Pilatus hat keine Schuld an Jesus gefunden (23, 4. 14. 22), auch Herodes nicht (23, 15); er wollte Jesus loslassen (23, 20; Apg. 3, 13), und nur, weil die Juden ihn bestürmen, gibt er ihrem Willen nach (23, 23. 25). Bei der Kreuzigung scheint sogar die Beteiligung der römischen Soldaten ausgeschaltet zu sein (23, 33), nur als Spötter treten sie auf (23, 36). Die Unentschlossenheit des Pilatus wird bekanntlich im Johannes-Evangelium noch viel stärker ausgemalt; auch hier ist er von der Unschuld Jesu ganz überzeugt (18, 38; 19, 4. 6) und will ihn loslassen (19, 12). Den Höhepunkt dieser Entwicklung zeigt das apokryphe Petrus-Evangelium, wo nicht mehr Pilatus, sondern „der König Herodes" als Richter erscheint: er und die andern Juden wollen ihre Hände nicht waschen[1] (I, 1; XI, 46). Und wenn es die Juden von der Kreuzigung heimkehren läßt, in voller Erkenntnis des Bösen, was sie getan haben, mit den Worten „Wehe über unsre Sünden; nahe herbeigekommen ist das Gericht und das Ende Jerusalems" (VII, 25), so ist das dieselbe Stimmung und Auffassung, wie wenn bei Matthäus Pilatus seine Hände in Unschuld wäscht und das Volk ruft: „Sein Blut komme über uns und unsre Kinder!" (27, 24. 25). Überhaupt wird gerade im Matthäus-Evangelium der Zusammenhang zwischen Schuld und Verwerfung Israels ungemein eindrucksvoll angedeutet. Das ganze Evangelium will gelesen sein mit dem Gedanken, daß seitdem das furchtbare Gericht über das Volk hereingebrochen ist: „die Söhne des Reiches sind ausgestoßen" (8, 12), das „Reich ist ihnen genommen und einem andern Volke gegeben" (21, 43); weil sie die Ladung zum Hochzeitsmahl des Sohnes nicht angenommen haben, hat der König ihre Stadt zerstört (22, 7). Bemerkenswert ist auch die Umformung des Verstockungsgedankens bei Matthäus 13, 13: weil sie sehend nicht sehen konnten, sind ihnen die Geheimnisse des Himmelreichs nur in Parabeln kund getan: sie waren eben unfähig, sie zu verstehen.

Der Gedanke, daß das Heil den Juden entgangen und zu den Heiden gekommen ist, wird bei Markus und Matthäus, besonders aber im Doppelwerk des „Lukas" kraftvoll zum Ausdruck gebracht. Was schon in der Synagoge von

1. Vgl. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen. Preuschen, Antilegomena[2] S. 16–20; E. Klostermann, Apokrypha I[2], S. 4. Was im Petrus-Evangelium zur Vollendung kommt, ist vielleicht schon im heutigen Markus-Text (3, 6; 8, 15; 12, 13 und Mtth. 22, 16) angedeutet, wenn hier neben den Pharisäern Herodes oder die Herodianer als Gegner Jesu auftreten. Dabei kann man den Verdacht nicht unterdrücken, daß hier wie im Petrus-Evangelium schon eine Verwechslung mit dem Vater Herodes vorliegt: Vater und Sohn sind schon zu einer grimmen Tyrannenpersönlichkeit verschmolzen.

Nazareth hervortritt (Lk. 4, 16–30), daß Jesus in seiner Vaterstadt keine Aufnahme findet, und daß er hier mit seinen Wundern zurückhält, das vollzieht sich im Großen in der Darstellung der Apostelgeschichte. Die Juden haben durch ihre Verfolgung der Jünger, insbesondre durch die Ermordung des Stephanus die Botschaft über die Grenzen Judäas hinausgedrängt, sie selbst haben verschuldet, daß das Evangelium zu den Heiden gekommen ist (Kap. 8–11); in der Diaspora aber haben sie immer wieder (13, 45 ff.; 18, 6; 19, 9; 28, 25–28) „das Wort Gottes von sich gestoßen und sich des ewigen Lebens nicht wert erachtet" (13, 46); schließlich haben sie durch die Verfolgung des Paulus dazu beigetragen, daß das Evangelium bis nach Rom gekommen ist. Dem Unglauben der Juden stehen schon bei Markus die Kananäerin und der Hauptmann unter dem Kreuz als leuchtende Gegenbeispiele gegenüber, dazu kommt bei Matthäus und Lukas der Hauptmann von Kapernaum, bei Lukas die Samaritaner (10, 30 ff.; 17, 16) und in der Apostelgeschichte Sergius Paulus, der Kerkermeister von Philippi, die gerechten und unparteiischen Statthalter, die eine Schuld des Paulus nicht anerkennen wollen, kurz lauter edle Heiden, die für den schwarzen Undank und Unglauben der Juden eine gute Folie geben. So kommen im Johannes-Evangelium die Hellenen zu Jesus, in dem Augenblick, da er in den Tod gehen will (12, 20 ff.), ja dies Ereignis ist das Signal zum Tode für ihn, der gerade durch seinen Tod die Kinder Gottes aus der ganzen Welt zusammenbringen sollte (11, 52). In diesem Zusammenhang bekommt dann die Aussendung der Zwölf an die Heiden (Mtth. 28, 19; Lk. 24, 47) noch einen besondern, pathetischen Akzent.

Der Antijudaismus, der bei Paulus durch seine tiefe Sympathie mit seinem Volke (Röm. 9, 1–5; 10, 1–3; 11, 1) und seine Hoffnung (11, 25) so wesentlich gemildert erscheint, verschärft sich in der spätern Literatur immer mehr. Wie hart klingt das kurze Verwerfungsurteil 1. Petr. 2, 8: „die da straucheln am Fels des Ärgernisses, weil sie dem Worte sich nicht beugen wollen, wozu sie auch bestimmt waren"; wie leidenschaftlich das wiederholte: „sie nennen sich Juden, sind es aber nicht, sondern eine Gemeinde des Satans" (Offenb. 2, 9; 3, 9), wie kalt und lieblos die kurze Bezeichnung „Heuchler" in der Apostellehre (8, 1. 2). Die Höhe der Entwicklung liegt im Johannes-Evangelium: sein Urteil über die „Juden" ist so hart und hoffnungslos, wie nur möglich: sie sind Söhne des Teufels (8, 44), sie sind in jeder Beziehung die typischen Vertreter des ungläubigen und Gott feindlichen Kosmos. Sie können garnicht das Wort Jesu hören und zum Glauben kommen (8, 43–45; 5, 44; 12, 39), denn sie sind nicht aus der Wahrheit, sondern aus der Lüge (8, 44; 18, 37); auch der Verstockungsgedanke kehrt bei Johannes wieder (12, 40).

Von diesem Standpunkte aus – sollte man denken – wird man eine Mission unter den Juden als hoffnungslos völlig aufgegeben haben. Und in der Tat: der Eindruck der Apostelgeschichte ist zunächst der, daß die Versuche des Paulus, sein Volk zu gewinnen, nicht mehr wiederholt sind; die heidenchristliche Missionskirche hat sich ganz auf die Heidenmission eingerichtet, und weil unsre Quellen fast sämtlich aus dieser Kirche stammen, so hören wir von Judenmission ausdrücklich nichts mehr.

Und doch ist die Propaganda unter dem Judentum nicht ganz aufgegeben

worden. Selbstverständlich ist das für die Urgemeinde; sie wird, so lange sie in Jerusalem und in Judäa ansässig war, nicht abgelassen haben, um ihr Volk zu werben. Die Urapostel, Kephas und Jakobus insbesondre, werden ihres Auftrages nicht vergessen haben (Gal. 2, 9), sondern sich dauernd als Apostel der Beschneidung gefühlt haben. Die palästinische Gemeinde nach dem J. 70 hat immer noch eine gewisse werbende Kraft gehabt (Kap. 22). Aber auch die jüdische Diaspora hat man von dieser Seite aus nicht als hoffnungslos aufgegeben. Dafür spricht schon die Tatsache des Apostel-Dekrets (S. 235ff.), das ja ausdrücklich mit Rücksicht auf die Diaspora-Juden (Apg. 15, 21) erlassen war; man hat also gehofft, sie noch gewinnen zu können. Paulus berichtet von Missionsreisen der übrigen Apostel, der Brüder des Herrn und des Kephas (1. Kor. 9, 5); es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, sie seien allmählich zur reinen Heidenmission übergegangen; sie werden, ganz wie Paulus, von der Synagoge aus zu wirken gesucht haben. Und selbst die judaistischen Missionare, die in Galatien, Korinth (und Kolossae) in die Gemeinde des Paulus eingedrungen sind, haben sicherlich in erster Linie Judenmission getrieben; ihr Bestreben war ja, auch die heidenchristlichen Gemeinden in judenchristliche zu verwandeln. Und, wie es in den paulinischen Gemeinden wohl immer eine judenchristliche Minorität gegeben hat[1], so ist durchaus möglich, daß in denselben Provinzen, in denen Paulus wirkte, auch Judenmission getrieben wurde von Männern aus den älteren Gemeinden, ja sogar das ist nicht unmöglich, daß in derselben Stadt, neben den heidenchristlichen Gemeinden des paulinischen Missionskreises, auch judenchristliche Konventikel entstanden sind. Sollten nicht die „Brüder", die in Rom dem Paulus Konkurrenz machen (Phil. 1, 15 S. 295), Judenmissionare gewesen sein, die seinem Werke mißgünstig, ja feindlich gegenüberstanden (*διὰ φθόνον καὶ ἔριν*)? Vergessen wir vor allem nicht, daß die vorpaulinische Gemeinde von Damaskus, ferner die von Antiochia und gewiß noch andere syrische Gemeinden ihrer Herkunft und Art nach zunächst judenchristlich waren, wenn auch mit helleniſtischer Färbung und heidenchristlichem Einschlag. Dies ganze Missionsgebiet, von dem Paulus sich später getrennt hat (S. 206f.), war doch nicht so ausgesprochen heidenchristlich, wie die Gemeinden des Paulus. Hier war ja auch das Apostel-Dekret zunächst in Geltung; also wurde hier immer noch Judenmission getrieben. Und wenn später das Dekret auch in andern Gebieten galt (z. B. in Asia: Offenb. 2, 14. 20. 25), so gilt für die dortigen Gemeinden das Gleiche. Sogar der so schroff antijudaistische Verfasser der apokalyptischen Briefe erwartet eine Bekehrung der feindlichen Juden von Philadelphia (3, 9); und die Zahl 144000, die er für die judenchristliche Minorität ansetzt — so schematisch wie sie ist — zeigt doch, daß er die Menge der Judenchristen — sei es in der Gegenwart oder in der Zukunft — nicht klein veranschlagt. Vor allem aber zeigt der wütende Haß, mit dem die Juden nicht nur den Paulus persönlich, sondern die ganze christliche Mission verfolgen (1. Thess. 2, 15f.; Apg. 13, 50; 14, 2. 19; 17, 5. 13; 18, 12; Offenb. 2, 9f.; 3, 9; Joh. 16, 1;

1. In dem Empfehlungsschreiben für die Phoebe (Röm. 16) werden außer Aquila und Priska noch vier Judenchristen, Maria, Andronikus und Junias, Herodion, in dem Gruß 16, 21 drei, Lucius, Jason, Sosipatros, genannt, Kol. 4, 10f. drei, Markus, Aristarchus, Jesus Justus.

Lk. 6, 22; Mart. Polyk. 12, 2; 13, 1; 17, 2; 18, 1; Mart. Pion. 3, 6; 4, 8; 13, 1; Tert. Apol. 7), daß die Synagoge die Konkurrenz der christlichen Propaganda am eigenen Leibe erfahren hat, und es ist nicht notwendig, dies dahin einzuschränken, daß ihr der Zulauf aus heidnischen Kreisen immer mehr entging; ebenso gut wird der Abfall vieler Juden zum Christentum dabei eine Rolle gespielt haben. Weil unsre Quellen einseitig heidenchristlich sind, sehen wir von den Erfolgen der Judenmission nicht viel. Aber eine einzelne Nachricht, wie die bei Eusebius (h. e. 3, 35), daß zur Zeit Trajans unzählige Juden, darunter der spätere Bischof von Jerusalem, Justus, zum Christentum übergetreten seien, erhellt die Dunkelheit. Ganz fehlt es auch nicht an Zeugnissen dafür, daß es auch ein Diaspora-Judenchristentum gegeben hat. Hier ist vor allem der Jakobus-Brief zu nennen. Gegenüber der herrschenden Meinung (z. B. SchrNT. z. St.) müssen wir dabei bleiben, daß die Szene 2, 2f. sich am besten so erklärt, daß der umschmeichelte Reiche kein Christ, sondern ein Jude ist, einer von den Feinden, die den edlen Namen, der über den Christen genannt ist, lästern (2, 7) und sie vor die Gerichte schleppen (2, 6). Da nun ein solcher nicht die Gemeinde-Versammlung der Christen besucht haben wird, so wird die „Synagoge", in der die Christen mit ihm zusammentreffen, die jüdische sein, die also von den Christen noch besucht wurde. Dies zeigt ein Judenchristentum, das sich noch nicht völlig von der Synagoge gelöst hat. Wir wissen über die Loslösung der judenchristlichen Gemeinden von ihren Volksgenossen leider garnichts; aber Lk. 6, 22 und Joh. 16, 1 setzten voraus, daß man auch als Christ noch der jüdischen Gemeinschaft angehören konnte, und dieser Zustand kann in manchen Gebieten der Diaspora sehr viel länger angedauert haben, als an anderen. Eine frühe Datierung des Jakobus-Briefes (etwa vor Paulus) ist damit nicht geboten. Vor allem aber ist das Matthäus-Evangelium nur zu verstehen, als ein auf judenchristliche Leser berechnetes Werk, natürlich auf Diaspora-Judenchristen. Der Eifer, mit dem der Verfasser den Nachweis der Messianität Jesu führt (sein Stammbaum: Abstammung von David-Abraham, und sein Schriftbeweis), die beflissene Widerlegung jüdischer Verleumdungen bezüglich der Geburt und Auferstehung Jesu, die Art, wie er den Anstoß aus dem Wege räumt, daß Jesus aus Galiläa-Nazareth kommt (2, 23; 4, 12–16), wie er die Sendung Jesu für Israel (10, 5f.; 15, 24) hervorhebt, obwohl er schließlich die Aussendung der Zwölf an die Heiden berichten muß (28, 19), ja gerade das große Interesse, das er an der Verwerfung Israels und ihren Gründen hat (21, 43), das alles zeigt ihn auf Gesichtspunkte und Interessen des Judentums eingestellt. Vor allem aber zeigt dies die Tatsache, daß er für die unverbrüchliche Haltung des Gesetzes kämpft (5, 18) und gegen die, welche sagen, Jesus habe es aufgehoben (5, 17. 19), gegen die Vertreter der Gesetzlosigkeit (7, 23; 13, 41); ja, sogar das Zeremonialgebot will er nicht völlig fahren lassen: „dieses sollte man tun und jenes nicht unterlassen" (23, 23); er hat das Wort stehen lassen, aus dem man eine fortdauernde Beobachtung des Sabbat bei den alten Judenchristen erschließen muß (24, 20). Selbst für die Lehren der Schriftgelehrten tritt er ein, wenn er auch zugeben muß, daß sie nicht danach leben (23, 3). Mit diesen durchaus judenchristlichen und gesetzestreuen Anschauungen stellt er sich abseits von dem Kreise der großen heidenchristlichen Kirche, und es ist noch nicht erwiesen, ob er

nicht mit den „Lehrern", die die Gebote auflösen (5, 19) oder bei dem Feinde, der das Unkraut in den Acker säet (13, 25), wenn auch nicht gerade an Paulus, so doch an die Schule des Apostels wenigstens mit gedacht hat. Jedenfalls zeigt schon seine Theorie von der Aussendung der Zwölf zu den Heiden, daß ihm die Paulus-Zeit und das Werk des großen Mannes nicht mehr so deutlich vor Augen steht, wie uns: es wäre wohl denkbar, daß er ihm bereits mit Kritik gegenüber stand.

Schließlich sind hier vielleicht auch noch neuerdings in helleres Licht getretene Nachrichten über die sogen. Nazaräer zu nennen, eine judenchristliche Gemeinde in Beroea in Coelesyrien, die, mit der allgemeinen Kirche in allen Hauptsachen einig, auch den Apostel Paulus vollkommen anerkannten und nur insofern eine Besonderheit hatten, als sie für sich am Gesetz und an der Beschneidung festhielten, ohne diese jedoch den Heidenchristen auferlegen zu wollen, und eine aramäische Übersetzung des Matthäus-Evangeliums benutzten[1].

Aber auch abgesehen von diesen Dokumenten enthalten eine Reihe urchristlicher Schriften (Römer-Brief, Hebräer-Brief, Barnabas-Brief; Markus, Lukas, Apostelgeschichte, Johannes; Justins Dialog mit dem Juden Tryphon) sehr lebhafte Auseinandersetzungen mit dem Judentum, die darauf hinweisen, daß die Synagoge für die Kirche keineswegs eine abgetane Größe war, sondern zum mindesten ein sehr ernsthafter, geistiger Gegner. Man kann diesen theologischen Kampf mit dem Judentum, der sich bis tief in die folgenden Jahrhunderte hineinzieht, verschieden auffassen: Entweder als eine rein literarische Debatte,

1. So gestaltet sich das Bild dieser ganz lokalen Gruppe bei Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien 1911 (Texte u. Untersuchungen, 37. Bd., Heft 1 = 3. Reihe, 7. Bd., Heft 1). Das Ergebnis seiner eindringenden Forschungen faßt Schmidtke (S. 41f.) folgendermaßen zusammen: „Bei den Judenchristen im coelesyrischen Beroea, die, in der frühesten katholischen Kirche aufgewachsen, als späterhin abgesonderte Gemeinschaft unter dem ältesten Christennamen (Nazaräer) noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fortexistierten, entstand vor 150 eine targumartige Übersetzung des Matthäus-Evangeliums in aramäischer (syrischer) Sprache und in hebräischen Schriftzeichen, das Nazaräer-Evangelium (NE). Diese Bearbeitung hatte das Glück, in den Ruf der Originalität dem griechischen Texte gegenüber zu kommen .... Einige textliche Besonderheiten dieses syrischen Matthäus-Evangeliums sind von Hegesipp verwertet worden. Dann aber blieb das NE anderthalb Jahrhundert lang völlig dem Gesichtskreise der Kirchen-Schriftsteller entrückt, bis es in einem Exemplare dem älteren Eusebius von Caesarea überbracht und von diesem sofort als der schon verschollen geglaubte hebräische Urmatthäus der Tradition begrüßt und benutzt wurde. Dem Vorbilde des Euseb folgte Apollinaris von Laodicea, der sich in Beroea selbst eine Abschrift des NE verschafft, es häufig als die matthäische Urschrift zitiert, aber auch dessen Tradenten geschildert und in der Erklärung zum Propheten Jesaja eine Anzahl nazaräischer Ausdeutungen mitgeteilt hat. Aus dem Matth.-Kommentar des Laodizeners ist der Randapparat zum Matth.-Text der Evangelien-Ausgabe Z zusammengestellt worden. Auf den Nachrichten, die Apollinaris über das NE und dessen Leser veröffentlicht hat, fußen ferner die einschlägigen Angaben des Epiphanius. Aber auch Hieronymus hat fast alle seine NE-Proben und die nazaräischen Auslegungen zu Jesaja dem Apollinaris entlehnt, aus dessen Erklärung zu Matth. endlich noch ein größeres NE-Fragment in die alte lateinische Bearbeitung der von Origenes verfaßten Tomoi in Matthäum eingeschaltet worden ist". Wie Schmidtke dies NE scharf vom „Hebräer-Evangelium" unterschieden wissen will, so die lokale Gemeinde jener Nazaräer von den judenchristlichen Sekten der Ebionäer, von der wir später handeln werden.

die im wesentlichen auf ein heidnisches oder heidenchristliches Publikum berechnet war. Da die christliche und die jüdische Propaganda nebeneinander um das Heidentum warben, kam es darauf an, vor diesem Forum den Beweis zu führen, daß das Christentum dem Judentum in jeder Weise überlegen sei, daß es die Schriften des Judentums für sich habe, daß in eben diesen Schriften zu lesen sei, wie der alte Bund veraltet, überwunden, in dem neuen aufgegangen ist: in diesem Sinne ist jedenfalls der Hebräer-Brief zu verstehen, der nicht die Gewinnung von Juden, nicht einmal die Befestigung von Judenchristen, sondern die Glaubensstärkung von Heidenchristen zum Zwecke hat (vgl. 3, 12; 6, 1f.). Oder man kann in diesen Schriften den literarischen Niederschlag wirklich stattgehabter Streitigkeiten mit den Juden finden, also einen Beweis, daß die Debatten, wie sie Paulus in den Synagogen geführt hatte, auch noch weiterhin angedauert haben[1]). Und dies wäre ein Beweis, daß die heidenchristliche Kirche die Mission unter den Juden, wenn auch meist in der Form der Apologetik und Polemik, nicht aufgegeben hat. Beide Auffassungen haben etwas Richtiges, und es ist nicht gestattet, nur die erste als die allein richtige auszugeben, und damit die Propaganda unter dem Judentum für die nachpaulinische Zeit überhaupt zu leugnen. Es wird dabei bleiben, daß die heidenchristliche Kirche trotz ihres Missions-Programms: „alle Heiden" auch das Judentum noch nicht ganz aufgegeben hat, und, daß es auch in der Diaspora, nicht nur in Palästina und östlich davon, judenchristliche Gemeinden gegeben hat, wie es auch in den heidenchristlichen Gemeinden an judenchristlichen Minoritäten niemals gefehlt haben wird.

Völlig überwunden waren die Versuche, die heidenchristlichen Gemeinden durch Auferlegung der Beschneidung zu judaisieren. Hier hat Paulus bei der Zusammenkunft in Jerusalem einen bleibenden Sieg errungen; wir haben gesehen, daß sogar der Erlaß des Aposteldekrets (S. 235ff.) im Grunde nur bestätigt, daß von Beschneidung der Heidenchristen nicht mehr die Rede sein soll, und daß seine Satzungen eigentlich mehr eine Bindung der Judenchristen bedeuten, die unter den genannten Bedingungen keinen Anlaß mehr haben dürfen, den Heidenchristen die Tischgemeinschaft zu verweigern. Während Paulus im Galater-Brief noch den Kampf um die Beschneidung zu führen hat, wird im Römer-Brief die Beschneidung der Christen überhaupt nicht mehr erörtert, und auch schon in den Korinther-Briefen wird diese Frage gelegentlich so leichthin gestreift (1. Kor. 7, 18), daß man sieht: es war keine Prinzipienfrage. Im Kolosser-Brief taucht sie dann noch einmal vorübergehend auf (2, 11), aber in

1. Eine Szene, wie der Verfasser der Apostelgeschichte sie 28, 17–28 von Paulus und den römischen Juden schildert, dürfte wohl ebensosehr seiner Zeit, als der des Paulus entsprechen. Das literarische Genus des Streitgesprächs zwischen Juden und Christen, von dem uns in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon eine Probe erhalten ist, beweist doch auch, daß ähnliche Disputationen stattgefunden haben. Ein mehrfach erwähnter (Orig. c. Cels. IV, 51f.; Hieron. Komm. zu Gal. 3, 13; quaest. hebr. in lib. Gen. p. 3 Lagarde) Dialog des Aristo von Pella zwischen Jason und Papiskus ist uns verloren; er ist aber von Späteren mehrfach benutzt worden (Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I, 94f.). Und Origenes c. Cels. I, 43. 55 erwähnt, daß er an einer solchen Disputation vor Schiedsrichtern teilgenommen habe.

so ganz anderer Tonart — die Beschneidung erscheint hier als ein asketisches Mittel neben andern —, daß man erkennt: sie ist von den Gnostikern in Kolossae nicht in dem Sinne gefordert worden, daß die Heiden Juden werden müßten, um am messianischen Heil teil zu haben, sondern als ein Mittel der Vervollkommnung oder der Loslösung von der Materie. Die älteren Evangelien produzieren kein Wort Jesu über den Unwert der Beschneidung, der Epheser-Brief redet von der „sogenannten" Beschneidung (2, 12), wie von einer Besonderheit, die vom Standpunkt der aus Juden und Heiden gemischten Kirche weit dahinten liegt, und der Hebräer-Brief erwähnt sie überhaupt nicht mehr. Im Barnabas-Brief (cp. 9) wird die körperliche Beschneidung der Juden als ein grobes Mißverständnis des Willens Gottes bezeichnet: ein böser Engel hat sie dazu verführt; Gott hat die Beschneidung der Herzen gefordert. Nicht einmal als ein „Siegel" des Bundesvolkes will der Verfasser sie gelten lassen: auch die Syrer und Araber und die Götzenpriester beschneiden sich ja. Er deutet die Beschneidung der 318 Knechte Abrahams mit Hilfe der Gematria auf das Kreuz Jesu. Wenn Justin Dial. 47 sagt, auch Judenchristen, die das Gesetz halten, könnten gerettet werden, wenn sie nur nicht die Heidenchristen überreden wollten, ebenfalls die Beschneidung, die Sabbatfeier und dergleichen zu halten, so kann man daraus entnehmen, daß er Judenchristen kennt, die diese Forderung noch aufrecht erhalten — aber sie haben offenbar nicht mehr die geringste Macht, sie in der heidenchristlichen Kirche durchzusetzen. Im Gegenteil: es gibt nach Justin sogar eine Richtung in der Kirche, die umgekehrt den gesetzestreuen Judenchristen überhaupt die Gemeinschaft aufsagen will. So weit will er nicht gehen, aber freilich nur unter der Bedingung, daß sie sich jener Forderung enthalten. Aber er will auch die nicht verdammen, die sich der judenchristlichen Forderung gebeugt haben: vielleicht können auch sie noch gerettet werden. Deutlich ist hier gesagt, daß die gesetzestreuen Judenchristen als eine nur geduldete, aber ganz einflußlose Minorität betrachtet werden. Immerhin gab es noch diese Minorität in und neben der heidenchristlichen Missions-Kirche.

Der Sieg des Heidenchristentums und die Zurückdrängung des Judenchristentums spiegelt sich literarisch in der Apostelgeschichte, wenn hier der, alle Hinderungen überwindende, von Gott geleitete Sieges-Zug des Evangeliums von Jerusalem nach Rom geschildert wird. Geschichtlich tritt er zu Tage in einer gewaltigen Verschiebung, die Harnack[1] folgendermaßen formuliert: „Um das Jahr 50 ist die Christenheit eine Ellipse, die an Jerusalem und Antiochien ihre Mittelpunkte hat; fünfzig Jahre später liegen diese Mittelpunkte bereits in Ephesus und Rom. In dieser Tatsache tritt die Größe des Werkes des Paulus und der ersten christlichen Missionare aufs deutlichste hervor". Diesen Stand der Dinge sehen wir schon in der Perspektive erscheinen, wenn Paulus zur Zeit des Römer-Briefes den Plan hegt, da er „in diesen Gegenden keinen Raum mehr" habe, von Rom aus eine Mission in den lateinischen Westen zu organisieren. Für den Verfasser der Apostelgeschichte ist Rom nur noch scheinbar der Endpunkt einer Linie; in Wahrheit ist es der Mittelpunkt der Heidenwelt, die Wirksam-

1. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I, ² 72.

keit des Paulus dort ein fast symbolischer Ausdruck für die Eroberung der Welt. Und auch der Verfasser des 1. Clemens-Briefes fühlt sich im Mittelpunkte dieser Welt stehend, wenn er von Paulus sagt, er sei ein Herold geworden im Osten und im Westen, er habe die ganze Welt die Gerechtigkeit gelehrt und sei bis an die Grenze des Westens, d. h. bis an die Säulen des Herkules gelangt.

3. Die Träger des Missionswerkes: die Apostel. Die früher erörterte Anschauung (S. 516), der Justin die Form gegeben hat: „Von Jerusalem sind zwölf Männer an der Zahl ausgezogen . . und haben dem ganzen Menschengeschlecht zu wissen getan, sie seien von Christus ausgesandt, Alle das Wort Gottes zu lehren“[1], beherrscht die kirchliche Anschauung seit dem Ende des ersten Jahrhunderts. Sie fußt auf der Darstellung der Evangelien, namentlich auf Stellen wie Mtth. 28, 19; Lk. 24, 47; Apg. 1, 8; [Mk. 16, 20].

Insbesondre ist hier Lukas wichtig, der nicht nur in der Erzählung (9, 10; 17, 5; 24, 10) „die Apostel“ oder „die zwölf Apostel“ sagt (Apg. 1, 2. 26), sondern insbesondre das Verhältnis der Zwölf zu der größeren Menge der „Jünger“ (6, 17; 19, 37) dahin bestimmt, daß Jesus die Zwölf aus ihnen „auserwählte“ und sie „Apostel nannte“. Er hat also noch die Erinnerung festgehalten, nicht nur, daß Jesus sehr viel mehr Jünger hatte als die zwölf Apostel, sondern auch, daß es viel mehr Missionare gab, als die Zwölf; denn die Nebeneinanderstellung der Aussendung der 70 Jünger neben die der Zwölf (Lk. 9. 10) ist nichts anderes, als das Eingeständnis dieser Tatsache. Aber diese der Wirklichkeit angepaßte Darstellung fehlt bei Markus und Matthäus. Für sie (Mk. 6, 30; Mtth. 10, 2[2]) sind „die Zwölf“ und „die Apostel“ völlig identisch. Bei Matthäus ist weder das Vorhandensein eines größeren Jüngerkreises noch die Möglichkeit anderer Apostel zu ersehen.

Aber dies ist eine Theorie, die in den Tatsachen der ältesten Zeit keinen Halt hat. Vor allem ist die hier überall zu Grunde liegende Gleichsetzung der „Zwölf“ und der „Apostel“ zu beanstanden. Wir sehen hier von der Frage ab, ob es wirklich zu Lebzeiten Jesu und kurz nach seinem Tode einen festgeschlossenen Kreis von zwölf Jüngern gegeben hat (vgl. S. 33; SchrNT. zu Mk. 3, 16ff.). Aber kein Zweifel kann sein, daß unser ältester Zeuge, Paulus, unter den „Aposteln“ einen andern, weiteren Kreis versteht als die Zwölf, die wahrscheinlich bei ihm überhaupt nicht erwähnt werden — denn die Lesart der einzigen Stelle 1. Kor. 15, 5 ist zweifelhaft (S. 17. 33). Und wenn die Zwölf hier wirklich erwähnt wären, so würde nur um so deutlicher sein, daß er von ihnen „die Apostel alle“ (1. Kor. 15, 7) unterscheidet. Er rechnet z. B. den Barnabas (1. Kor. 9, 5. 6; Gal. 2, 9), den Herrnbruder Jakobus (Gal. 1, 19),

1. Vgl. auch Lk. 1, 2: wie es uns (der zweiten Generation) diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren; Hebr. 2, 3; 1. Klem. 42, 1. 3: Die Apostel sind uns als gute Boten gesandt (*εὐηγγελίσθησαν*) von dem Herrn Jesus Christus, Jesus der Christ ist von Gott ausgesandt . . nachdem sie ihre Aufträge erhalten hatten und im Glauben befestigt waren durch die Auferstehung J. Chr. . . . zogen sie aus und verkündeten, daß das Reich Gottes kommen wolle; Barn. 5, 9: *ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο*; 8, 3: *οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν . . . δεκαδύο . .*

2. Die Lesart des sinaitischen Syrus, der statt Apostel „Jünger“ hat, kann nicht den Ausschlag geben, da deutlich Konformation nach 10, 1 vorliegt.

Silvanus und Timotheus (1. Thess. 2, 7; vgl. 2. Kor. 1, 19) und Andronikos und Junias (Röm. 16, 7) zu den Aposteln[1]. „Ja, der Begriff läßt eine feste Abgeschlossenheit überhaupt nicht zu; denn wie Gott Propheten und Lehrer ‚in die Kirche stellt', so stellt er auch Apostel als den ersten Stand in dieselbe (1. Kor. 12, 28 f.); diese charismatischen Berufsstände sind numerisch unbeschränkt, denn sie folgen dem Bedürfnis, wie Gott es erkennt". Diese Worte Harnacks (Mission [2] I, 269) sind an sich unanfechtbar; jedenfalls erklären und beweisen sie, daß Paulus den Begriff des Apostels nimmermehr auf die Zwölf beschränkt gedacht haben kann; sonst hätte er selber sich ja nicht als Apostel betrachten können. „Die Apostel" sind für ihn nicht ein durch die frühere Auswahl Jesu unbestreitbar und unerweiterbar gegebenes Kollegium, sondern eine nicht ohne Weiteres scharf umgrenzte Größe: es können Zweifel entstehen, ob jemand zu den Aposteln gehört oder nicht — er hat es selber erfahren müssen. Von „Zeichen des Apostels" (2. Kor. 12, 12), von „falschen Aposteln" (11, 13) könnte nicht geredet werden, wenn diese Würde ein für alle Mal in einer bestimmten Zahl von Personen festgelegt wäre. Andrerseits redet Paulus doch auch wieder so, als ob die Zahl begrenzt und feststehend wäre (1. Kor. 15, 7: die Apostel alle; 15, 9: „die Apostel" vgl. Röm. 16, 7; 1. Kor. 4, 9; 9, 5; Gal. 1, 19), und es kann kein Zweifel sein, daß er die Apostel als palästinische, jerusalemische Größen ansieht: Gal. 1, 19; 1. Kor. 15, 7; 9, 5. Irgendwie deckt sich dieser Kreis doch mit dem der führenden Jünger Jesu in Jerusalem, nur daß er Jakobus, den Bruder des Herrn, Barnabas und wohl noch andre dazu rechnet. Dagegen läßt wieder eine Stelle wie 1. Kor. 12, 28 f. durchaus nicht vermuten, daß alle Apostel aus der Urgemeinde stammen müssen; noch weniger ist dies bei den „Aposteln" der Apostellehre (cp. 11) anzunehmen. Hier liegt ein nicht präziser Sprachgebrauch vor, der sich doch vielleicht noch erklären läßt.

Das Wort „Apostel" hat an sich einen ganz neutralen, man möchte sagen „profanen" Charakter. Ohne auf die Verwendung im gewöhnlichen griechischen

---

1. 1. Kor. 9, 5 f. werden zwar die Brüder des Herrn neben den „übrigen Aposteln" genannt, aber ebenso auch Kephas; sie sind offenbar deshalb besonders hervorgehoben, weil die Gegner des Paulus in Korinth auf diese Persönlichkeiten als Jesu besonders nahestehend besonderes Gewicht gelegt hatten. Die Worte *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ* (Röm. 16, 7) sind immer noch strittig: es fragt sich, ob Andronikus und Junias durch das *ἐν τοῖς ἀποστόλοις* zu den Aposteln gerechnet werden, oder ob *ἐν* nur besagt: nach dem Urteil der Apostel. Die letztere Auffassung ist wenig überzeugend: auf das Urteil der Apostel kommt in diesem Falle wenig an, eher schon auf das Urteil aller Christen (vgl. V. 2. 4), und *ἐπίσημοι* stünde gänzlich beziehungslos, wenn nicht *ἐν ἀπ.* die Sphäre bezeichnete, innerhalb deren sie sich ausgezeichnet haben. Daß wir sonst von ihren Missionsleistungen nichts wissen, ist kein Grund gegen diese Auffassung; wir lernen nur wieder, wie begrenzt unsere Kenntnis der ältesten Mission ist. Es handelt sich jedenfalls um zwei Judenchristen, deren Christentum älter ist, als das des Paulus. Warum er die beiden hier so hervorhebt, ist schwer zu erkennen. Die erste Gruppe von Gegrüßten (Priska-Aquila, Epainetos, Maria, Andronikus und Junias) besteht aus Leuten, die irgendwie über die Menge hervorragen; es ist, als ob Paulus ihre Autorität der Gemeinde gegenüber stärken wolle. Wenn er nun von A. und J. sagt, sie seien schon vor ihm Christen gewesen, so hat das nur Sinn bei einem Leserkreis, für den sonst Paulus die höchste Autorität ist, d. h. nicht Rom, sondern etwa Ephesus.

Sprachgebrauch Gewicht zu legen[1]) — wir haben bei Paulus Belege dafür: die Apostel der Gemeinden 2. Kor. 8, 23 und Epaphroditos Phil. 2, 25 sind Überbringer von Liebesgaben; dieser Gebrauch des Wortes erinnert an die — freilich erst nach 70 bezeugten — Gesandten des jüdischen Patriarchen, welche bei den jüdischen Gemeinden der Diaspora Geldsammlungen zu veranstalten hatten[2]. „Apostel" hießen nach Eusebius (in Jes. 18, 1f.) die Abgesandten des Synedriums, welche mit Briefen in die Diaspora gesandt wurden, um vor Annahme der christlichen Predigt zu warnen. Ein solcher „Apostel" mag Paulus gewesen sein, als er mit Briefen gegen die Christen vom Synedrium nach Damaskus zog (Apg. 22, 5)[3]. Das Wesentliche an diesem Begriff ist, daß die Betreffenden als Vertrauensmänner und Beauftragte reisen, oft mit Empfehlungsbriefen (2. Kor. 3, 1) ausgestattet, von den Gemeinden gewählt[4]. Solche Apostel einer Gemeinde waren auch Barnabas und Paulus auf der ersten Missions-Reise (Apg. 13, 2f.; 14, 27), und Paulus gedenkt (Röm. 15, 24), zu seiner spanischen Mission sich von der römischen Gemeinde entsenden zu lassen. Es liegt also durchaus in der Möglichkeit, ein „Apostel von Menschen aus" (ἀπ' ἀνθρώπων Gal. 1, 1) zu sein. Wenn Paulus das trotzdem für seine Person so heftig ablehnt, so spielt hier noch ein engerer Begriff mit hinein. Er will durchaus gerechnet werden zu dem Kreise „der Apostel", zwar als „der geringste der Apostel" (1. Kor. 15, 9), als der später berufene (Gal. 1, 17), vielleicht sogar als der zuletzt berufene, durch den der Kreis „der Apostel" in diesem Sinne abgeschlossen ist (1. Kor. 15, 8). Das Merkmal eines solchen Apostels ist, daß er von Jesus persönlich berufen ist: Kephas und die Andern entweder noch zu Lebzeiten oder durch die Erscheinungen des Auferstandenen (1. Kor. 15, 5—7), er nur durch diese (15, 8; 1. Kor. 9, 1). Es scheint also doch, daß schon das Verhältnis zu dem irdischen Jesus hier den Ausschlag gegeben hat, das durch die Erscheinungen nur gekrönt wurde[5]; sonst hätte Paulus seine Berufung nicht so ernstlich verteidigen müssen. Der Begriff Apostel in diesem engeren Sinne ist jedenfalls irgendwie aus dem Jünger-Verhältnis herausgewachsen — das Wort

---

1. „Herod. I, 21; V, 38: ein Abgesandter; Hesychius: *ἀπόστολος· στρατηγὸς κατὰ πλοῦν πεμπόμενος*" Harnack I², 274, Anm. 1. Jos. Ant. XVII, 11, 1 § 300: *ἀφίκετο εἰς τὴν Ῥώμην πρεσβεία Ἰουδαίων Οὐάρου τὸν ἀπόστολον αὐτῶν τῷ ἔθνει ἐπικεχωρηκότος ὑπὲρ αἰτήσεως αὐτονομίας*; hier bedeutet es nicht das „Haupt der Gesandtschaft", wie Harnack will, sondern „die Absendung, Expedition" = *ἀποστολή*.

2. Epiph. haer. 30, 4: *εἰσὶ δὲ οὗτοι μετὰ τὸν πατριάρχην ἀπόστολοι καλούμενοι, προσεδρεύουσι δὲ τῷ πατριάρχῃ καὶ σὺν αὐτῷ πολλάκις καὶ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ συνεχῶς διάγουσι, διὰ τὸ συμβουλεύειν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ κατὰ τὸν νόμον . .* cp. 11 von dem jüdischen „Apostel" Joseph: *ἀποστέλλεται εἰς τὴν Κιλικίαν γῆν· ὃς ἀνελθὼν ἐκεῖσε ἀπὸ ἑκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιδέκατα καὶ τὰς ἀπαρχὰς παρὰ τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἰουδαίων εἰσέπραττεν . .*

3. Vgl. Harnack, Mission I², S. 274ff.

4. 2. Kor. 8, 19 *χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*; Justin Dial. 108: *ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε* — von den jüdischen Aposteln, die gegen das Christentum hetzen sollen.

5. Sehr interessant ist, wie Apg. 1, 25 als Bedingung für die Einnahme des Platzes des Judas in der Apostelschaft genannt wird: 1) daß der Betreffende Zeuge der Auferstehung sei, — 2) daß er die ganze Zeit, da Jesus „bei uns aus- und einging, von der Taufe des Johannes bis zur Himmelfahrt, ein Genosse der Apostel war".

„Jünger" kommt aber bei Paulus nicht mehr vor; das Entscheidende ist die Berufung zum Apostel, d. h. zur Verkündigung von Jesus. So war, wie es scheint, doch ein objektives Merkmal des Apostels gegeben, und wir hören nicht, daß jemals die Apostelschaft des Kephas und der Andern angefochten worden ist. Um so mehr die des Paulus, weil er ein Verhältnis zu dem lebenden Jesus, weil er die Zugehörigkeit zum Kreise der ältesten Apostel nicht nachweisen konnte.

Darum galt es, andere Merkmale zu gewinnen, an denen man einen Apostel, einen Apostel Jesu Christi, erkennen und von Pseudaposteln unterscheiden konnte. Dies war nötig, nicht nur um des Paulus willen, sondern in steigendem Maße wegen der Missionare, die aus den heidenchristlichen Gemeinden hervorgingen. Zur Entscheidung kam die Frage bei Paulus auf der Apostelzusammenkunft in Jerusalem, und zwar war es (Gal. 2, 7–9) der Rückschluß aus dem Geleisteten, der den Ausschlag gab: „sie erkannten die Gnade, die mir gegeben war; sie sahen, daß ich mit dem Evangelium der Heiden betraut bin, wie Petrus mit dem der Beschneidung – denn der, der dem Petrus seine Kraft geschenkt hat zum Apostel-Amt unter den Juden, hatte auch mir die Kraft gegeben für die Heiden". Der Beweis, der Empfehlungs-Brief für den Apostel ist sein Werk, sind die von ihm gegründeten Gemeinden (1. Kor. 9, 1. 2; 2. Kor. 3, 2). Wenn Andre sein Apostolat bezweifeln – die Korinther müssen wissen, daß er ein Apostel ist (1. Kor. 9, 2). Daß er mit seiner Predigt bis Korinth gediehen ist, gibt ihm sein apostolisches Selbstgefühl (2. Kor. 10, 15); er ist ein echter, bewährter Apostel, den der Herr empfiehlt (2. Kor. 10, 18); denn nicht er selber, Christus ist es, der das alles durch ihn vollbracht und ihn von Jerusalem bis nach Illyrikum geführt hat (Röm. 15, 18. 19). Wenn daneben noch 2. Kor. 12, 12 – in einer freilich nicht einwandfreien Stelle[1] – besondre „Zeichen" des Apostels genannt werden, Zeichen und Wunder und Krafttaten (Röm. 15, 18), so ist das nur eine besondre Entfaltung des „Geistes" und der „Kraft Gottes", über die der Apostel verfügen muß und an der er als Apostel und sein Wort als Gottes Wort erkannt wird (1. Kor. 12. 8. 28; 1. Thess. 1, 5; 2, 13; 1. Kor. 2, 4; Röm. 15, 19). Der Apostolat ist das erste und vornehmste Charisma, er ist eine „Gnadengabe" Gottes (Röm. 1, 5; 15, 15; 1. Kor. 3, 10; 15, 10; Gal. 2, 9). Hiermit ist eine neue Betrachtungsweise gegeben, die zwar weniger objektiv ist, als die ältere, aus der Urgemeinde stammende, aber für das Bewußtsein des Paulus nicht minder beweiskräftig und zweifellos. Er ist eben selber ein pneumatischer Apostel, von seiner Lebensaufgabe ganz erfüllt, von dem hohen Selbstbewußtsein (*καύχησις*) seiner Berufung (Gal. 1, 15f.) getragen. Wir wissen aber, daß dies der andern Partei nicht genügt, sondern daß sie ihm das Apostelrecht abgesprochen hat. Hier ringen die beiden Begriffe vom Apostolat mit einander, und Paulus war in einer schwierigen Lage. Aber die Macht der Tatsachen hat ihm Recht gegeben. Nicht nur solche Vorfälle, wie der in Antiochia, wo durch eine prophetische Stimme neue Männer zum Apostolat berufen werden (Apg. 13, 2f.), waren unübersteigliche Hindernisse des jerusalemisch-urapostolischen Anspruchs, sondern vor allem die Erfolge der heidenchristlichen Missionare, denen

1. Auffällig ist das Fehlen eines *γάρ* hinter *μέν* und die doppelte Bedeutung, in der *σημεῖα* vorkommt, das eine Mal als „Merkmale", das andere Mal als „Wunder".

sich ihr gottgewirkter Charakter nicht abstreiten ließ. Es bildet sich mehr und mehr ein neuer, ganz allgemeiner Begriff „Apostel" heraus: der reisende Missionar. Hierfür haben wir in der Apostel-Lehre ein überraschendes Dokument (11, 3–6). Natürlich würden solche Männer diesen Titel nicht haben beanspruchen dürfen, wenn sie nicht auf erhebliche Erfolge hätten hinweisen können; es müssen begeisterte, redebegabte Prediger mit dem besondern Charisma der Erweckungspredigt gewesen sein. Did. 11, 5 wird dem „Apostel" der „Pseudoprophet" gegenübergestellt – ein Zeichen, daß die von Paulus 1. Kor. 12, 28 getrennten Kategorien der Apostel und Propheten in Wahrheit oft zusammenflossen, wie ja Paulus selber beides war, wie Petrus in der Pfingstrede zugleich als prophetischer Redner erscheint (Apg. 2, 14), und in der Aussendungsrede des Matthäus (10, 41 vgl. 5, 12) die Apostel fast mit Propheten gleichgesetzt werden. Es gehörten also besondre Gaben und Leistungen dazu; so leicht ließ sich dieser Titel nicht anmaßen, zumal da er auch das Opfer der Besitzlosigkeit forderte.

Zwar so weit wie Paulus brauchten andre Apostel nicht zu gehen, daß sie sich durch eigene Arbeit ihr Brot verdienten – das war sein besondrer „Ruhm" und Stolz (2. Kor. 11, 9 f.); er hatte seine besondern Gründe dafür, jeden Schein egoistischer Nebenabsichten zu vermeiden (1. Thess. 2, 5 *οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας*), und prinzipiell hat er aufs Entschiedenste sein Recht auf Gemeindeverpflegung behauptet (1. Kor. 9, 4–14), wenn er auch keinen Gebrauch davon gemacht hat. Für die übrigen Apostel galt um so entschiedener die Parole, nichts als die Verpflegung, den notdürftigen Lebensunterhalt für ihre Tätigkeit zu beanspruchen, im Übrigen aber besitz- und heimatlos zu sein. In dieser Beziehung sind die Aussendungsreden der Evangelien ungemein lehrreich; in der Veränderung ihrer Texte spiegeln sich die Ideale, praktischen Notwendigkeiten und Erfahrungen der Missions-Praxis. Die älteste Form der Anweisungen[1], berechnet auf die durch Palästina wandernden Boten des Reiches (S. 99), verlangt, daß sie keinen Geldbeutel (Lk. 10, 4; Mtth. 10, 9: kein Geld), keinen Proviantsack, keine Sandalen auf die Reise mitnehmen sollen; vielmehr sollen sie Quartier und Verpflegung annehmen, wie es ihnen geboten wird (Lk. 10, 7) – wobei noch ausdrücklich eingeschärft wird, daß sie das Quartier nicht wechseln sollen (Lk. 10, 7a; Mk. 9, 10 = Lk. 9, 4 = Mtth. 10, 11b); zu ergänzen ist: falls euch ein verlockenderes geboten wird. Die Begründung hierfür lautet bei Lukas 10, 7b klar und sachgemäß: „denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert"; d. h. für das, was ihr den Leuten mit der Verkündigung der Botschaft geleistet habt, dürft ihr den Lohn der Verpflegung beanspruchen. Diesen Grundsatz bietet auch Paulus in der Form (1. Kor. 9, 14): „der Herr hat den Verkündigern des Evangeliums geboten, von dem Evangelium zu leben". Wenn nun dieselbe Begründung bei Mtth. 10, 10b wiederkehrt, und zwar hinter dem negativen Gebot: „ihr sollt kein Gold noch Silber noch Kupfer in eure Gürtel erwerben (verdienen *κτήσησθε*) . . . . denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert" – so ist diese Form nur dann nicht unlogisch, wenn der Nachdruck erstens

1. Aus Q, erhalten am reinsten bei Lk. 10, 2–12. 16 und bei Mtth. 10, 5–16. 40, aber mit einigen bezeichnenden Änderungen.

darauf liegt, daß sie sich ihre Predigt nicht mit Geld bezahlen lassen sollen und zweitens, daß sie eben nur auf Nahrung Anspruch haben. Man erkennt deutlich, daß der Grundsatz Lk. 10, 7; 1. Kor. 9, 14 in der Praxis oft nicht so verstanden worden ist, sondern im Sinne einer Bezahlung der Verkündigung. Dies aber will der Idealismus der Mission nicht dulden, daher diese Umformung des alten Herren-Wortes! Dieselbe Sorge tritt uns auch Did. 11, 6 entgegen. Der weiterreisende Apostel soll nur Brot mitbekommen, und zwar nur so viel, daß es bis zum nächsten (christlichen) Nachtquartier reicht[1]: „bittet er aber um Geld, so ist er ein Pseudoprophet". Was das Quartier anlangt, so gibt die älteste Form (Lk. 10, 5ff.) ein übernatürliches Merkmal für ein geeignetes Haus an: wenn der Friedenswunsch sich auf den Bewohner „niederläßt", d. h. wenn Empfänglichkeit, kongeniales Verständnis vorgefunden wird, so ist das ein Zeichen, daß hier ein „Sohn des Friedens", ein von Gott Erwählter ist: in dem Hause bleibet! (vgl. SchrNT. z. St.). Diese ganz aus der ältesten, enthusiastischen Stimmung geflossene Weisung ist schon bei Matthäus (10, 11) nicht mehr empfunden oder verstanden worden; sie ist ersetzt durch die kühl verstandesmäßige Anordnung: „wenn ihr in eine Stadt oder ein Dorf kommt, so forschet nach, wer dort würdig ist; und dort bleibet!" Dies Wort setzt üble Erfahrungen mit den Quartier-Wirten voraus, schärft Vorsicht ein — die Seele aber ist aus den alten Worten entwichen, besonders auch, wenn es heißt: „ist das Haus es wert, so komme euer Friede über es; ist es aber nicht würdig, so möge euer Friede zu euch zurückkehren"[2]. Die Apostellehre nimmt in dieser Beziehung insofern einen andern Standpunkt ein, als sie ein längeres Verweilen der Apostel in bestehenden Gemeinden überhaupt ungeziemend findet: höchstens ein oder zwei Tage soll er bleiben, sonst ist er ein Pseudoprophet, der es sich behaglich machen will, auf Kosten seiner eigentlichen Missions-Aufgabe (11, 5f.). Diese Schrift ist für bestehende Gemeinden bestimmt, die selber keine Mission mehr treiben, oder wenigstens tritt diese Aufgabe sehr zurück; die Aussendungsreden der Evangelien haben dagegen Städte und Dörfer im Auge, die noch ganz unbearbeitet sind. In beiden Fällen ist der Apostel eben nur Missionar, nicht Gemeindeleiter; er darf nicht ruhen, das Feld ist noch weit, und der Arbeiter sind Wenige (Lk. 10, 2 = Mtth. 9, 37f.).

Diese Auffassung vom Wesen und der Bedeutung der Apostel ändert sich nun im Laufe der Zeit. Wenn im zweiten und dritten Jahrhundert die ketzerbestreitenden Väter sich der falschen Gnosis gegenüber auf die apostolische Überlieferung als auf die Säule und das Fundament der Wahrheit stützen, wenn sie die apostolischen Schriften als die einzige Quelle der Wahrheit den Lügenschriften gegenüber ausspielen, so reicht diese Hochschätzung und Betonung des Apostolischen als des einzig wahren Christentums schon hoch bis in unsre Epoche hinauf. Die Anfänge des Glaubens an eine maßgebende „apostolische Lehre",

1. Diese Bestimmung setzt eine gewisse Dichtigkeit der Besiedelung nicht nur, sondern auch eine starke Verbreitung des Christentums in Dörfern und Städten voraus. Das würde wohl am ehesten auf Ägypten, etwa auf das Delta oder das Fajjûm weisen.

2. Man beachte, wie das Futurum bei Luk. 10, 6 durch den ganz abschwächenden Imperativ ersetzt ist! Die prädestinatianische Idee ist nicht mehr verstanden.

eines „apostolischen Schriftenkanons" und einer „auf apostolische Anordnung zurückgeführten Organisation der Kirche" lassen sich bereits hier beobachten[1].

In den Briefen des Paulus fand die folgende Generation nicht so sehr das Bild des Missionars und Erweckungspredigers, als vielmehr des Vaters, der schon bestehende Gemeinden als seine Kinder erzieht (1. Kor. 4, 14 f.), des Lehrers, der ihnen die Wahrheit übermittelt hat, wie er sie vom Herrn her empfangen hat (1. Kor. 11, 23; 15, 3 ff.), und der seine ganze Kraft einsetzt, sie bei dieser Wahrheit zu erhalten (z. B. 1. Kor. 15; Gal. 3, 1 ff.; 5, 7; Kol. 2, 6 ff.), des Organisators, der Verfassung und Leben der Gemeinde durch sein mächtiges Wort regelt. Wenn auch Paulus nur an einzelne Gemeinden geschrieben hatte, so war es doch nicht schwer, seine Ermahnungen und Belehrungen auch auf andre zu beziehen. Im heutigen Texte des 1. Korinther-Briefs findet sich eine Anzahl Stellen[2], in denen ausdrücklich betont wird, daß das, was Paulus hier schreibt, in allen Gemeinden gilt oder gelten soll. An sich ist es nicht unmöglich, daß schon Paulus so gedacht und geschrieben habe — obwohl es zu der Beschränkung auf *seine* Gemeinden, die er prinzipiell übt, nicht recht passen will, auch nicht zu der Unmittelbarkeit, mit der er sich in jedem Briefe eben nur der einen Gemeinde widmet —; da aber jede dieser Stellen beträchtliche sprachliche und stilistische Anstöße bietet, so liegt die Annahme nur allzu nahe, daß diese Wendungen Spuren einer katholisierenden Bearbeitung sind, nach dem später von Tertullian ausgesprochenen Grundsatze, der Apostel rede zu *Allen*, wenn er zu Einigen rede (adv. Marc. V, 17). Diese katholisierende Anschauung macht sich auch in den Worten der Adresse des 1. Korinther-Briefes geltend, wonach dieser nicht nur der Gemeinde in Korinth, sondern auch „Allen, die den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen an jedem Orte, bei ihnen wie bei uns" (1, 2) gewidmet ist[3]. Auch diese Worte, die an ihrem Platz sehr schwer stilistisch zu rechtfertigen sind, machen den Eindruck eines Einschubs, durch den dem Briefe Allgemeingültigkeit für alle Christen zugesprochen werden sollte. Sie waren hier um so mehr am Platz, als der 1. Korinther-Brief in der ältesten Sammlung der Paulus-Briefe den Anfang gebildet hat[4]. Wie man aber auch diese Stellen beurteilen möge — die Tatsache, daß man überhaupt eine Sammlung der Paulus-Briefe veranstaltete, die für die ganze Kirche bestimmt war, zeigt deutlich, daß man den Apostel nicht als einen unter vielen Missionaren der Anfangszeit, nicht

1. Diese „drei apostolischen Normen" sind es, die nach Harnacks Dogmen-Geschichte I⁴, 353 f. bezeichnend sind für die im Kampfe mit der Gnosis konsolidierte katholische Kirche. „Das zweite Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden hat sein Gepräge empfangen durch den siegreichen Kampf mit dem Gnostizismus und der marcionitischen Kirche, durch die allmähliche Ausbildung einer kirchlich-wissenschaftlichen Lehre, durch die Unterdrückung des urchristlichen Enthusiasmus, alles in allem durch die Etablierung eines großen kirchlichen Verbandes, der, politisches Gemeinwesen, Schule und Kultusverein zugleich, auf der festen Grundlage eines „apostolischen" Glaubensgesetzes, einer „apostolischen" Schriften-Sammlung und — schließlich auch — einer „apostolischen" Organisation ruhte — die *katholische Kirche*" (S. 337). Die Anfänge dieser Entwicklung liegen aber bereits in unsrer Periode.

2. 4, 17; 7, 17; 11, 16; 14, 33. 36 und dazu meinen Kommentar.

3. Vgl. meinen Kommentar z. St.

4. Muratorisches Fragment: Vgl. Th. Zahn, Gesch. d. Kanons II, 344 ff.

blos als den Begründer einiger wichtiger Gemeinden hochschätzte, sondern als Vater und Lehrer der Kirche, dessen Wort nicht intensiv und extensiv genug in Wirkung erhalten werden konnte. Man streitet über den Zeitpunkt der Veranstaltung der ersten Paulus-Sammlung, und wir können nichts Sicheres sagen. Ignatius aber und wahrscheinlich auch der Verfasser des 1. Klemens-Briefs haben bereits eine Sammlung benutzt, natürlich nicht die unsrige[1], jedenfalls aber eine, die den Epheser-Brief schon enthielt. Sie müßte noch im 1. Jahrhundert entstanden sein. Grade der Epheser-Brief aber ist ein rechtes Dokument für die hier betrachtete Anschauung. Zunächst ist dies Schreiben ein zweifellos „katholisches", der Verfasser hat die ganze Kirche im Auge, selbst wenn er in der Adresse eine einzelne Gemeinde genannt oder eine Blanko-Adresse zu verschiedener Ausfüllung geschrieben hätte. Er schreibt den Brief wie eine Art Testament des Paulus, in dem dieser sich über sein Lebenswerk ausspricht. Der spezifische Inhalt seines Evangeliums, daß die Heiden Miterben und Genossen des „Leibes" und Teilhaber der Verheißung sein sollten (3, 6), ist in der Kirche nunmehr verwirklicht: die „sogenannte" Beschneidung und die „sogenannte" Vorhaut sind zu einem Volke vereinigt (2, 11–22). Der Apostel erscheint als Inhaber eines ihm offenbarten Geheimnisses (3, 3. 9), als Märtyrer, der für die Heiden leidet (3, 1)[2], dessen Fürbitte (3, 14–19) der Kirche allezeit zu gute kommt. Vor allem tritt die spätere katholische Auffassung der Apostel schon deutlich hervor, wenn der Verfasser im bezeichnenden Unterschiede von 1. Kor. 3, 11 (Christus das Fundament) sagt, die Kirche sei erbaut auf dem Fundament der Apostel und (christlichen) Propheten, da Christus Jesus der Eckstein ist (2, 20). Hier redet eine spätere, nachapostolische Generation, die zu „den Aposteln" als zu der ersten klassischen Generation und dem Hort und Halt der Wahrheit verehrungsvoll aufblickt und sie schon die „heiligen" Apostel nennt (3, 5). Die Stellung des Verfassers wird vollends deutlich, wenn er die Paulus-Stelle über die drei Gruppen der Geistesträger (1. Kor. 12, 28) mit einer bezeichnenden Änderung nachahmt (4, 11):

1. Kor. 12, 28	Eph. 4, 11
. . Gott hat eingesetzt . . .	Er hat gegeben
erstens als Apostel	die Einen als Apostel,
zweitens als Propheten	die Andern als Propheten,
	Andre als Evangelisten,
	Andre als Hirten
drittens als Lehrer.	und Lehrer.

Die Einschaltung der Evangelisten an dritter Stelle lehrt Folgendes: Apostel und Propheten gehören für den Verfasser zusammen als die einstigen Begründer der Kirche; darum wählt er für die Missionare zu seiner Zeit nicht mehr den Aus-

1. Wir besitzen heute in allen griechischen Handschriften dieselbe Sammlung, in der die Briefe nach der Länge geordnet waren, wenigstens die 10.

2. Diese Anschauung auch schon Kol. 1, 24 *νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν*; 2, 1 *θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικίᾳ* [*καὶ ὅσοι οὐχ ἑόρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκὶ*], *ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν* [Text: *αὐτῶν*] . . .; die eingeklammerten Worte sind eine Interpolation, ähnlich wie in 1. Kor. 1, 2; vgl. auch Kol. 1, 6 die Worte von *καθώς*[1] – *καθώς*[2] *καὶ ἐν ὑμῖν*.

druck „Apostel" – der bleibt jener ersten Generation vorbehalten – sondern „Evangelisten"[1]. Der Epheser-Brief ist eins der ersten Beispiele pseudapostolischer Schriftstellerei, jedenfalls eins der allerwichtigsten und lehrreichsten. Vor allem kann man nicht scharf genug betonen: daß jemand überhaupt einen verstorbenen Apostel zur Gegenwart reden ließ, beweist das Vorhandensein der späteren katholischen Anschauung vom Apostel als dem durch Christus beauftragten Lehrer und Leiter der Kirche; es ist dieselbe Anschauung, die zur Veranstaltung einer kirchlichen Sammlung aller erreichbaren wirklichen Paulus-Briefe geführt hat. Und es ist noch nicht ausgemacht, ob nicht der Verfasser des Epheser-Briefes eben der Sammler des paulinischen Corpus ist. Jedenfalls macht sich sein Geist, vielleicht auch seine Hand, bemerkbar nicht nur in der Bearbeitung des Kolosser-Briefes, sondern auch in der redaktionellen Schluß-Doxologie des Römer-Briefes (16, 25–27)[2]. Solche Sammlung und Herausgabe apostolischer Schriften, vermehrt durch eigene Produktion aus dem Geiste des Apostels hat eine Parallele an der Art, wie der Herausgeber der Johannes-Apokalypse[3] sich zu den von ihm benutzten und bearbeiteten älteren Prophetieen stellt, vor allem zu dem Buche des kleinasiatischen Johannes für die sieben Gemeinden. Was hier in der Form eines Himmels-Briefes direkt aus dem Munde Jesu zu der einzelnen Gemeinde gesprochen ist – Jesus sagt „ich" und redet die Gemeinde mit „du" an –, das gilt nach der Auffassung des Verfassers, die in den sieben Refrains der sieben Briefe zu Worte kommt, „den Gemeinden" überhaupt. Und nach seiner Auffassung ist es auch nicht mehr Jesus selber, der hier direkt redet, sondern „der Geist" (2, 7. 11 usw.), d. h. der Geist der Prophetie (19, 10),

1. Hier wird klar, daß die Beibehaltung des Apostel-titels für die Missionare in der Didache ein höchst altertümlicher Zug ist; am Epheser-Brief gemessen: ein Anachronismus. Mag jene Schrift daher auch literarisch jünger sein als der Epheser-Brief – inhaltlich hat sie hier Älteres bewahrt. Sie repräsentiert jedenfalls nicht die in der Kirche zur Herrschaft gekommene Anschauung. Diese hat den Apostel-titel den ältesten Aposteln vorbehalten und sich den Titel Evangelisten angeeignet. Das ist z. B. aus der Apostelgeschichte ersichtlich. Ob Philippus (Kap. 8) einer von den Zwölfen war oder nicht (S. 121) – jedenfalls will der Verfasser ihn von ihnen unterscheiden; da er nun aber zweifellos Missionar war, so nennt er ihn 21, 8 Evangelist. Der Timotheus der Pastoral-Briefe ist in erster Linie Gemeindeleiter, nicht Missionar; aber diese Tätigkeit darf in dem Bilde nicht ganz fehlen, und so wird er ermahnt, das Werk eines Evangelisten zu treiben (2. Tim. 4, 5). Dieser Sprachgebrauch begegnet in klassischer kirchlicher Form bei Eusebius (III, 37, 1. 2), der von den Jüngern der Apostel sagt, daß sie auf den von den Aposteln gelegten Fundamenten weiterbauend, das Werk von Evangelisten vollbrachten, indem sie ihre Ehre darein setzten, denen, die vom Worte des Glaubens noch nichts vernommen hatten, zu predigen und ihnen die Schrift der göttlichen Evangelien zu übergeben. Hier mischt sich nun schon ein zweiter, wieder engerer Sprachgebrauch ein, wonach „Evangelisten" die Verfasser der geschriebenen Evangelien sind. Aber dies ist eine relativ junge Anschauung und Redeweise. Dies zweite Moment fehlt noch V, 10, 2: Es gab nämlich, ja es gab noch damals mehrere Evangelisten des Wortes, welche Sorge trugen, den gottbegeisterten Eifer nach dem Vorbilde der Apostel zum Wachstum und zur Auferbauung des göttlichen Wortes beizusteuern – einer von ihnen war Pantänos.

2. In der ältesten Sammlung (Muratorischer Kanon) stand der Römer-Brief am Schluß; daher stand hier die redaktionelle Schluß-Doxologie recht passend. Wir hätten also in den Zusätzen in 1. Kor. 1, 2 und Röm. 16, 25–27 noch Spuren der ältesten Sammlung vor uns.

3. Vgl. meine Schrift „Die Offenbarung des Johannes".

in dem Johannes und andre Propheten geweissagt haben (1, 4; 4, 2; 21, 10). Indem der Herausgeber mit höchster Ehrfurcht vor dieser Prophetie (1, 3; 22, 7. 10. 18f.) sie herausgibt, fühlt er sich doch berufen, auch seinerseits zu prophezeien (10, 11), und tut dies, indem er die ältere Prophetie deutet, anwendet, umdeutet, umformt, ergänzt, ausführt — kurz, er verfährt so, wie etwa der Verfasser des Epheser-Briefs mit seiner Vorlage, dem Kolosser- oder dem Laodizener-Brief. Diese Analogie ist natürlich keine vollkommene. Namentlich unterscheidet sich der Apokalyptiker dadurch, daß er seine Autorität nicht als „Apostel" ausspielt, sondern als „Prophet". Aber eben dadurch ist sein Werk wieder eine Illustration zu Eph. 2, 20; 3, 5, wo neben den heiligen Aposteln die christlichen Propheten als Fundament der Kirche erscheinen. Es ist eben die erste Generation der Zeugen, die von Christus selbst Offenbarung empfangen haben.

Für pseudapostolische Schriftstellerei haben wir im 1. Petrus-Brief noch ein m. E. sehr altes Beispiel, das vielleicht über das Jahr 70 hinaufreicht, in den Pastoral-Briefen ein jüngeres, mit dem wir schwerlich tief unter 100 hinabgehen dürfen. Die letzteren sind ja nun das klassische Ur-Beispiel einer „apostolischen Kirchenordnung". Hier ist zu dem echtkatholischen Gedanken des 1. Klemens-Briefes, daß die Apostel in den Ländern und Städten überall ihre „Erstlinge" (ἀπαρχάς) zu Bischöfen und Diakonen eingesetzt haben (42, 4) das Anschauungsmaterial gegeben. Der Apostel Paulus müht sich um Regelung des kirchlichen Beamtenwesens und die kirchliche Disziplin, vor allem aber mahnt er zur Reinhaltung der Lehre und Abweisung der Irrlehre. Bezeichnend ist die Einschärfung, daß die Nachfolger die ihnen vom Apostel überlieferte Lehre festhalten und weitergeben sollen (2. Tim. 1, 13; 1. Tim. 4, 6; 6, 14. 20; Tit. 2, 1): die Erinnerung an die apostolische Lehre (2. Tim. 2, 8), die Sorge für die sichere Fortpflanzung der apostolischen Überlieferung (2. Tim. 2, 2) ist das Hauptanliegen des Verfassers. Daß es gerade Paulus ist, dessen Briefe durch Sammlung zum Gemeingut der Kirche gemacht, und als Vorbild für neue Produktion gedient haben, hat seinen guten Grund darin, daß eben nur von ihm Dokumente seines Geistes vorlagen; aber hier wirkt doch auch das Schwergewicht der großen Persönlichkeit nach, die sich trotz der Verständnislosigkeit und des Mißtrauens, über das er zu klagen gehabt hat, schließlich doch durchsetzt. Aber es ist bemerkenswert, daß ein Andrer, der unzweifelhaft dem paulinischen Missions- und Lehr-Kreise angehört, den Petrus zur Nachwelt hat reden lassen, und zwar zu Gemeinden des paulinischen Missionsfeldes. Er hätte das nicht tun können, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, daß Petrus und Paulus in der Hauptsache völlig eines Sinnes waren (dies will wohl 1. Petr. 5, 12 sagen), und daß Beide der einen Kirche dienen wollten. Auch Petrus erscheint in diesem Briefe nicht sowohl als Missionar, wie als ermahnender, tröstender, lehrender Prophet. Ebenso tritt er in der Apostelgeschichte 2, 14ff. als Prophet auf, und Paulus schildert sich in der Rede von Milet 20, 20ff. 27 mindestens ebenso sehr als Gemeindeleiter und Lehrer wie als Missionar.

Die Apostelgeschichte ist überhaupt ein sehr charakteristisches Dokument für die Auffassung des „Apostolischen", die wir hier verfolgen. Schon daß der Verfasser in dem Doppelwerk auf die Worte und Taten Jesu die der Apostel folgen

läßt, daß er ihre Wunder und ihre Leiden denen Jesu nachbildet, ist bezeichnend: sie sind eben die Fortsetzer des Werkes Jesu. Die Reden der Apostel sind in der Denkweise und im Stil der Zeit des Verfassers entworfen, namentlich die des Paulus, denn ihm ist kein Zweifel: die Apostel haben eben die Lehre verkündigt, die heute in der Kirche zu gelten hat. Natürlich sind sie in dieser Beziehung unter einander einig; darum können ernstliche Gegensätze nicht vorhanden gewesen sein, und der Apostelkonvent bringt diese völlige Übereinstimmung an den Tag; der Erlaß des Apostel-Dekretes, die Blüte dieser Einheit, ist ein Werk des heiligen Geistes (15, 28), darum für die Kirche unbedingt verbindlich. Insbesondre wird die wesentliche Übereinstimmung zwischen Petrus und Paulus durch den durchgeführten Parallelismus zwischen beiden veranschaulicht. Wie hier Petrus neben Paulus steht, so ist der 1. Petrus-Brief ein Pendant zum Epheser- und den Pastoral-Briefen. So erscheinen 1. Klem. 5 Petrus und Paulus als die beiden edlen Märtyrer-Apostel neben einander. Dies Herausstellen gerade der Zwei hat seinen Grund darin, daß nur über sie eine reichere und erbauliche Überlieferung vorhanden war. Um so merkwürdiger kontrastiert damit, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die Zwölf an die Spitze des Werkes stellt und sie von Jesus bis ans Ende der Erde gesandt werden läßt (1, 8), während er im Buche selber so gut wie nichts von den Elfen zu erzählen weiß. Hier sehen wir, wie die Theorie von den Zwölfen mit den Tatsachen einerseits, andrerseits mit der, offenbar in Rom, sehr früh entwickelten Verehrung des Petrus und Paulus zusammenstößt. Im Matthäus-Evangelium dominiert Petrus, im Johannes-Evangelium wird — bei aller Anerkennung des Petrus — der Lieblingsjünger ihm neben-, ja sogar schüchtern übergeordnet (20, 3—10; 21, 15—23). Bemerkenswert ist, wie mehr und mehr die Apostel-Legende in die christliche Literatur eindringt: die apokryphen Petrus-Stücke des Matthäus (14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27) und Lukas (5, 1—9) und die Lieblingsjünger-Stücke (besonders Kap. 21, aber auch 19, 26f. 35; 20, 3—10), die Thomas-Legende (20, 24—29) und das Hervortreten Einzelner (11, 16; 14, 5. 8. 22) im Johannes-Evangelium zeigen, wie die Phantasie mit den einzelnen Figuren sich zu beschäftigen beginnt. Die kanonische Apostelgeschichte schmückt schon den Petrus und Paulus durch Wundertaten, die apokryphen Apostelakten setzen dies fort, indem sie auch andre sagenhaft verherrlichen. Immer mehr werden „die Apostel" als Heilige und Märtyrer verehrt, immer mehr wird ihr Bild ins Göttliche gesteigert.

Die Anschauung, daß „die Apostel" die Begründer der kirchlichen Organisation sind, kommt, wie in den Pastoralbriefen so auch in der Apostelgeschichte zum Ausdruck, z. B. darin, daß die Apostel und nur sie den Geist durch Handauflegung übertragen können (8, 16. 17; 19, 6) — eine für die älteste Zeit unerhörte Auffassung der Dinge (S. 28ff.). So hat auch Timotheus sein Charisma durch Handauflegung des Apostels (2. Tim. 1. 6) empfangen, nach 1. Tim. 4, 14 dagegen durch Handauflegung des Presbyteriums. Dieser Widerspruch löst sich einigermaßen dadurch, daß nach 1. Klem. 42. 43. 44 die Episkopen (das sind sachlich dieselben wie die Presbyter) und Diakonen von den Aposteln eingesetzt sind, wie dies auch die Apostelgeschichte schon (14, 23) erzählt. Insbesondre wird dies von den Diakonen berichtet — denn die Sieben

sind für den Verfasser der Urtypus der späteren Diakonen (6, 2–6); hier wird insbesondre auch die Handauflegung der Apostel hervorgehoben. Klassischen Ausdruck empfängt schließlich diese Anschauung von den „Aposteln" in den „apostolischen Kirchenordnungen". Hier ist vor allem der bezeichnende Titel der „Apostellehre" zu erwähnen: „die Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel"; ferner die sogen. „apostolische Kirchenordnung", in der die Zwölf jeder einzeln das Wort ergreifen, um die Satzungen und Ordnungen der Kirche zu verkündigen.

4. Das Evangelium[1]. Das Wort Evangelium begegnet uns zwar im Markus-Evangelium in mehreren Worten Jesu (13, 10; 14, 9; 8, 35; 10, 29; 1, 14. 15), aber damit ist nicht bewiesen, daß Jesus es wirklich gebraucht hat; es sprechen erhebliche Bedenken dagegen[2]. Allenfalls mag das Wort: „den Armen wird die frohe Botschaft verkündigt" (Mtth. 11, 5; Lk. 7, 22 im Anschluß an Jes. 61, 1), das wohl schon in Q vorkam, auf Jesus zurückgehen. Die Frage ist für uns hier nicht so wichtig, wie die Erkenntnis, daß das Wort, wie es bei Markus erscheint, sich nicht etwa auf das geschriebene Evangelium bezieht, sondern auf das durch die Missionare „in der ganzen Welt", „bei allen Völkern" verkündigte (14, 9; 13, 10); es geht nicht nur auf den Inhalt sondern gelegentlich auch auf die Verkündigung selber (8, 35; 10, 29) – kurz, es ist ein Ausdruck der Missionssprache. So finden wir ihn auch bei Paulus[3], und zwar ebenfalls bald von der Handlung des Verkündigens[4], bald vom Inhalt der Verkündigung[5]. Völlig parallel ist „das Wort"[6] oder die „Predigt"[7] – ein Zeichen dafür, daß nicht an ein geschriebenes „Evangelium" gedacht sein kann, was sich für die älteste Zeit ja von selber versteht. Wenn daher in der Überschrift des Markus-Evangeliums[8] das Wort Evangelium erscheint, und zwar offenbar irgendwie auf das hier beginnende Buch bezüglich („Anfang des Evan-

1. Vgl. hierzu meine Schrift „Das älteste Evangelium", bes. S. 29–42 und Th. Zahn, Einl. i. d. NT. § 48: Das ungeschriebene Evangelium.

2. Vgl. Ält. Ev. S. 29ff. Zur Bedeutung des Wortes vgl. HBNT. zu Mk. 1, 1.

3. In der Apostelgeschichte kommt er nur zweimal vor (15, 7): *τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου*; 20, 24: *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, um so öfter freilich das Verbum, bald mit dem Objekt der Menschen, denen gepredigt wird (*κώμας, πόλεις* 8, 25. 40; 13, 32; 14, 21), bald des Inhalts (*Ἰησοῦν, τὸν λόγον, τὰ περὶ τῆς βασιλείας, εἰρήνην, τὸν Κύριον, τὴν ἐπαγγελίαν, ἀνάστασιν* 5, 42; 8, 4. 12; 10, 36; 11, 20; 13, 32; 17, 18 u. ö.).

4. Röm. 1, 1; 15, 16. 19; 1. Kor. 4, 15; 9, 12. 14b. 18; 2. Kor. 2, 12; 8, 18; Gal. 2, 7; Phil. 1, 5; 2, 22; 4, 3. 15; 1. Thess. 1, 5; 3, 2).

5. Röm. 1, 9. 16; 2, 16; 10, 16; 11, 28; 16, 25; 1. Kor. 9, 14a. 23; 15, 1; 2. Kor. 4, 3. 4; 9, 13; 10, 14; 11, 4. 7; Gal. 1, 6. 7. 11; 2, 2. 5. 14; Phil. 1, 7. 12. 17. 27; Kol. 1, 5. 23; 1. Thess. 2, 2. 4. 8. 9; 2. Thess. 1, 8; 2, 14. Die Unterscheidung läßt sich häufig nicht scharf durchführen; man kann manche Stellen in beiden Kategorien aufführen, kann auch einige auswechseln.

6. Vom Kreuze (1. Kor. 1, 18), von der Versöhnung (2. Kor. 5, 19), Gottes (1. Kor. 14, 36; 2. Kor. 2, 17; 4, 2; Phil. 1, 14; Kol. 1, 25; 1. Thess. 2, 13), des Herrn (1. Thess. 1, 8; 2. Thess. 3, 1), der Wahrheit (2. Kor. 6, 7; Kol. 1, 5), des Lebens (Phil. 2, 16); einfach „das Wort" (Gal. 6, 6; Kol. 4, 3). Dieser in seiner Abgeschliffenheit technisch-berufsmäßige Terminus begegnet besonders häufig in der eigentlichen Missionsliteratur, Evangelien und Apostelgeschichte, z. B. Mk. 2, 2; 4, 14–20. 33. [16, 20]; Lk. 1, 2; Apg. 10, 44; 14, 25; 16, 32(?); 17, 11; weit häufiger natürlich *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* oder *Κυρίου*.

7. 1. Kor. 1, 21; 2, 4; 15, 14; Röm. 16, 25.

8. Keine Spur davon bei Matthäus und Lukas.

geliums von Jesus Christus [dem Sohne Gottes]), so haben wir keinen Anlaß, von der im Missions-Sprachgebrauch feststehenden Bedeutung abzuweichen: nicht das Buch als solches ist „ein Evangelium", sondern in diesem Buche ist enthalten, niedergeschrieben der Inhalt der sonst mündlich verkündigten Botschaft. Dies ist in zweifacher Hinsicht wichtig: erstens für die Beurteilung des Buches und seiner Form; man versteht es nur richtig, wenn man es weder unter dem Gesichtspunkt von Memoiren eines Augenzeugen noch unter dem der Biographie, sondern als ein Stück Missions-Literatur liest. Sodann gestattet es wichtige Schlüsse auf die Art und den Inhalt der Missionspredigt, insbesondre für die Frage, welche Rolle in ihr der „geschichtliche Jesus" gespielt hat.

Wenn Justin der Märtyrer dem gebildeten Publikum, das er bei Abfassung seiner Apologie im Auge hat, den Charakter der Evangelien verdeutlichen will, so nennt er sie „Erinnerungen" oder „Memoiren" der Apostel[1]; er reiht sie damit jener Literaturgattung ein, dessen berühmtestes Muster Xenophons Erinnerungen an Sokrates sind. Diese Charakteristik paßt nun insofern auf das Markus-Evangelium nicht, als hier ein wesentliches Merkmal fehlt. Der Verfasser von Apomnemoneumata verbürgt sich persönlich für die Wahrheit der erzählten Dinge, weil er sie miterlebt hat oder durch sichere Gewährsmänner von ihnen erfahren hat. Darum muß er nicht nur am Anfang des Werkes sondern auch sonst mit seinem Ich hervortreten, er muß angeben, wie er zu dieser oder jener Kunde kommt. Bei Markus dagegen fällt der völlig unpersönliche Charakter des Werkes auf. Nicht nur daß der Verfasser seinen Namen nicht nennt, er wendet sich auch nie persönlich an seine Leser, wie es doch Lukas im Proömium und Johannes am Schlusse (20, 30) tun. Er sagt nirgends, daß er bei den erzählten Ereignissen zugegen gewesen wäre, und wenn seine Anwesenheit in dem Zuge vom fliehenden Jüngling (14, 51 f.) angedeutet wäre, so könnte doch kein nicht orientierter Leser diese Absicht merken. Er beruft sich auch niemals auf Gewährsmänner (etwa auf Petrus), er legt keine Rechenschaft ab über seine Quellen. Das alles ist nur verständlich, wenn die Glaubwürdigkeit der erzählten Tatsachen weder für ihn noch für seine Leser irgend in Frage steht; sie ist in keiner Weise das Thema des Werkes. Dem Verfasser liegt Kritik oder Reflexion fern; er fühlt sich ganz von dem Strome der Überlieferung getragen, gibt in seiner Weise wieder, was er überkommen hat; enthusiastische Plerophorie ist seine Stimmung den Dingen gegenüber, er redet von ihnen wie ein Prediger, der auf keinen Widerspruch rechnet. Darum ist sein Buch auch keine Missionsschrift in dem Sinne, daß unbekehrte oder noch zweifelnde Christen dadurch für Christus gewonnen werden sollten. Dann dürften objektive „Beweise" nicht fehlen, z. B. ein Hinweis darauf, daß gewisse Geheilte oder auch Zeugen, wie etwa der Hauptmann, noch am Leben sind, die befragt werden könnten, oder daß man das leere Grab bis auf den heutigen Tag zeige. Der einzige Zug dieser Art

1. *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* I, 67; *τὰ γενόμενα ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύματα, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* I, 66; *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἐδίδαξαν* I, 33. Nicht „Denkwürdigkeiten" ist die richtige Übersetzung, sondern „Erinnerungen". Vgl. Th. Zahn, Gesch. d. Kan. I, S. 471 und E. Köpke, Über die Gattung der *ἀπομνημονεύματα* i. d. griech. Literatur, 1857 (Progr. d. Ritterakademie Brandenburg).

ist die Namensangabe der Söhne des Simon von Kyrene, Alexander und Rufus (15, 21); aber diese gerade zeigt den sozusagen „intimen", nicht öffentlichen Charakter des Buches: es ist bestimmt für einen Kreis, in dem diese Männer wohlbekannt sind, etwa die römische Gemeinde (Röm. 16, 13??). Die Leser, an die der Verfasser denkt, sind mindestens mit den Umrissen des Lebens Jesu schon bekannt: der Täufer (1, 4), Pilatus (15, 1), vor allem Jesus selber (1, 9) werden als bekannte Größen eingeführt. Insbesondre scheinen die Leser für Simon Petrus ein besondres Interesse zu haben (1, 16; 3, 16); dieser steht in auffälliger Weise im Mittelpunkte des Werkes. Der Verfasser exponiert auch nicht den Schauplatz der Handlung und macht keine Angabe über die Zeit, in der sie spielt — wie Lukas (1, 5; 2, 1; 3, 1f.) und Matthäus (2, 1; 3, 1) dies tun. Und wenn die Überschrift von ihm selber stammt, was zu bezweifeln wir keinen Anlaß haben, so besagt nicht nur der Doppelname Jesus Christus (statt etwa eines „Jesus von Nazareth") sondern auch das technische Wort „Evangelium", daß er für Leser schreibt, die schon in christlichen Vorstellungen, ja im christlichen Glauben leben. Darum ist sein Werk entweder für Missionare bestimmt als ein Kompendium der für die Verkündigung wichtigen Tatsachen oder für christliche Katechumenen oder Proselyten zur Einführung in diese Dinge, oder auch als Vorlesebuch für die aus ehemaligen Heiden bestehenden Missions-Gemeinden. Auch diese letztere Verwendung, die ja später sicher stattgefunden hat, wie Justin (I, 67) bezeugt, ist vielleicht schon von vorn herein ins Auge gefaßt worden. Besonders dann würde das der Fall sein, wenn die alte Überlieferung (seit Papias) richtig wäre, wonach Markus die Worte und Taten des Herrn aufgezeichnet habe, wie er sie aus den Erzählungen des Petrus in Erinnerung hatte, gewissermaßen als Ersatz für dessen mündliche Lehre. Wie Petrus je nach Bedürfnis seine Belehrungen mit Mitteilungen von Herrenworten ausgestattet hatte, so wäre auch die Schrift des Markus als eine Lehrschrift anzusehen, bei der es nicht so sehr auf die richtige, chronologische Ordnung oder auf Vollständigkeit ankommt, als vielmehr auf Wahrheit und Genauigkeit im Einzelnen[1]. Wie Petrus weder eine Biographie Jesu noch eine systematische Darlegung seiner Lehre gegeben hat, so ist Beides auch von Markus nicht zu erwarten. Auch er gibt keine zusammenhängende Darstellung der Lehre Jesu, obwohl er ihn oft als lehrend einführt und viel von seiner Lehre spricht[2]. Aber was er lehrt, wird im Großen und Ganzen als selbstverständlich vorausgesetzt; nur am Anfang gibt er (1, 14f.) eine kurze, zusammenfassende Formulierung seiner Predigt vom Reiche Gottes. Weiterhin tritt dieser Gegenstand ebenso zurück, wie die Bußpredigt und die ethischen Forderungen im Einzelnen. Ein Grund hierfür liegt jedenfalls in der Tatsache, daß die Leser sich längst in der Kenntnis und im Besitze von Herren-Worten befinden. So lange es eine Missionspredigt gab, hat man auch die Gebote des Herrn eingeschärft (vgl. S. 56ff.), ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß Markus und seine Leser schon die Sammlung von Herren-

1. Petrus *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* (wie Matthäus; darum fehlt bei Markus die *τάξις*), *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς* (Eus. III, 39, 15).

2. 1, 21f.; 2, 13; 4, 1f.; 6, 2. 6, 34; 12, 14. 35; 14, 49; 11, 18; 12, 38.

worten, die wir aus Matthäus und Lukas rekonstruieren (Q), oder eine ähnliche Aufzeichnung gekannt haben. Ein andrer Grund ist die naive, ungeschichtliche Voraussetzung, daß Jesus natürlich nichts andres gelehrt haben werde, als was die Predigt der Missionare und Lehrer an Lehre und Forderung enthielt. Der Hauptgrund aber ist die Verschiebung des Interesses, die wir am deutlichsten bei Johannes beobachten, die aber auch bei Markus vorliegt. Wie im vierten Evangelium die Verkündigung des Reiches Gottes ganz durch das Selbstzeugnis Jesu über seine Person und ihre Bedeutung für das Heil verdrängt ist, so enthält auch die Schrift des Markus nicht eine Aufzeichnung der Lehre Jesu, sondern die Verkündigung von der Person Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Diese Verschiebung entspricht durchaus dem ungeheuren Epochen-Schritt in der Geschichte des Urchristentums: aus der Verkündigung des Propheten Jesus von Nazareth ist das Evangelium von Jesus Christus geworden. So wird aus der Predigt des Täufers nicht seine Bußpredigt (1, 4), sondern sein Zeugnis von dem „Stärkeren" (1, 7 f.) ausgehoben — ähnlich wie im Johannes-Evangelium seine Aufgabe sich im „Zeugnis" erschöpft. So setzt die Erzählung von Jesus ein mit seiner Proklamation als „Sohn Gottes" bei der Taufe (1, 11) und schließt mit dem Bekenntnis des Hauptmanns zu diesem Gottessohn (15, 39). Den Mittel- und Höhepunkt bildet das Bekenntnis des Petrus (8, 29) und die „himmlische Gegenzeichnung" bei der Verklärung (9, 7). Ein Hauptinteresse des Verfassers ist, zu zeigen, wie es kam, daß der Sohn Gottes, der er doch unzweifelhaft war, von den Juden nicht erkannt worden ist: er wollte nicht erkannt sein, das Volk sollte in Verblendung und Verstockung verharren (4, 11 f.), daher die vielen Verbote, die Wunder Jesu und das Geheimnis seiner Person bekannt zu machen. Nur die Dämonen kennen ihn (1, 24. 34; 3, 11; 5, 7) — kraft ihrer übernatürlichen Befähigung, und die Jünger, die von Jesus erwählt sind, glauben an ihn (8, 29), ihnen ist das Geheimnis des Reiches Gottes offenbar (4, 11); ihnen wird auch die Herrlichkeit Jesu geoffenbart (9, 3. 7) diese Szene, welchen Sinn sie auch ursprünglich gehabt haben möge (vgl. SchrNT. zu St.), soll im Sinne des Markus etwa so gelesen werden, wie Joh. 1, 14 es formuliert: sie schauten seine, im allgemeinen verborgene, hier einmal durchscheinende Herrlichkeit. Für die christlichen Leser liegt diese Herrlichkeit nun deutlich zu Tage, besonders in den Wundern: wenn Jesus nicht nur Sünden vergibt, sondern auch den Lahmen wandeln läßt, so hat er die Macht des Menschensohns (2, 10); aus derselben Vollmacht heraus dispensiert er sich vom Sabbat (2, 28). Wenn er Aussatz, Blindheit und alle Krankheiten heilt, wenn er über die Dämonen, den Sturm, ja über den Tod gebietet, so ist er, wie die Dämonen sagen, der „Heilige Gottes", der „Sohn des Höchsten". Darum versteht es sich für Markus ganz von selbst, daß er Alles, sein Leiden, Sterben und Auferstehen, den Verrat und die Verleugnung, genau vorher weiß. In dieser Beziehung steht das Bild Jesu nicht anders da, als bei Johannes. Nur daß bei diesem die Wunder noch stärker als „Zeichen", als Beweis-Stücke in dem großen Prozeß über die Frage, ob Jesus wirklich der Sohn Gottes ist, gewertet werden. Bei Markus tritt das apologetische Bestreben noch ziemlich zurück; er denkt weniger an die Überzeugung von Gegnern als an die Erbauung der Gemeinden. In den Wundern läßt er die Gottheit Jesu, an die er und sie glauben, einfach

ausstrahlen. Und der Leser soll daraus die Gewißheit schöpfen: was Jesus damals getan hat, kann und wird der Erhöhte und sein Name noch heute und allezeit tun an denen, die an ihn glauben. Ja, es fragt sich, ob nicht schon bei Markus jene symbolisch-allegorische Auffassung der Wundergeschichten, wie sie bei Johannes vorliegt, wenigstens mitklingt — unbeschadet der Wirklichkeit und Körperlichkeit dieser Vorgänge. Wie Johannes die Heilung des Blindgeborenen als eine so geschehene Geschichte erzählt und doch darin ein Bild Jesu als „Licht der Welt" zeichnen will, so sind auch die Heilungen des Taubstummen und Blinden bei Markus zwar als reale Vorgänge gemeint, aber daneben scheint eine symbolisch-allegorische Deutung durch (vgl. SchrNT. zu Mk. 8, 26). Auch bei den Speisungen erhebt sich die Frage, ob sie nicht schon von Markus als mystische Bilder der Lebenshingabe Jesu (vgl. SchrNT. zu Mk. 6, 40 f.; 8, 1—9), als Weissagungen auf seinen Tod, als Spiegelungen des Herrenmahls gemeint sind; jedenfalls wird die wunderbare Sättigung verhältnismäßig schwach betont. Die Dämonen-Austreibungen sind für die ersten Leser sicherlich auch Proben der Macht des Sohnes Gottes über die Heidengötter, die körperlichen Heilungen Bilder auch des geistigen „Heils" gewesen (S. 166 f.)

Für die praktisch-erbauliche Art dieses „Evangeliums" ist bezeichnend das ungeheure Gewicht, das hier auf Leiden, Tod und Auferstehung Christi gelegt wird. Die Passionsgeschichte ist der ausführlichste, anschaulichste und packendste Abschnitt des Werkes; auf den Tod wird schon am Anfang hingedeutet (2, 20); vor allem ist der ganze Abschnitt, vom Petrus-Bekenntnis bis zum Einzug in Jerusalem (8, 27—10, 45), vom Gedanken der Notwendigkeit des Todes Jesu erfüllt. Hier enthüllt sich der Grundgedanke des ganzen Werkes: der eigentliche Zweck und Inhalt des Auftretens Jesu ist sein Tod für die Vielen (10, 45); nicht als ein nun einmal nicht zu umgehendes Skandalon versucht der Evangelist ihn zu rechtfertigen — nein, dies ist das eigentliche Mysterium der neuen Religion; man versteht Jesus nicht ohne dieses; die Meinung, er sei „gekommen", um die Hoffnungen Israels zu erfüllen, als „König Israels", ist eben das jüdische Mißverständnis, von dem sogar die Zwölf sich nicht trennen konnten: Gewiß, er ist der Messias, aber nicht trotz des Leidens — Standpunkt der Urgemeinde — sondern gerade durch das Leiden. Ihr Unverständnis ist die Folie für die beseligende Erkenntnis, die der Evangelist den Seinen predigt: das Kreuz ist der eigentliche Inhalt seines Lebens. Hier zeigt sich der Evangelist als ein Bekenner des paulinischen Evangeliums, und mit einiger Geringschätzung blickt er auf die Zwölf herab, die sich so garnicht in diesen einzig wahren Sinn des Evangeliums finden konnten, weil sie menschliche aber nicht göttliche Gedanken hatten[1]. Woran lag das? An ihrer irdischen, ehrgeizigen Gesinnung, die beim Rangstreit (9, 33 f.), beim Zebedaiden-Hochmut (10, 35—41), in der Lohnfrage des Petrus (19, 28—31), bei der Segnung der Kinder (10, 14) zu Tage tritt. Verstehen kann dies Geheimnis des Kreuzes nur jemand, der sich selbst auf Dienen, auf Demut, auf Entsagung, auf Leiden und Martyrium eingerichtet hat. Darum verschlingt sich in diesem Abschnitt das Passions-Evangelium mit den Mahnungen zur Demut (9, 35 ff.), zur Ehrfurcht vor dem Nie-

1. 8, 17 f. 21. 32 f.; 9, 32; 10, 32.

drigen (9; 41 f.; 10, 13–16), zum Verzicht auf irdisches Gut (10, 17–31), zum Dienen in der Nachfolge dessen, der im Dienst gegen die Vielen sein Leben hingegeben hat (10, 42–45). Vor allem ist für unsren Evangelisten bezeichnend, wie er mit der ersten Leidensverkündigung (8, 31–33) die Verkündigung von Leiden und Martyrium für seine Jünger verbindet (8, 34–38). Hier haben wir recht eigentlich den Höhepunkt des Evangeliums, seine aktuellste Spitze; hier fühlen wir, daß der Verfasser in einer Leidens- und Martyriums-Zeit schreibt: Christ sein, Jünger Jesu sein – das heißt für ihn: Sein Kreuz tragen, leiden, sterben wie Er. Auch dies ist paulinische Stimmung. Sie scheint aber bei unsrem Verfasser noch besonders akzentuiert zu sein – durch die Erlebnisse der Gemeinde, die vor kurzer Zeit geschehen sind, und die in seinem Gemüt noch nachzittern: die neronische Verfolgung, der Tod des Petrus, in dem sich das Wort 14, 31 erfüllt und die Schande der Verleugnung abgewaschen ist, vielleicht auch der Tod des zweiten Zebedaiden, der nun auch den Becher des Leidens getrunken hatte (10, 39; vgl. S. 233 f.). Aber hinter dem Martyrium leuchtet die Hoffnung. Wie Jesus selber am dritten Tage auferweckt ist, wofür Markus das leere Grab als Beweis bietet (16, 1–8), so wird der Wiederkehrende die Seinen, wenn sie sich zu ihm bekannt haben, annehmen (8, 38), sie werden das weggeworfene Leben wiedergewinnen (8, 35).

Die Wiederkunft des Herrn ist der Gegenstand einer zweiten größern Spruchgruppe (Kap. 13). An ihr sind bemerkenswert nicht die Einzelheiten – diese sind fast durchweg traditioneller Stoff –, wohl aber die Beflissenheit des Verfassers, vor einer zu frühen Erwartung des Endes zu warnen. Vorher muß das ganze Werk der Heidenmission beendet sein (13, 10) – und das bedeutet noch eine lange Zeit der Arbeit. Ferner ist bezeichnend, wie der Verfasser auf die Frage der Jünger nach dem Termin der Tempelzerstörung (13, 1–4) Jesus mit einer Rede antworten läßt, die vielmehr die Zeichen seiner Wiederkunft angiebt. Daraus folgt, daß ihm Beides zusammenfällt. Und daraus folgt, daß die Zerstörung des Tempels noch nicht stattgefunden haben kann. Vielmehr wird die ebenfalls noch in der Zukunft liegende Entheiligung des Tempels (13, 14) nur ein Signal des Endes sein. Damit ist die Abfassungszeit des Evangeliums vor 70 festgelegt. Wie Paulus 2. Thess. 2 vor dem Ende noch die Erscheinung des Antichrists im Tempel erwartet, so auch Markus; wie Paulus das Ende im Ganzen als nicht unmittelbar nahe betrachtet, so auch Markus. Der Grund ist in beiden Fällen derselbe: die noch ungelöste Missions-Aufgabe ist noch zu groß, als daß man mit kurzen Zeiträumen rechnen könnte.

Daß unser Verfasser von den praktischen Missions-Interessen erfüllt ist, erkennt man auch aus einer dritten Gruppe von Herrenworten, aus dem Gleichnis-Kapitel. Aus der Fülle der Gleichnisse wählt er die aus, die vom Schicksal des gesäeten Kornes, d. h. vom „Worte" handeln, und die Erklärung des „Säemanns" zeigt deutlich, wie er hier alles auf die Erfahrungen der Missionare bezieht (vgl. SchrNT. z. St.). Ihnen Hoffnung und Mut einzusprechen, ist der Zweck aller drei Gleichnisse in der Auffassung des Evangelisten; diesem Zwecke dienen auch die zwischengeschobenen Sprüche (4, 21–25). Zugleich antwortet das Kapitel freilich auf die Frage: warum hat Jesus in Gleich-

nissen geredet?, und die Antwort lautet: um des Volkes Israels willen, das von dem Geheimnis des Reiches Gottes ausgeschlossen bleiben sollte. Damit ist ein weiteres Leitmotiv bezeichnet, das im Evangelium des Markus eine große Rolle spielt: die Auseinandersetzung mit dem Judentum.

Nicht, als ob die Schrift bestimmt wäre, Juden zu bekehren: sie will den Missionaren, sie will auch den Gemeinden Mittel an die Hand geben, die eigne Lehre abzugrenzen gegen die des Judentums, Waffen gegen jüdische Verleumdung und das gute Gewissen gegenüber dem Anspruche des Judentums, der alleinige Erbe des Heils zu sein. Zunächst ist das Werk eine Anklageschrift gegen das Judentum: seine Obersten haben Jesus, den „Menschensohn", den „Messias", den „König Israels" den Heiden überliefert (10, 33), und zwar aus Neid (15, 10), während Pilatus, wohl wissend, daß er nichts Böses getan hatte (15, 14), ihn loszulassen bereit war (15, 9); die Juden sind also verantwortlich für den Tod Jesu. Sie haben ihn zum Tode verurteilt — warum? Nicht etwa, weil er gedroht habe, den Tempel zu zerstören — diese falsche Anklage fiel zu Boden, weil sie nicht von mehreren Zeugen übereinstimmend erhärtet werden konnte. Nein: weil er erklärt hatte, er sei der Messias, der Sohn Gottes! Dies hielten sie für Lästerung, während es doch die lautere Wahrheit war! Dann haben sie ihn noch mißhandelt (14, 65) und verhöhnt (15, 29 – 32)! Diese Darstellung zeigt die Stimmung heidenchristlicher Missionsgemeinden gegenüber dem Judentum. Die Leidenschaft dieser Anklage wird gemildert durch den Gedanken, daß die Juden in Wahrheit nur das Organ des Willens Gottes waren: er hat den Menschensohn dahingegeben in ihre Hände (9, 31; 10, 32), auf daß die Schrift erfüllet würde (14, 49). Sie konnten, ja sie sollten nicht einmal ihn erkennen, denn ein göttliches Verstockungsgericht lastete auf ihnen (4, 11 f.). Dies ist derselbe Gedanke, den Paulus Röm. 11, 8 ff. ausspricht. Während aber Paulus doch noch auf die endliche Bekehrung Israels hofft, scheint dieser Evangelist die Juden aufgegeben zu haben; er redet nur von Mission unter den Heiden (13, 10); zu den Juden zu gehen, das war die Aufgabe der Zwölf (6, 7 – 13), die ja weit zurückliegt. Jesus selber aber hat schon die Verwerfung Israels ins Auge gefaßt (12, 9; 11, 14) und ist schon selbst über die Heidengrenze gegangen (5, 20; 7, 24 – 8, 9): das Wort „zuerst die Kinder, dann die Hunde" (7, 27) entspricht der Missionsparole Apg. 13, 46 (Röm. 1, 16, wenn hier das „zuerst" echt ist.)

Der ideellen Auseinandersetzung mit dem Judentum dienen die Schul- und Streitgespräche, die für Markus offenbar ganz aktuelle praktische Bedeutung haben. Beachtenswert ist, daß keine Worte Jesu über die Beschneidung und über Speisegebote mitgeteilt werden; wahrscheinlich besaß der Evangelist keine; er hat aber auch nicht das Bedürfnis, über diese Punkte die autoritative Meinung Jesu beizubringen, da für die heidenchristliche Kirche diese Fragen im Ganzen als erledigt gelten dürfen. Dagegen ist die Sabbatfrage noch immer aktuell: diese bekannteste und auffälligste Erklärung im religiösen Leben der Juden erfordert eine Stellungnahme, zumal da es judenchristliche Kreise gab, die den Sabbat hielten (Mtth. 24, 28). Aus den beiden Sabbatperikopen des Markus (2, 23 – 28; 3, 1 – 5) geht hervor, zu wie verkehrten Konsequenzen die strenge Observanz führte. Die Fastensitte ist im Prinzip etwas für die

Christen Überwundenes; höchstens am Todestage des Herrn, am Freitag angebracht (2, 20). Die jüdischen Reinheitsvorschriften sind durch einen neuen, ethischen, innerlichen Reinheitsbegriff antiquiert (7, 1–23). Die Stellung zum Gesetz überhaupt wird unter das regulative Prinzip des Doppelgebots der Liebe gestellt (12, 28–34) – das ist sehr viel mehr wert, als alle Opfer. Der Auferstehungsglaube wird (12, 18–27) gegen die massiven jüdischen Vorstellungen abgegrenzt; das Zinsgroschen-Gespräch (12, 13–17) richtet eine Mauer auf zwischen der Gemeinde und dem revolutionären jüdischen Zelotentum.

Die kirchengeschichtliche Bedeutung des ältesten Evangeliums liegt aber vor allem darin, daß es ein Bild des irdischen Jesus ein für alle mal mit anschaulichen, für alle Späteren vorbildlichen Zügen geschaffen hat, das seitdem der Vorstellung der Gemeinde unverlöschlich eingeprägt ist. An ihm kann man erkennen, welche Bedeutung für die Mission der „geschichtliche" Jesus hatte. Wir haben schon früher gesehen (S. 166 f.), daß die Missionspredigt ein gewisses Maß von Mitteilungen aus dem Leben Jesu nicht entbehren konnte. Selbst Paulus konnte nicht ganz darauf verzichten. Denn der Glaube an den himmlischen Kyrios hat doch immer den Sinn, daß dieser derselbe ist, der als Jesus von Nazareth auf Erden gelebt hat und gekreuzigt ist. Das Markus-Evangelium nun belehrt uns, daß das Bedürfnis nach lebendiger, konkreter Anschauung weit größer gewesen war, als man sich gewöhnlich vorstellt. Die Neubekehrten wollten Genaueres wissen über den Jesus, von dem ihnen gesagt worden, er sei der Sohn Gottes; die Gemeinden bedurften für den Kultus und die Frömmigkeit des Einzelnen einer lebendigen Vergegenwärtigung dessen, der um ihretwillen gestorben war. Daneben regte sich natürlich auch schon etwas von historischem Interesse; besonders als die Augenzeugen des Lebens Jesu dahin starben, wurde die Notwendigkeit klar, festzuhalten, was sie an Überlieferung geboten hatten. Das älteste Evangelium ist der literarische Niederschlag der mündlichen Verkündigung, aber auch gewisser vorliterarischer schriftlicher Aufzeichnungen der ersten Generation von Missionaren[1]. Es ist daher nur zu verstehen und gerecht zu beurteilen, wenn man es liest einerseits als Ausdruck der Anschauungen und Überzeugungen des Evangelisten, andrerseits als eine Sammlung ältrer Überlieferungen die z. T. aus ganz andern Anschauungen erwachsen sind. Dogmengeschichtlich ausgedrückt: es ist beherrscht und durchdrungen von der Christologie der paulinischen und nachpaulinischen Generation, es enthält aber auch Stoffe, in denen die Auffassung der Urgemeinde von Jesus sich ausspricht. Der Jesus des Markus ist der Sohn Gottes, der mit göttlicher Macht und göttlichem Wissen ausgerüstet ist, er ist aber auch der ehemalige jüdische Lehrer und Prophet mit menschlichen Empfindungen und begrenzter Erkenntnis und Macht, es durchdringen sich in dem Bilde Gottheit und Menschheit zu einer unauflöslichen Einheit. Darin hat Markus für alle Zeit den Ton angegeben für die volkstümliche Anschauung und für die theologische Auffassung des irdischen Jesus.

Für Markus war Jesus der Sohn Gottes (1, 1), wie er selber sagt (14, 62), wie die Dämonen es wissen (5, 7), wie die Himmelsstimme bei der Taufe und der Verklärung es verkündigt (1, 11; 9, 7). Wie versteht der Evangelist diesen

1) Vgl. mein „Ältestes Evangelium" und die Schrift von E. Wendling, Die Entstehung des Markus-Evangeliums; dazu meine Besprechung in der ThRS. 1913.

Namen? Sicher nicht mehr in dem adoptianischen Sinne, daß er Sohn Gottes erst in der Erhöhung geworden ist; ja, selbst die Himmelsstimme bei der Taufe versteht er nicht mehr in dem alten Sinne der ursprünglichen Lesart bei Luk. 3, 22 (cod. D), daß er in diesem Augenblicke erst zum Sohn Gottes „gezeugt" sei; erst recht liegt eine symbolische oder theokratisch-politische Auffassung ihm fern: Sohn Gottes ist mehr, als Messias. Sicherlich versteht er den Namen, nicht anders als der Hauptmann unter dem Kreuz (15, 39), ganz populär von einem Wesen, das mit Gott wesensverwandt ist. Ganz volkstümlich ist es auch, daß er nicht darüber reflektiert, wie es gekommen ist, daß seine Gottheit in menschlicher Gestalt auftritt. Ob er mit vollem Bewußtsein an eine göttliche Präexistenz denkt, an ein Herabsteigen vom Himmel, an eine Inkarnation oder an eine göttliche Geburt — das ist nicht zu erkennen, und diese Unerkennbarkeit ist gerade das Bezeichnende: der Evangelist hat nach dieser Richtung kein theologisches Erkenntnis-Bedürfnis[1]. Ihm genügt es völlig, daß er an den Betätigungen der göttlichen Macht und des göttlichen Wissens, sowie an den mannigfaltigen Stimmen über ihn zeigen kann: er war der Sohn Gottes; er war auch „der Menschensohn", denn er verfügte über die Vollmacht, die nur „der Menschensohn" haben kann (2, 10. 28). Darum ist schon bei ihm (z. B. 8, 31; 10, 45) dieser Name volle Selbstbezeichnung geworden, und das Wort vor dem Hohenpriester von der Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken (14, 62) ist bei ihm — anders als bei Lukas — gedacht als nachträgliche Rechtfertigung seines schon gegenwärtigen Anspruchs: dann wird man erkennen, daß er der Sohn Gottes, der Menschensohn war. Von diesem christologischen Standpunkt aus will das ganze Evangelium im Sinne seines Verfassers gelesen sein. Er steht also nicht auf dem Standpunkte des Paulus, daß der Menschgewordene auf die göttliche Macht und Herrlichkeit verzichtet habe (Kenosis); er steht dem Johannes viel näher, nach dessen Anschauung auch im Leben Jesu die göttliche Doxa zur Erscheinung kam (1, 14; 2, 12) — aber freilich nicht für alle, sondern nur für diejenigen, denen die Augen geöffnet waren, für die Jünger. Sie sind, wie bei Johannes, die schon gläubige Gemeinde.

Wenn nun Markus daneben eine große Fülle menschlicher Züge in seinem Erzählungsstoff ausbreitet, so können wir daran studieren, welche Dinge ihm und der Gemeinde seiner Zeit an Jesus besonders wichtig gewesen sind, und insofern ist das älteste Evangelium ein ausgezeichneter Spiegel für den Jesus-Glauben der heidenchristlichen Missions-Gemeinden.

Da ist vor allem bedeutsam die Abwesenheit des Interesses, das wir „biographisch" nennen würden. Gerade das, wonach wir so lebhaft verlangen würden, eine Schilderung der Persönlichkeit auch in ihrem äußern Eindruck, der Gestalt und des Antlitzes, ihrer Art sich zu geben in Wort und Bewegung, in Blick und Geberde, ferner Mitteilungen über die Jugend und das Wachsen des Knaben, des Jünglings, des Mannes, Einflüsse der Umgebung, der Eltern und

1. Ob er wirklich in der Taufe, in der „vollen Einigung des Geistes mit Jesus" (nach Analogie von 1. Kor. 3, 17) den entscheidenden Vorgang der Gottsendung gesehen hat (Bousset, Kyrios Christos S. 325), ist mir recht zweifelhaft. Die Himmelsstimme lautet bei ihm schon so, daß sie einfach nur die Gottes-Sohnschaft als eine Tatsache anerkennt.

Lehrer, oder gar über sittliche und geistige Entwicklung — das alles fehlt völlig, und die geringen Einzelspuren, die ungewollt etwas davon erkennen lassen, zeigen nur, wie gleichgiltig der Evangelist diesen Dingen gegenüber gestanden hat; sie sind ihm in keiner Weise Gegenstand der Darstellung. Das hat verschiedene Gründe: schon die ihm vorliegende Überlieferung hat nicht darauf geachtet[1]); das Entscheidende ist aber doch, daß der Evangelist auf solche Betrachtung des Persönlichen garnicht eingestellt ist; das Menschliche als solches interessiert ihn nicht, weil es doch nur die ziemlich nebensächliche Form ist, in der sich das Handeln und Reden des Gottessohnes äußern mußte. Die persönliche Erscheinung ist ja nur das vorübergehende, nunmehr ganz gleichgültig gewordene Gewand, das er nun einmal tragen mußte. Daß er etwa von einer menschlichen Umgebung etwas Wesentliches angenommen hätte, ist ja ganz ausgeschlossen; was er war und besaß, ist eben sein göttliches Erbteil. Der Gedanke einer geistigen Entwicklung steht dem Verfasser deshalb überhaupt nicht zur Verfügung. In die Beweggründe Jesu oder gar in die Tiefen seines Selbstbewußtseins gewährt er uns höchstens ungewollt einen Einblick durch seine Worte und Taten[2]). Vollends ausgeschlossen ist es, bei ihm eine Anschauung von der inneren Betrachtung des Lebens Jesu zu erhalten, denn Jesus weiß ja von vornherein genau, was er ist und was ihm bevorsteht. Weder eine Entwicklung des Messiasbewußtseins noch eine dramatisch-tragische Geschichte seiner Stellungnahme zu diesem Problem bietet er; die Katastrophe rollt mit der Notwendigkeit ab, die durch den Willen Jesu und durch den göttlichen Heilsplan gegeben ist. Für eine Darstellung des Dramas des Lebens Jesu fehlt das Notwendigste, ein chronologisches Gerüst: im Wesentlichen ist alles auf einer Fläche aufgetragen, es fehlt jeder historische oder psychologische Pragmatismus[3]), das Ganze ist aus lauter einzelnen Stücken zusammengesetzt, die z. T. nach praktisch lehrhaften Gesichtspunkten, z. T. auch ziemlich zufällig gruppiert sind, so daß sie in der Reihenfolge ohne Schaden vertauscht werden können.

Wenigstens eins sollten wir doch von unsren heutigen Anschauungen aus erwarten: eine Art Charakterschilderung in apologetischem Interesse, einen Unschuldsbeweis oder eine Verherrlichung des sittlich-religiösen Wesens Jesu. Aber auch dies ist nicht vorhanden, oder doch nur in ganz beschränktem Maße. Zu einer

1. Vgl. meinen Artikel „Literaturgesch. des NT." in RGG. III, 1183–1190.

2. Gemütsbewegungen Jesu werden zwar von Markus öfter hervorgehoben, z. B. in Gethsemane 14, 34 und am Kreuz 15, 34, sehr häufig aber auch nicht, wo wir es erwarten sollten, z. B. bei dem Judas-Kusse 14, 45 oder bei der Verhöhnung 14, 65. Eine besondere Stellung nehmen diejenigen Stellen ein, wo Markus allein (nicht Matthäus und Lukas) starke Gemütsbewegungen Jesu oder besonders ausdrucksvolle Handlungen oder Geberden zeichnet, z. B. 1, 35 (das Gebet Jesu); 1, 43; 3, 5; 4, 18; 7, 34; 8, 12. 31; 10, 14. 16. 21, wie er allein auch von anderen Personen Ähnliches hervorhebt, z. B. 10, 12. 50; 14, 6. Es ist darum eine schlechte Erklärung, daß die Seitenreferenten jene Züge weggelassen hätten, weil sie sie für Jesus nicht passend gefunden hätten. Sie gehören zu einer großen Menge ausmalender, steigender, unruhig-bewegter Züge, die eben nur Markus bietet, und die dem alten Texte des ältesten Evangeliums noch nicht angehört haben; vgl. hierzu mein „ältestes Evangelium" S. 17 ff.

3. Vgl. hierzu mein „ältestes Evangelium", meine Erklärung in den SchrNT., meinen oben zitierten Artikel in RGG. III und meinen Aufsatz im Archiv f. Rel.-Wissensch. 1913, S. 506 ff.

„Charakteristik" fehlen dem durchaus nicht auf einer hohen Bildungs-Stufe stehenden Verfasser schon die feineren und abgestimmten Ausdrucksweisen, sowie die notwendigen Kategorien, wie sie in den griechisch-römischen Biographien der Zeit gehandhabt wurden[1]. Es findet sich in dem ganzen Werke kein einziges Eigenschaftswort oder Epitheton ornans, das vom Schriftsteller aus auf Jesus angewandt wurde. Um so häufiger bedient er sich des Mittels der indirekten Charakteristik: er zeigt, wie Jesus auf seine Umgebung wirkte[2]. Hierher gehören die berühmten Urteile über sein Reden in Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten 1, 22; das Staunen über seine Wunder z. B. 2, 12, die Beelzebub-Lästerung der Schriftgelehrten 3, 22; die Verwunderung der Nazarethaner über seine Weisheit 6, 2, der Glaube der Syrophoenizierin 7, 28 f.; das Urteil der Pharisäer über seine Unparteilichkeit 12, 13; die Volksurteile über ihn 8, 28 (6, 15 f.), sowie die Schilderung der ungeheuren Anziehungskraft, die er auf die Menge, auf Leidende und Heilsbegierige übte, nicht zum Wenigsten auch der Haß und die Ratlosigkeit seiner Gegner (3, 6; 11, 18; 14, 2), sowie die Erfolglosigkeit der Untersuchung gegen ihn (14, 55–61). Dies alles erweckt den Eindruck der einzigartigen, den Menschen teils unheimlichen, teils anziehenden, allen aber rätselhaften Größe der Erscheinung, wodurch für die christlichen Leser die Gewißheit, daß er der Sohn Gottes war, nur verstärkt werden konnte. Dagegen vermissen wir sowohl einen durchgeführten Unschuldsbeweis als auch eine schwärmerische Verherrlichung. Die Sündlosigkeit Jesu, die ja auch bei Paulus oder im 1. Petrusbrief mehr dogmatisch vorausgesetzt als veranschaulicht wird, steht natürlich auch unserem Verfasser fest, so sehr, daß er ohne jedes Bedenken erzählt, auch Jesus habe sich der Bußtaufe zur Vergebung der Sünden unterzogen (1, 9), daß er es wagt, das Wort „Niemand ist gut" ihm in den Mund zu legen (10, 18) – ohne zu befürchten, daß er damit ein falsches Licht auf ihn würfe. Nicht einmal das sagt er, daß Jesus in den Versuchungen durch den Satan (1, 13) gesiegt habe; das versteht sich für ihn ganz von selbst. Es wäre doch auch möglich gewesen, daß er, um einzelne Tugenden an ihm zu demonstrieren, Versuchungen z. B. zur Sinnlichkeit, zum Ehrgeiz, zur Selbstsucht erzählt hätte, die Jesus siegreich zurückgewiesen hätte. Es ist sehr bezeichnend, daß man Derartiges an Jesus nicht heranzubringen gewagt hat. Der Gedanke, daß er zu allgemein menschlichen Sünden Versuchungen gehabt hätte, liegt

1. F. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form S. 187: „Sueton und Diogenes Laërtius beschreiben, kurz gesagt, das ἦθος ihres Helden, Plutarch erzählt die πράξεις und läßt aus ihnen das ἦθος hervorleuchten. Für Sueton sind die πράξεις nur das Gerüst, an das er seine Charakterisierung anlehnt, für Plutarch ist in der Erzählung der Taten und Leiden die Charakterschilderung bereits enthalten. Sueton gibt eine wissenschaftlich geordnete Übersicht der Eigenschaften des zuvor an seine historische Stelle gerückten Mannes, Plutarch gestaltet die Erzählung des Lebens zum Gesamtbilde der Persönlichkeit". Jedenfalls gehört Markus darum eher auf die Seite Plutarchs als Suetons.

2. Hierher gehören vor allem die stark übertriebenen Schilderungen des Volksandrangs, z. B. 1, 33. 45 b; 2, 2. 13; 3, 9. 20; 4, 36; 6, 31; 7, 24; 9, 15 und andere Züge, die Markus allein (nicht Matthäus und Lukas bietet), z. B. 3, 21; 5, 20 b; 10, 17. 32 b. 50. Andre aber sind auch bei den Seitenreferenten bezeugt und gehören sicher dem ältesten Evangelium an, z. B. 1, 22. 27. 28. 45 a; 2, 12; 3, 10 ff. 22; 4, 41; 6, 2. 15 f. 55 f.; 7, 37; 10, 2; 11, 18; 12, 12. 17. 34.

ihm ebenso fern, wie der andre, ihn als sittliches Vorbild für seine Jünger aufzustellen: der Sohn Gottes kann für Menschen kein Vorbild sein.

Die Anklagen, gegen die er in Schutz genommen wird, sind besondrer, zeitgeschichtlich-politischer Natur. Im Zinsgroschengespräch wird gezeigt, daß Jesus mit den revolutionären Stimmungen des Judentums nichts gemein hatte. Seine Stellung zur Messiasfrage (bei Cäsarea 8, 29 ff., beim Einzuge 11, 2 ff., vor dem Hohenpriester 14, 62) zeigt, daß er kein politischer Usurpator war. Die einzige positive Beschuldigung wegen des Attentats auf den Tempel fällt als verleumderisch zu Boden[1] — nicht einmal in diesem Punkte waren die Gegner einig (14, 55–60) — sie *fanden* eben *keinen* wirklichen Anklagegrund. Das Schweigen vor seinen Richtern ist im Sinne des Markus vielleicht nicht so sehr als Zeichen der Geduld und des Vertrauens auf den himmlischen Richter (1. Petr. 2, 23) zu denken, wie vielmehr als Ausdruck der Erhabenheit Jesu über derartige Anklagen — die Gestalt hat hier etwas von den Zügen des stoischen Weisen.

Je weniger der Evangelist darauf ausgeht, durch ein ethisches Idealgemälde den Einfluß der Person Jesu auf die Seelen seiner Leser zu verstärken, um so wichtiger ist es, daß der von ihm mitgeteilte Stoff mancherlei Züge enthält, die unmittelbar auf das Gemüt damaliger Christen wirken mußten. Wir müssen uns nur hüten, diese Züge nach unserer heutigen Empfindung zu deuten. Der Verkehr Jesu mit den Zöllnern und Sündern — die Kranken bedürfen des Arztes und nicht die Gesunden (2, 17) — dieser Zug spricht eine unmittelbar gewinnende Sprache zu den Gemeinden, die sich zum großen Teil aus niederen, verachteten Volksschichten und aus Menschen mit teilweise wenig erfreulicher Vergangenheit zusammensetzten: die neue Religion hat ihnen Mut zum Leben gemacht, hat sie geadelt und ihnen eine herrliche Zukunft versprochen; daß das alles völlig im Sinn ihres Herrn ist, das leuchtet aus solchen Geschichten und Worten hervor. Die Gnade Christi, von der Paulus spricht, sein Wille, den Bußfertigen zu vergeben (2, 5), wird durch Wort und Handlung Jesu eindringlich veranschaulicht. Wer solche Erzählungen liest, kann gar nicht anders, als den himmlischen Herrn sich so vorzustellen, wie der irdische Jesus war, milde, liebevoll, hilfsbereit. Sein immer bereiter Heil- und Helferwille spricht ja auch aus den Heilungsgeschichten ebenso deutlich, wie seine Macht zu helfen. Vor allem ist der Jesus, der selbst gehaßt und gehöhnt ist und der den bittren Kelch des Leidens geleert hat, ein ermutigender und tröstender Führer für die, denen alle Tage Versuchung und Martyrium beschieden sein kann. In dieser Richtung liegt die erbauliche Kraft der Leidensgeschichte; besonders stark wirkt hier das letzte Wort Jesu (15, 34): natürlich ist es von Markus nicht gemeint und von den ersten Hörern nicht verstanden worden als ein Wort der Verzweiflung oder als Zeichen innerer Gottverlorenheit, sondern als ein Wort der Klage, daß Gott ihn seinen Feinden preisgegeben, daß er ihn in diese Tiefe des Leidens geführt hat. Und wenn dann unmittelbar nach dem Tode Jesu der Vorhang im Tempel zerreißt, so ist dieser Zug ein Zeichen für das, was dieser Tod den

1. Der heutige Markus-Text hat ihr ohnehin noch durch geistige Umdeutung (*χειροποίητον-ἀχειροποίητον*) die Spitze abgebrochen, nicht dagegen Matthäus.

Christen erworben hat: den Zugang zum Vater (Hebr. 9). Die Bedeutung der Gethsemane-Erzählung liegt für den Erzähler nicht wie für uns in dem menschlichen Zuge des Erschauerns vor dem Sterben, sondern darin, daß Jesus sich zur Ergebung in den Willen des Vaters durchgerungen hat: er war gehorsam bis zum Tode am Kreuz" (Phil. 2, 8)[1].

Das ist in einigen Hauptzügen der Sinn und die Bedeutung des Markus-Evangeliums, diesmal nicht als Geschichtsquelle für uns betrachtet, sondern als Missions-Schrift oder Vorlesebuch für die Missions-Gemeinden. Ergänzt, verstärkt und veranschaulicht wird das, was der Evangelist hier bietet, durch mannigfache Überlieferungen, die in den Gemeinden umliefen, vor allem durch den Schatz der Herrnworte, die ja ungewollt das Bild Jesu durch manche Einzelheiten, vor allem durch manchen Seelenton bereichern, der von ihm zu den spätren Generationen hinüberklingt (vgl. S. 56–59; 93–96).

Wie das älteste „Evangelium" in den späteren Evangelien-Schriften durch die Verbindung mit der Redenquelle und anderen Überlieferungen einen anderen Charakter angenommen hat, durch neue Motive bereichert und für andre Zwecke umgearbeitet ist, das wird später an seinem Orte gezeigt werden.

1. Vgl. hierzu Archiv f. Rel.-Wiss. 1913, S. 505–514.

Fünftes Buch.

Die einzelnen Gebiete.

Kapitel 23.

Judäa.

1. Wir haben die Urgemeinde verlassen in dem Augenblick, als Paulus Ende der 50er Jahre die Kollekte seiner Gemeinden überbrachte und verhaftet wurde. Nach dem Wir-Berichte (21, 18) treten bei der Begrüßung des Paulus auf: Jakobus und alle Presbyter. Weder ist von „den Zwölfen", noch von „den Aposteln", noch von Einzelnen, wie Petrus, die Rede. Letzterer ist jedenfalls nicht mehr anwesend in Jerusalem; wohin er sich gewandt hat (Apg. 12, 17), ist ganz dunkel; wir werden die Frage bei der römischen Gemeinde wieder aufnehmen. Unbestritten steht der Bruder des Herrn, Jakobus, an der Spitze der Gemeinde. Diese Tatsache aber bedeutet, daß die strengere judaistische Richtung, vor der sogar Petrus meist zurückgewichen war (Gal. 1, 19), in Jerusalem die Oberhand gewonnen hat. Ohne sie irgendwelcher unbrüderlichen oder treulosen Haltung beschuldigen zu wollen, dürfen wir doch wohl vermuten, daß die Gemeinde aufgeatmet haben wird, als sie die Verantwortung für Paulus nicht mehr zu tragen, ihn nicht mehr gegen die Feindschaft der Juden zu decken brauchte. Sie hatte genug damit zu tun, sich selber die Gewogenheit der Volksstimmung durch Gesetzestreue zu erhalten; es bedeutete für sie eine Gefahr, wenn die gesetzesfreie Verkündigung des Paulus auf ihre Rechnung geschrieben wurde. Um so höher ist es anzuerkennen, daß Jakobus ihm freundlich entgegenkam; um so weniger ist sein Vorschlag als eine Feigheit oder Heuchelei zu bemängeln. Es ist ja auffallend, daß die Wut, die gegen Paulus herrschte, nach den Erzählungen der Apostelgeschichte sich nicht auch auf die Gemeinde des Jakobus erstreckt hat. Es scheint demnach, daß sie wirklich in gutem Ansehen bei wichtigen Volksschichten gestanden habe, und daß die im Synedrium herrschende Partei ihr nicht viel anhaben konnte. Aber man darf sich die Gunst der führenden Kreise nicht zu groß vorstellen; wir müssen bedenken, daß, wie der Prozeß des Paulus und auch der Jesu zeigt, eine Verfolgung oder Unterdrückung der Christen alsbald an dem römischen Statthalter scheitern mußte, der ein wildes und unrechtmäßiges Vorgehen nicht dulden konnte. Wie die wirkliche Stimmung im Lande war, erkennen wir an einigen Herrenworten, wie Lk. 6, 22; Mtth. 10, 17–39,

die so nicht aufgezeichnet wären, wenn sie nicht mit den Erfahrungen der Urgemeinde übereingestimmt hätten. Sie hat es am eigenen Leibe fühlen müssen, daß Jesus nicht den Frieden sondern das Schwert gebracht hatte. Wie oft mag der Zwiespalt in die Familien gedrungen sein, wie es Mtth. 10, 35 f.; Lk. 12, 52 f. geschildert ist! Wie oft mögen die Boten in den Städten Israels Zurückweisung (10, 14) und Verfolgung (10, 23) erfahren haben; das Wort: „ihr werdet gehaßt werden von allen um meines Namens willen" (10, 32) widerlegt die Legende von dem tiefen Frieden, der zwischen den Jüngern Jesu und dem Volk bestanden haben soll. „Um meines Namens willen" oder „um des Namens des Menschensohnes willen" (Lk. 6, 22) — damit ist das Trennende, der Grund des Hasses angegeben: weil sie nicht aufhören, sich zu ihm zu bekennen (10, 32), darum werden sie „abgesondert" (Lk. 6, 22), d. h. aus dem Verbande der Familien, der Sippen, der Synagogengemeinden ausgeschlossen, sie werden geschmäht und bekommen einen üblen Namen angehängt. Was Justin (Dial. 16) sagt, daß die Juden die Christen verwerfen (*ἀθετεῖτε*) und, so viel an ihnen liegt, sie beschimpfen, indem sie in ihren Versammlungen die an den Messias Glaubenden verfluchen, mag erst in späterer Zeit so allgemein geworden sein[1]. Auch der „Ketzer-Segen", der in das tägliche Gebet der „achtzehn Bitten" aufgenommen wurde[2], mag erst späteren Datums sein (nach 70). Aber die Stimmung und das praktische Verhalten war sicher auch schon früher vorhanden. Ja, wie die Herrenworte lehren, hat es auch an gerichtlichen Verfolgungen nicht gefehlt; die Anhänger Jesu sind vor die lokalen jüdischen Gerichtshöfe (*συνέδρια*) geführt und in den Synagogen-Versammlungen gegeißelt worden; vor die römischen Statthalter und die jüdischen Könige (Agrippa I und II) sind sie gestellt, ins Gefängnis geworfen worden (Lk. 21, 12) — oft auf die Denunziation der nächsten Verwandten (Mtth. 10, 21). Hier haben sie die Erfahrung machen dürfen, daß der Geist Gottes ihnen geeignete Worte der Verteidigung auf die Lippen legte, wenn sie nicht wußten, was sie sagen sollten (10, 19 f.), und das heißt, daß sie auch oft siegreich allen Fährlichkeiten entronnen sind. Mitten unter allen den trüben Leidensweisfagungen steht das vertrauensvolle Wort: wer aushält bis zum Ende, wird gerettet werden! (10, 22). Auch dies Wort wäre nicht aufgezeichnet worden, wenn es nicht im allgemeinen wirklich so gewesen wäre, daß die fanatischen Mordpläne der Feinde, der eignen Verwandten (10, 19) an der Gerechtigkeit der Richter und an der unbeugsamen Festigkeit der römischen Statthalter zu schanden geworden wären. Man darf nicht von Metzeleien und Blutbädern phantasieren, von denen die Quellen nichts sagen: der grimmige Haß hat nur in einzelnen Fällen, wie Lk. 21, 16 vorsichtig sagt, zu Todesfällen geführt, und zwar wohl eher zu Meuchelmorden oder Akten volkstümlicher Lynch-Justiz als zu gerichtlicher Verurteilung. Diese Sprüche sind

1. Vgl. auch Epiph. haer. 29, 2 . . *τοῖς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσιν τοῖς τῆς ἡμέρας φάσκοντες, ὅτι ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους*; Hieron. in Jes. 52, 5 (Vall. IV, p. 604).

2. Dalman, Worte Jesu I, 299 f.; O. Holtzmann, Die Mischna I, 1 Berakot S. 16: Den Verfolgern sei keine Hoffnung, das Reich des Übermuts entwurzle rasch in unsren Tagen, und die Nazarener und die Ketzer (מינים) mögen plötzlich vergehen; sie seien getilgt aus dem Buche der Lebendigen, und bei den Gerechten seien sie nicht geschrieben.

nicht von der Angst todgeweihter Schlachtschafe, sondern von sieghafter Freudigkeit erfüllt. Gewiß, jeder Jünger soll allezeit bereit sein, seinem Herrn das Kreuz nachzutragen und sein Leben wegzuwerfen (10, 38f.), aber es ist nicht gesagt, daß es immer so weit kommen wird: sie sind doch schließlich in Gottes Hand, und sein Gericht fürchten sie mehr, als das der Gegner, die blos den Leib töten können (10, 28). Jedenfalls sind sie überzeugt, daß ihre Sache zum Siege kommen muß: wenn sie auch jetzt nur im Verborgenen ihre Versammlungen halten können, und das Wort sich ins Ohr sagen müssen, so kommt doch die Zeit, da es von den Dächern gepredigt werden wird (Lk. 12, 3).

2. Daß blutige Verfolgungen zu den Ausnahmen gehörten, und daß auch Massenhinrichtungen nicht vorgekommen sind, lehrt der Vorgang im J. 62, als der Hohepriester Ananos, der Sohn jenes Hannas, der den Prozeß Jesu geleitet hatte, die Zeit zwischen dem Tode des Festus und der Ankunft des neuen Statthalters Albinus benutzte[1], um ein Gericht einzusetzen und den Jakobus und einige andre als Gesetzesübertreter anzuklagen und zur Steinigung zu überantworten[2]. Unter den „einigen andern" mag auch der Zebedaide Johannes enthalten sein, der jetzt seinem Bruder im Martyrium gefolgt wäre, so daß das Herrenwort vom Trinken des Kelches (Mk. 10, 39) nunmehr an beiden erfüllt war. Daß auch er „von den Juden getötet" ist, erfahren wir aus einer versprengten Notiz des Papias von Hierrapolis[3]; natürlich wäre es auch möglich,

1. *Νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον*, sagt Jos. Ant. XX, 9, 1 § 200.

2. Jos. Ant. XX, 9, 1 § 200: *καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους.* Die Zweifel an der Echtheit dieser Stelle, die u. a. von Th. Zahn (Forschungen z. Gesch. d. neut. Kan. VI, 301–5) geäußert, aber eigentlich überhaupt nicht begründet worden sind, haben im Texte des Josephus selber nicht den geringsten Anhalt (vgl. auch E. Schwartz, ZnWiss. 1903, S. 59f.). Insbesondre fehlt hier der christlicher Herkunft verdächtige Passus, den Orig. c. Cels. I, 47; II, 13; in Mtth. tom. X, 17 und Eus. II, 23, 20 bei Josephus gelesen haben wollen, daß der Untergang Jerusalems die Strafe für die Hinrichtung des Jakobus gewesen sei. Die angeblichen Josephus-Worte lauteten nach Orig. und Eus. etwa: *ταῦτα συμβέβηκεν (τοῖς) Ἰουδαίοις κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὃς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα οἱ Ἰουδαῖοι ἀπέκτειναν·* (vielleicht noch weiter: *καὶ ὁ λαὸς ταῦτα ἐνόμιζε διὰ τὸν Ἰάκωβον πεπονθέναι*); vgl. Th. Zahn a. a. O. VI, 303 Anm. Sie fehlen in unsrem heutigen Josephus-Text und haben darin auch keinen Platz, ja sie verhalten sich zu den obigen Worten des heutigen Josephus-Textes ausschließend: denn dort wird ausdrücklich gesagt, daß das Vorgehen des (Sadduzäers) Ananos von dem gesetzestreuen Teile des Volkes (*ὅσοι . . . περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς*) mißbilligt worden sei, nämlich von den Pharisäern; es kann also nicht, wie es in der Interpolation (bei Origen. Eus.) geschieht, das ganze Volk dafür verantwortlich gemacht werden.

3. Vgl. Texte und Untersuchungen V, 2 (1888), S. 170. Wenn im Festkalender der späteren Kirche von Jerusalem Jakobus und Johannes als Märtyrer eines Tages verehrt werden (26. Dez.; vgl. Bousset, Theol. Rundschau 8, S. 229; E. Schwartz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1907, S. 267), so liegt hier vielleicht schon eine Verwechselung des Zebedaiden Jakobus mit dem Herren-Bruder zu Grunde. Die von mir längst vor Wellhausen und Ed. Schwartz gehegte und vertretene Meinung, daß Mk. 10, 39 als ein vaticinium ex eventu durch die neugefundene Papias-Notiz bestätigt sei, hat eine Schwierigkeit an Eus. III, 5, 2. Hier zählt Eusebius alle apostolischen Martyrien in Judäa auf: Stephanus, Jakobus den Zebedaiden, „den Bruder des Johannes", und Jakobus, der den Thron

daß er schon bei einer früheren Gelegenheit, sei es durch Meuchelmord, sei es bei einem Volksauflauf, ums Leben gekommen ist; wenn aber der Ausdruck des Papias auf eine förmliche Hinrichtung geht, so wird sich nicht leicht eine andre Gelegenheit ausfindig machen lassen, bei der er gefallen wäre. Wie es mit dieser Frage stehen möge, jedenfalls sieht man aus dem Berichte des Josephus, daß es für das Synedrium nicht leicht war, gegen die Christen vorzugehen; Ananos muß ein Interregnum benutzen, während dessen kein Statthalter anwesend ist, und sofort wird er, der Sadduzäer, von seinen Gegnern, den Pharisäern, wegen dieses ungesetzlichen Vorgehens bei dem neuen Statthalter denunziert und auf einen Drohbrief desselben vom König Agrippa abgesetzt — nach nur dreimonatlicher Regierung (§ 201. 2). Man braucht aus diesem Vorgehen der Pharisäer nicht zu schließen, daß sie den Christen oder speziell dem Jakobus geneigt gewesen seien; vielmehr genügt zur Erklärung dieses Schrittes der Parteigegensatz zwischen ihnen und Ananos, sowie der prinzipielle hinsichtlich einer strengeren oder milderen Ausübung der Gerichtsbarkeit, den Josephus mehrfach hervorhebt; schließlich kommt dazu noch der Umstand, daß die Pharisäer die Regierung und Gerichtsbarkeit immer noch lieber in römischer Hand sahen, als in der der Herodes-Dynastie oder einer einheimischen Parteigruppe, weil sie unter römischem Regiment ihre religiösen Bestrebungen besser fördern konnten, als unter einem einheimischen, das, in religiöser Beziehung lax, ihren Tendenzen feindlich war. Die Überlieferung, daß Jakobus wegen seiner Frömmigkeit beim Volke hoch angesehen war, daß er den Namen „der Gerechte" geführt habe, stammt nicht von Josephus, überhaupt nicht aus jüdischer, sondern aus christlicher Überlieferung und geht wohl letztlich auf das Hebräer-Evangelium (Hieron. de vir. ill. 2) zurück; in ihm wird es Hegesippus[1] gelesen haben um 180. Er hat damals aus palästinischer Überlieferung allerlei Nachrichten über die alte Kirche in Palästina gesammelt, darunter auch Überlieferungen über die Person und das Ende des Jakobus. Diese tragen den Stempel judenchristlicher Legende und sind als solche für die Anschauungen der späteren judenchristlichen Gemeinde allerdings ein höchst wertvolles Zeugnis. Aber mit der Nachricht des Josephus, die geschichtlich völlig einwandfrei ist, lassen sie sich durchaus nicht vereinigen, und es ist Willkür, den in sich unklaren und unmöglichen Bericht des Hegesippus dem des Josephus vorzuziehen, noch unerlaubter freilich ist es, beide harmonisieren zu wollen. Nur insofern gestattet der spätere Bericht einen Rückschluß auch auf die Person des Jakobus, als die völlige Judaisierung der Gestalt bei Hegesippus der Grundstimmung des Jakobus entsprechen wird; er muß sich durch

des dortigen Episkopats zuerst nach der Himmelfahrt des Heilands innegehabt hat. Wenn er den Papias gekannt hat, und er hat doch nach allgemeiner Annahme noch das ganze Werk des Bischofs von Hierapolis vor sich gehabt, so hätte er auch von der Ermordung des Johannes durch die Juden wissen müssen. Er sagt nun zwar an dieser Stelle auch noch, daß gegen die „übrigen Apostel unzählige Todesanschläge gemacht worden seien, und daß sie aus Judäa vertrieben wären", aber von einer Ermordung des Johannes in Jerusalem scheint er nichts zu wissen. So bleibt auch möglich, daß der Zebedaide Johannes an einem andern Orte von den Juden ermordet ist, was ja auch möglich wäre. Denn von einer gleichzeitigen Tötung des Jakobus und Johannes sagt ja Papias schließlich doch nichts.

1. Vgl. über ihn Th. Zahn, Forschungen VI, S. 118–181.

und durch als Jude gefühlt haben und im höchsten Maße persönlich gesetzestreu gewesen sein. Wenn Hegesippus erzählt, er habe so anhaltend um die Vergebung für sein Volk im Tempel gebetet, daß (die Haut) seiner Knie eingeschrumpft war wie bei einem Kamel — so wird auch dies der wirklichen Stimmung des Mannes entsprechen, dem die Gewinnung und Bekehrung Israels das Hauptanliegen war. Aber weiter kann der Bericht nicht als historische Nachricht gelten[1].

---

1. Der Bericht des Hegesippus, den Euseb. h. e. II, 23, 4–18 wörtlich mitteilt, verdient allerdings eine genauere Betrachtung, weil er als Dokument judenchristlicher Denkweise vom höchsten Werte ist. Wie es scheint, hat Hegesipp ihn einer schriftlichen, und zwar hebräischen oder aramäischen Quelle entnommen. Dafür spricht die unmögliche Form der Frage, die dem Jakobus vorgelegt wird (§ 8. 12): *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ*; sie wird inkorrekte Wiedergabe sein entweder von: „welches ist die Lehre (תּוֹרַת) Jesu?“ oder von: „welches ist die Tür zum Heil (יְשׁוּעָה)?“ Und zwar ist die erstere Möglichkeit wahrscheinlicher, denn nur unter der Bedingung, daß die Gegner annehmen, die Lehre Jesu sei im Grunde die des Gesetzes, können sie den Jakobus auffordern, davon Zeugnis abzulegen, um das Volk vom Glauben an seine Messianität abzuhalten (§ 2). Und wenn die Antwort des Jakobus lautet (§ 8) *τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα*, so kann nicht schon in der Frage die Voraussetzung enthalten sein, daß die „Tür zu Jesus“ die Pforte des Heils sei. Der griech. Ausdruck *θύρα τοῦ Ἰησοῦ* ist wohl ein Nachklang von Joh. 10, 7. 9, wie überhaupt die Evangelien in dem ganzen Berichte nachklingen: Joh. 12, 42 *ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν* vgl. § 10 *πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων*. — Lk. 20, 21 *οἴδαμεν ὅτι ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον* vgl. § 10 *δίκαιος εἶ καὶ πρόσωπον οὐ λαμβάνεις*. — Matthäisch ist der häufige Ausdruck *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι*; aus der Versuchungsgeschichte stammt das *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*. — Mtth. 26, 64 vgl. § 13 *καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*. — Mtth. 21, 9 vgl. § 14 *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ*. — Apg. 13, 27 § 15: *ἐπλήρωσαν τ. γραφήν*. — Apg. 7, 60 *θεὶς δὲ τὰ γόνατα* vgl. § 16 *ἔθηκε τὰ γόνατα*. — Lk. 23, 34 vgl. 16: *κύριε θεέ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν*. Die Gleichstellung des Jakobus mit Jesus geht so weit, daß sogar die Propheten von ihm geweissagt haben sollen § 7. 15. Echt judenchristlich alt ist die Formulierung: *κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν*: man erwartet, daß Jesus als Messias erscheinen werde. Vor allem ist bezeichnend, daß Jakobus nicht nur der Gerechte heißt — ein Name, der ihm von Christen, wie Juden, auch von den Schriftgelehrten und Pharisäern gegeben wird § 4. 7. 10. 12. 15. 17. 18 —, sondern auch *ὠβλίας*, d. h. Umwallung des Volks und Gerechtigkeit: der Gedanke ist, daß Jakobus für das Volk ein Schutz gegen das Verderben war; daher kam auch nach seinem Tode sofort das Unheil § 18. Er ist ja nicht nur sein Fürbitter, sondern geradezu ein Priester, fast möchte man sagen: der Hohepriester des Volkes — dies bedeutet der Zug, daß ihm allein (von allen Nichtpriestern) erlaubt war, das Heilige zu betreten und dort zu beten. Diese geschichtlich unmögliche Nachricht zeigt am deutlichsten die Tendenz, Jakobus als den idealen Juden, ja geradezu als den Heiligen Israels hinzustellen, als eine Art Heiland des Volkes, den es zu seinem Schaden verworfen hat. Damit verbindet sich in nicht ganz klarer Weise der Gedanke, daß er ein Nasiräer von Mutterleibe an war — wie Johannes der Täufer — darum tritt auch einer der Rechabitischen Priester (Jer. 35) für ihn ein. Aber nicht nur Wein genießt er nicht, sondern auch kein Fleisch; dies weist auf ein Judenchristentum hin, wie es uns Röm. 14 und Kol. 2 begegnet, vielleicht von essenischer Färbung; es begegnet nur dann im „Ebioniten-Evangelium“ wieder. — So lehrreich dieser Bericht für die Ideale eines späteren Judenchristentums ist, so wenig brauchbar ist er als geschichtlicher Bericht. Vor allem sind die näheren Umstände des Todes ganz abweichend von Josephus erzählt: kein Synedrium-Urteil, keine Erwähnung des Ananos, sondern ein hinterlistiger Mord: Herabstoßung von dem Vorbau des Tempels. Freilich ist bei Hegesipp auch die Steinigung erwähnt, aber sie tritt nur noch als zweite Todes-Ursache hinzu, auch sie ist erfolglos, bis ein Walker den für seine Gegner Betenden vollends erschlägt.

3. Der Tod des Jakobus war jedenfalls ein schwerer Schlag für die Urgemeinde, und ihre Stellung war seitdem umso gefährdeter, je größer etwa das Ansehen ihres Führers im Volke gewesen sein mochte. Sie wurde immer unhaltbarer, je aufgeregter die Volksstimmung, je zerklüfteter die Parteiverhältnisse, je leidenschaftlicher die politischen Kämpfe wurden, durch die das Volk dem Abfall von Rom und dem Untergang entgegentrieb. Seit den Tagen der Schatzung gährte es im Volke, jetzt rückte die Entladung immer näher. Für einen so ausgesprochen messianischen Kreis, wie die alte Gemeinde, die täglich um das Kommen des Reiches betete, und in deren Mitte die von messianischer Hoffnung erfüllte Kindheitsgeschichte des Lukas entstanden ist, mußte es eine Versuchung sein, sich den fanatischen Parteigängern anzuschließen, die auf eine Herbeiführung des Reiches Gottes mit Gewalt und zu diesem Zwecke auf den Sturz der Römerherrschaft hinarbeiteten. Unter den nächsten Anhängern Jesu befand sich nach Lk. 6, 15 ein Mann, Simon, der entweder früher zu den Zeloten gehört hatte oder später zu ihnen übergegangen ist; wir wissen nichts Genaueres über ihn, aber der Fall zeigt, wie nahe es manchem von den Jüngern Jesu liegen mochte, sich den „Gewalttätern, die das Reich Gottes mit Gewalt an sich reißen wollten" (Mtth. 11, 12) anzuschließen. Daß die Gemeinde im Ganzen sich nicht mit hat fortreißen lassen, verdankt sie dem in ihr fortlebenden Geiste Jesu, der diese Art „Gewalttäter" wohl schon gekannt, aber zweifellos nicht gebilligt hat. Seine Antwort auf die Zinsgroschenfrage, durch die man ihn entweder als Römerfreund beim Volke unbeliebt machen oder bei der Regierung als einen Aufrührer verdächtigen wollte (vgl. SchrNT. zu Mk. 12, 13–17) zeigt deutlich, daß er es mit keiner der beiden Richtungen gehalten hat. Indem er das Gebiet der Religion gegen das der Politik abgrenzt, hat er die Seinen davor bewahrt, ihre Hoffnungen durch Beteiligung an der politischen Verschwörung verwirklichen zu wollen. Sie waren gefeit gegen die Verführung derer, die da sagten: ich bin es (Mk. 13, 6). Und wenn die Tage kamen, da sie sich sehnten, auch nur einen der Tage des Menschensohnes zu erleben (Lk. 17, 22), dann waren sie imstande, nicht zu folgen, wenn es hieß: „siehe hier, siehe da kommt das Reich Gottes" (Lk. 17, 21, vgl. auch Mk. 13, 21). denn sie wußten genau, daß die Gottesherrschaft nicht so beginnt, daß man es an äußeren Zeichen beobachten kann: plötzlich wird sie unter ihnen sein, wie ein Blitz vom Himmel her, überwältigend, überraschend (Lk. 17, 24–37), nicht aber mit kläglichen Zusammenrottungen, geheimen Verschwörungen, oder gar mit Raub und Meuchelmord. Vor allem aber war ihnen, sei es durch Jesus, sei es durch die Weissagungen des Daniel, sei es durch eine Profetie, die auf Daniel fußte, ein Zeichen angegeben, an dem sie erkennen konnten, wann wirklich die Zeit gekommen war: nicht Krieg und Kriegsgeschrei, nicht Erdbeben, nicht

---

Dieser letztere Zug mag wegen seiner Volkstümlichkeit auf einer Erinnerung beruhen. Die Pharisäer, die bei Josephus gegen das Urteil des Ananos sind, sind bei Hegesipp die Mörder. Ganz unklar ist bei Hegesipp die Stellung der Mitglieder der „Sekten". Vgl. überhaupt zu den Unstimmigkeiten des Berichts E. Schwartz, Z. f. neut. Wiss. 4 (1903), S. 48ff. Daß Eusebius einen bereits interpolierten Bericht des Hegesipp benutzt habe, ist nicht so wahrscheinlich, wie, daß Hegesipp selber einen ihm vorliegenden, vielleicht schon verworrenen Bericht durch Kürzungen und Einschübe noch mehr verwirrt habe.

Hungersnot, sondern das Erscheinen des „Greuels an heiliger Stätte". Was das sein würde, wußte man genauer nicht — selbst der Evangelist Markus hat es noch nicht gewußt; jedenfalls aber war es etwas Entsetzliches, das sich im Tempel zu Jerusalem zeigen wird. 2. Thess. 2, 3—11 dürfen wir aber entnehmen, daß es ein Abgeordneter des Satans, der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens sein würde — im Evangelium ist das nur verhüllt angedeutet, (vgl. SchrNT. zu Mk. 13, 14). Wenn der „Greuel" kommt, dann sollen die Gläubigen nicht etwa eingreifen und mit der Masse sich verführen lassen, sondern sie sollen nicht einmal im Dunstkreis des Greuels weilen: „wer in Judäa ist, soll ins Gebirge fliehen", d. h. in die Wüste Juda oder in die ferneren Gebirge des Ostjordanlandes — denn Jerusalem liegt ja selber in den Bergen.

So ist es denn auch gekommen. Eusebius (III, 5, 3) erzählt uns, die Gemeinde in Jerusalem habe auf Grund eines Orakelspruches, der den Führern (*τοῖς αὐτόθι δοκίμοις*) zuteil geworden sei, die Stadt verlassen und sei nach Pella im Ostjordanland übergesiedelt. Man hat diesen Orakelspruch eben in den Worten Mk. 13, 14—20 oder Mtth. 24, 15—22 wiederzufinden gemeint, und in der Tat ist ja hier dieser Befehl enthalten. Noch deutlicher freilich passen gewisse Sätze der Lukas-Parallele auf diese Situation. Hier ist der „Greuel der Entweihung" darauf bezogen, daß Jerusalem von Heeren eingeschlossen wird, d. h. nicht auf den Fall Jerusalems, sondern auf den Beginn der Belagerung. Dann sollen, die in der Stadt sind, sie verlassen und die auf dem Lande sind, nicht hineingehen, „also gerade umgekehrt wie die Juden taten, die damals in die Stadt strömten, um hinter ihren Mauern Sicherheit zu suchen", weil man an eine Eroberung oder gar Zerstörung Jerusalems nicht glauben mochte. Am meisten aus der Seele der judenchristlichen Gemeinde aber ist empfunden, was Lk. 21, 22. 23. 28 steht:

Denn es sind die Tage der Rache,
da sich erfüllen wird alles, was geschrieben steht.
Es wird große Drangsal sein im Lande,
und Zorn wird kommen über dies Volk.
Wenn dies beginnt, dann richtet euch auf
und hebt eure Häupter hoch,
denn eure Erlösung ist nahe herbeigekommen.

Das Unheil Jerusalems ist seine Strafe für das, was es an den Christen getan hat, z. B. in der Ermordung des Jakobus, es ist der Tag, da Gott seine Erwählten rächen wird (Lk. 18, 8); es ist der Beginn der „Erlösung" der Gemeinde vom Drucke ihrer Feinde. Darum sollen sie die dem Gericht verfallene Stadt verlassen. So redet nicht der heidenchristliche Verfasser des Evangeliums, sondern eine alte Quelle judenchristlicher Herkunft, in der die Feindschaft zwischen der Gemeinde und dem Judentum zum schneidenden Ausdruck kommt[1]. Aber

1. Das Quellen-Verhältnis in diesem Stück ist nicht mit der einfachen Markus-Hypothese zu lösen. Gewiß ist Matth. von Mark. abhängig und ihm gegenüber vielfach sekundär, z. B. in dem Hinweis auf Daniel (V. 15) und in der Erklärung „an heiliger Stätte" statt des geheimnisvollen Ausdrucks bei Mk. Aber in einem Zuge wenigstens hat Matth. das Ältere erhalten: „daß die Flucht nicht am Sabbat" geschehe. Woher er diese Wendung entnommen hat, ob aus einem älteren Mk.-Text oder aus einer Parallel-

freilich hat sich denn auch dies Urteil über den Fall Jerusalems als eines Strafgerichts wegen der Verwerfung Jesu und der Verfolgung der Apostel bei den Christen festgesetzt, und so wie wir heute die Wiederkunftsrede bei Lukas lesen, wirkt sie auf den Leser in diesem Sinne: die Belagerung und Zerstörung Jerusalems ein Gericht des Zornes über „dies Volk" (21, 23). Auch in dem erschütternden Worte vom Weinen Jesu über Jerusalem Lk. 19, 41 – 44, mag es nun echt sein oder erst ex eventu gebildet, spiegelt sich der gewaltige Eindruck der Zerstörung Jerusalems auf die Christen, wie in den Stellen Mtth. 21, 41. 43; 22, 7[1]. Diese pragmatisch-erbauliche Betrachtung hat dann in der Christenheit fortgewirkt. So knüpft Hegesipp den Beginn des Feldzuges Vespasians (oder der Belagerung Jerusalems) unmittelbar an die Ermordung des Jakobus (Eus. II, 23, 18); so bezeichnet die dem Origenes (c. Cels. I, 97) vorliegende Josephus-Interpolation den Untergang Jerusalems als Strafe für die Ermordung des Jakobus (Eus. II, 23, 20).

Die jerusalemische Gemeinde also hat sich (Eus. III, 5, 3) nach Pella geflüchtet, einer Gründung der Diadochenzeit, die nach kurzer Zugehörigkeit zur jüdischen Herrschaft (von Alexander Jannäus bis Pompeius) wieder eine freie hellenistische Stadt (zur Dekapolis gehörig) geworden war[2]. An einer der Übergangsstellen ins Ostjordanland gelegen, war sie geeignet, nun auch den Verkehr mit der übrigen Welt und der Diaspora-Gemeinde aufrecht zu halten. Daß die Gemeinde hier nicht nur wie eine verschüchterte Heerde in der Verborgenheit lebte, sondern ihr Gemeinschaftsleben und ihre Propaganda fortgesetzt hat, ist ohne weiteres wahrscheinlich. Ein christlicher Schriftsteller des 2. Jahrh., Ariston von Pella (vgl. über ihn Eus. IV, 6, 3) ist mit seiner Person dafür Zeuge. Ferner treten dafür die allerdings ziemlich verworrenen Nachrichten des Epiphanius ein, wonach die Sekte der Nazoräer und Ebionäer in Peräa, besonders in der Dekapolis im Gebiet von Pella und in der Basanitis in dem sogenannten Kokaba (Kochaba) ihren Ursprung gehabt hätten (haer. 29, 7; 30, 18; 40, 1). So viel wird man jedenfalls diesen Notizen entnehmen dürfen, daß das später von der allgemeinen Kirche verworfene Judenchristentum auf ostjordanischem Gebiete sich weiter verbreitet und seine Eigenart dort entfaltet hat.

4. Um so entschiedener behauptet die kirchliche Überlieferung, daß das von ihr als legitime Fortsetzung der Urgemeinde behandelte Judenchristentum

---

Version, ist nicht auszumachen. Ebenso ist Lk. sicher z. T. sekundär und ex eventu gestaltet z. B. in V. 24, und zeigt auch Spuren des Mk.-Textes, so z. B. in V. 21a, der zwischen V. 20 und 21b kaum erträglich ist (Spitta); aber er hat auch zweifellos Züge, die nicht aus einer Bearbeitung des Mk. und nicht ex eventu erklärt werden können, wie V. 21b. 22. 28. – Es ist kaum zu glauben, daß die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* noch immer übersetzt werden: „der Leser merke darauf", während sie doch etwas ganz anderes bedeuten: „der Leser **verstehe**" das Geheimnis!

1. Auch die Worte 1. Thess. 2, 16: *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* verstehen sich immer noch am leichtesten als Glosse eines Sammlers, geschrieben unter dem Eindrucke der Ereignisse des J. 70.

2. Die Lage der Stadt ist bestimmt worden an der Ruinenstätte Chirbet Fahil, „auf einer Terrasse über dem Jordan, schräg gegenüber von Skythopolis"; vgl. Schumacher, Pella, London 1888; Schürer II[4], S. 173–176; Jos. Ant. XIII, 15, 4, § 397; XIV, 4, 4, § 75; B. J. I, 7, 7, § 147.

nach dem jüdischen Kriege und bis in die Zeiten Hadrians hinein wieder in Jerusalem seinen Sitz und Mittelpunkt gehabt habe[1]. Daß dies eine Möglichkeit war, daß Jerusalem nicht völlig zerstört und entvölkert gewesen ist, wird man ohne weiteres zugeben müssen[2]. Es wäre von größtem Interesse für uns, wenn wir über diese zweite Periode der Urgemeinde etwas Genaueres in Erfahrung bringen könnten. Allein die kirchlichen Nachrichten über sie (bei Eusebius und Epiphanius) sind schwer zu beurteilen. Sie gehen wohl in der Hauptsache auf Hegesippus zurück. Dieser Schriftsteller, wahrscheinlich jüdischer Abkunft (Eus. IV, 22, 8), der seine „Erinnerungen" (Memoiren, Hypomnemata) zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (174–189) geschrieben hat, reicht mit seinen eigenen Lebenserinnerungen sicher noch in die Zeit Hadrians (117–138) zurück (Eus. IV, 8, 2), vielleicht sogar in die des Trajan (98–117). Da er nun höchst wahrscheinlich aus Palästina stammt, da er ferner von der Gemeinde in Jerusalem wie von „der Ekklesia" schlechthin redet (Eus. II, 23, 4; IV, 22, 4), als ob er dieser Gemeinde persönlich angehört hätte, da er ferner nach Eusebius (IV, 22, 8) allerlei aus „ungeschriebener jüdischer Überlieferung" mitzuteilen wußte, so dürfen wir ihn für einige an sich einwandfreie Angaben als einen zuverlässigen Gewährsmann ansehen. Hierzu gehört vor allem die Nachricht (Eus. IV, 22, 4), daß nach dem Tode des Jakobus Symeon, der Sohn des Klopas, des Oheims des Jakobus (und Jesu) „zum Bischof eingesetzt sei"; ihn hätten „alle vorgezogen, da er ein Vetter des Herrn war"[3]. Dasselbe hat Eusebius (III, 11, 1) noch aus einer andren Überlieferung erfahren[4]. An dieser Notiz ist Verschiedenes wichtig. Die Wahl eines Verwandten Jesu, und zwar, da keine direkten Nachkommen von Jesus und Jakobus vorhanden waren, eines Oheims-Sohnes Beider, – wie Eusebius sagt: unter Zustimmung mehrerer andrer Verwandter Jesu –, ist in erster Linie als Erscheinung orientalischen Familien-Sinnes aufzufassen. Die „Söhne vom Hause", wie man die Verwandten Jesu nennt[5], sind die durch Blutsverwandtschaft mit der Familie Jesu Verbundenen;

1. Nach Euseb. demonstr. ev. III, 5, 108 sei in der Zeit bis Hadrian eine sehr große Gemeinde Christi dort gewesen.

2. Knopf, nachapost. Zeitalter S. 12: „Jerusalem war in der Zeit von der Zerstörung durch Titus bis zur Wiedererbauung durch Hadrian immerhin eine bewohnte Stadt, wenn es auch nur einen Schatten seiner früheren Größe bewahrt hatte. Ein Verbot, dort zu wohnen, bestand nicht, und schon die Besatzung, eine ganze Legion mit ihrem Trosse, mußte notwendig eine größere Anzahl von Zivilbewohnern in die Stadt ziehen. Auch weisen noch einzelne bestimmte Traditionen ausdrücklich darauf hin, daß Jerusalem nach der Zerstörung keineswegs eine ganz öde Stadt gewesen sei. In Betracht kommen einzelne Stellen rabbinischer Überlieferung, aber auch Stellen aus Kirchenvätern, z. B. Euseb. Demonstr. evang. VI, 18, 10 (die Hälfte der Stadt sei unter Titus zugrunde gegangen, die andre Hälfte unter Hadrian vertrieben), Epiph., de mens. et pond. 14 (in Jerusalem seien nur sieben ärmliche Synagogen, wie Hütten, und ein Kirchlein gewesen, als Hadrian die Stadt besuchte)."

3. Zur Auslegung vgl. Th. Zahn, Forschungen VI, S. 236f.

4. *λόγος κατέχει*; auf Hegesipp führt er hier nur die Notiz zurück, daß Klopas ein Bruder Josephs gewesen sei. Vgl. Th. Zahn, Forschungen VI, S. 238.

5. Dies dürfte wohl die beste Übersetzung von *δεσπόσυνοι* sein, das Julius Africanus (Eus. I, 7, 14) als Namen der Verwandten Jesu angibt; vgl. Passow ad vocem; er zitiert hierfür die Stellen Anaxandrides bei Athen. 4 p. 131 C (hier werden *δεσπόσυνοι ἡμέτεροι*, d. h. das einheimische Haus, *δόμος ἡμέτερος*, einem fremden entgegengesetzt)

nicht sowohl die Verwandtschaft mit dem „Herrn" Jesus wird betont, als die Zugehörigkeit zu der erlauchten messianischen Familie der Davididen[1]. Diese Wertschätzung der Verwandtschaft erinnert an die Kämpfe um das Kalifat im Islam, wobei die Blutsverwandtschaft mit Muhammed, insbesondre die Abstammung von Ali, dem Vetter Muhammeds, und seiner Gattin Fatime, Muhammeds Tochter, die Hauptrolle spielt. Man wird kaum sagen dürfen, daß dabei der Gedanke vorgeherrscht habe, daß in der Familie Jesu die Überlieferung über die Lehre oder das Leben Jesu treuer bewahrt worden sei, als bei anderen. Da dürften doch wohl Jünger wie Kephas und etwa dessen unmittelbare Schüler noch mehr Gewähr geboten haben. Hier scheint doch die messianische Erwartung den Ausschlag gegeben zu haben; die Verwandten Jesu sind die Nächsten am Throne des kommenden Messias (solche Stimmungen in der Urgemeinde sind durch das Zebedaiden-Gespräch Mk. 10, 35 ff. bezeugt); so ist die Einsetzung des Symeon Symptom einer Art dynastischen Verehrung[2]. Das Zurücktreten der eigentlichen Schüler Jesu vor den Verwandten bedeutet eine Verschiebung der Verhältnisse, die in andern Kreisen nicht ganz ohne Widerspruch aufgenommen zu sein scheint. Wenn Mk. 10, 35 ff. das Streben der Zebedaiden nach den Ehrenplätzen neben dem Messias-Throne — das ja vielleicht auf der Blutverwandschaft mit Jesus beruhte[3] — von entschiedener Mißbilligung der andren Jünger begleitet ist (10, 41), wenn die Jüngerreden Mk. 9, 33–37; 10, 42–45 den Ehrgeiz so lebhaft bekämpfen, so ist dies vielleicht ein Nachklang von Stimmungen des petrinischen oder paulinischen Kreises. Vor allem aber sind die Worte über Petrus als den Felsen der Gemeinde und Schlüsselbewahrer des Himmelreichs (Matth. 16, 17–19) und seine Einsetzung zum Hüter der Herde (Joh. 21, 15 ff.) kaum anders verständlich, denn als ein Gegenschlag gegen die außerordentliche Bevorzugung eines anderen Apostels, also gegen eine andre Auffassung von der Kirche und ihrem Haupt. Gegen Paulus kann dies nicht gerichtet sein, denn uns ist keine Spur davon bekannt, daß er

---

und Appian, Civ. 4, 44 (der ganze Passus ist beherrscht von dem Gegensatz der Sklaven und Freigelassenen zu ihrem *δεσπότης*; dann heißt es: *ἕτερος δὲ ἀπελεύθερος τάφον δεσπότου φυλάσσων τὸν δεσπόσυνον* (herilem filium) *προγραφέντα ἐφύλαξεν ἐν τῷ τάφῳ μετὰ τοῦ πατρός*). Der Ausdruck entspricht sachlich der Umschreibung *ἀπὸ γένους τ. κυρίου* bei Hegesipp-Eusebius (III, 20, 8). Dagegen erscheint mir die Übersetzung: zum „Herrn" gehörig, als ob es von der Bezeichnung Christus als Herr (mâr = kyrios) abgeleitet wäre (wie *κυριακός*), nicht dem Sinne des Worts entsprechend.

1. In dieser Zeit mögen die beiden Stammbäume Jesu entstanden sein (S 89 f.), die sich bemühen, die Abstammung Jesu von David nachzuweisen. Nach Julius Africanus bei Euseb. I, 7, 11 hätten die Verwandten Jesu, sei es aus Prahlerei, sei es einfach lehrhafter Weise, jedenfalls aber in lauterer Wahrhaftigkeit überliefert: Herodes habe die öffentlichen jüdischen Geschlechtsregister verbrannt, einige aber, die private Aufzeichnungen entweder im Gedächtnis oder in Abschriften besaßen, brüsteten sich, daß die Erinnerung an ihren Adel bewahrt sei. Diese Aufzeichnungen nun hätten die Despoynoi in die Hand bekommen (*ὧν ἐτύγχανον*) und die vorliegende (Lukas-)Genealogie, so gut sie vermochten, aus dem „Buche der Tage" erläutert.

2. Vgl. Th. Zahn, Forschungen VI, S. 298 ff.

3. Wenn Salome, die Mutter der Zebedaiden (Mk. 15, 40; Mtth. 27, 56), mit der Schwester der Mutter Jesu (Joh. 19, 25) identisch ist, waren Johannes und Jakobus Vettern Jesu.

oder die Seinen diese Stellung für ihn beansprucht hätten; daß hier die Überhebung der römischen Gemeinde über die andren sich spiegele, ist eine für das Ende des 1. Jahrhunderts verfrühte Annahme. Es bleibt nur übrig, daß hier die Rechte des Jüngers Jesu, des Missions-Apostels gegen den erst später hinzugekommenen Jakobus oder wohl besser: gegen Symeon, der gar kein Jünger-Recht auf die Leitung der Gemeinde zu haben schien, entschlossen betont sind. Wo das geschehen ist, in Antiochia oder in Kleinasien oder in Rom, wagen wir nicht zu sagen. Aber sehr bezeichnend ist, daß Mtth. 16, 18 dem Petrus die Herrschaft über die ganze Kirche zugesprochen wird; darin spiegelt sich der gegensätzliche Standpunkt wieder, daß das Haupt der Gemeinde von Jerusalem an der Spitze der ganzen Kirche stehe, daß die dortige Gemeinde die Kirche überhaupt darstelle. Demgegenüber sehen wir in Mtth. 16, 18 das Selbstbewußtsein der Missions-Kirche sich regen. Indem hier die ganze Ekklesia unter Petrus als Haupt sich zusammenfaßt, macht sie sich von der Regierung durch Jerusalem frei und betont, daß der Schwerpunkt der Kirche im Missions-Gebiet liegt. Zugleich sehen wir hier die Keime der späteren katholischen Anschauung, daß die wahre Kirche da ist, wo ein Apostel ist; der von Jesus ausgesandte Missionar und die von ihm ausgehende Tradition bieten mehr Garantien der Legitimität, als die Blutsverwandtschaft mit Jesus.

5. Obwohl also in der Wahl des Symeon ein Anspruch auf die ideale Oberhoheit über die ganze Christenheit zu liegen scheint, wirkt diese Tatsache doch zugleich wie der Anfang des monarchischen Episkopats in der Lokal-Gemeinde, und es kann wohl kaum ein Zweifel sein, daß von Jerusalem aus diese Verfassungs-Idee nach Antiochia und nach Kleinasien übertragen worden ist[1]. Zwar ist es gewiß eine Zurückdatierung späterer Verhältnisse, wenn Eusebius und Clemens von Alexandrien, vielleicht durch Hegesipp veranlaßt[2], schon den Jakobus als Bischof bezeichnen, denn erstens ist Jakobus doch wohl überhaupt nicht gewählt worden, sondern hat seine Stellung vermöge des Schwergewichts seiner Persönlichkeit sich geschaffen, außerdem hatte er doch noch andre Jünger, wie Kephas und Johannes neben sich (Gal. 2, 9), und in den neutestamentlichen Zeugnissen fehlt nicht nur der Ausdruck Bischof für Jakobus, sondern dieser erscheint auch trotz seiner überragenden Bedeutung in einer Reihe mit den anderen „Ältesten" (Apg. 21, 18). Und selbst Hegesipp sagt (Eus. II, 23, 4), er habe samt den Aposteln[3] die Gemeinde (vom Herrn) übernommen. Aber es kann kein Zweifel sein, daß Jakobus, namentlich nach dem Weggange des Petrus, in die Stellung eines monarchischen Gemeindeleiters hineingewachsen ist. Ja, der Fortgang des Petrus mag eben damit zusammenhängen, daß für ihn neben Jakobus kein Platz war. So mag man auch zweifeln, ob Symeon schon

1. Vgl. auch Th. Zahn, Forschungen VI, S. 299.

2. Zwar nennt Hegesipp in den erhaltenen Fragmenten den Jakobus nicht direkt Bischof, wohl aber sagt er Eus. IV, 22, 4 von Symeon: *πάλιν . . καθίσταται ἐπίσκοπος*, woraus man auf Jakobus zurückschließen mag. Deutlicher ist Clem. Al. bei Eus. II, 1, 3. Eusebius selber braucht mit Vorliebe den Ausdruck Thron vom Bischofssitz des Jakobus (II, 1, 2; 23, 1; III, 5, 1; 11, 1; 35; VII, 14; 29); sonst nur noch von Korinth (III, 23, 1) und Rom (VI, 29, 4) — nach dem Register von E. Schwartz.

3. So die LA. auch des Rufin ,während der Syrer „von den Aposteln" liest.

einen Titel geführt hat, der dem griechischen Episkopos entsprechen würde. Hegesipp nennt ihn Bischof; zugleich aber braucht er von andern Verwandten Jesu (Eus. III, 32, 6) den blasseren Ausdruck: „an der Spitze stehen" (*προηγοῦνται*), obwohl ihre Stellung in ihren Gemeinden der des Symeon in Jerusalem entsprochen haben mag. In der Sache liegt hier wohl auch schon der monarchische Episkopat vor, der dann nicht nur in Jerusalem, sondern auch in andern Gemeinden des heiligen Landes bestanden hätte. Darauf führt der Ausdruck, der von den Enkeln des Herrenbruders Judas gebraucht wird, die nach ihrer Rückkehr vom Verhör durch Domitian (Eus. III, 30, 1–6; 32, 6). „an der Spitze jeder Gemeinde" standen: „jeder Gemeinde" – das wird heißen: der betreffenden Gemeinde, in denen sie lebten[1]. Freilich ist der Ausdruck (*προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας*) nicht ganz klar, und er ließe sich auch so verstehen, daß sie „in jeder Gemeinde, in deren Mitte sie sich einmal aufhielten, als Märtyrer und Verwandte des Herrn sofort Ansehen und Einfluß erhielten"[2]. Wie es nun mit diesen andern Abkömmlingen des königlichen Stammes stehen möge – von dem Vorhandensein auch andrer, lokaler Bischöfe außerhalb Jerusalems zeugt vielleicht der erste Teil der Bischofsliste, die Eusebius (in der Chronik und der Kirchengeschichte IV, 5, 3) und Epiphanius (haer. 66, 20) mitteilen – wie Eusebius sagt: nach christlicher Überlieferung. Sie bezieht sich freilich, wie Eusebius ausdrücklich hervorhebt, auf die Stadt Jerusalem (IV, 5, 4). Das ist aber aus folgendem Grunde etwas unwahrscheinlich. In der Liste werden nämlich bis zur Belagerung (*πολιορκία*) Jerusalems durch Hadrian (132–135 s. u. S. 562f.) nicht weniger als 15 Bischöfe aufgezählt[3]. Da nun der Zweite in der Reihe, Symeon, unter Trajan (98–117) den Märtyrertod gestorben sein soll, so bleiben für die Jahre von 100–132 nicht weniger als 13 Bischöfe übrig. Sie mußten also entweder, wie Eusebius sagt, sehr kurzlebig gewesen sein, oder es sind in die Liste auch solche Bischöfe aufgenommen, die nicht in Jerusalem, sondern irgendwo im Lande Judäa regiert haben, wie etwa der an 4. Stelle genannte Zakchäus in den Clementinischen Homilien (III, 63–72) als Bischof von Caesarea bezeichnet wird. Diese ganze Frage ist nicht entschieden und schwerlich mit Sicherheit zu entscheiden. Es hat immer etwas

1. Eusebius umschreibt die Worte des Hegesipp III, 20, 6 folgendermaßen: *τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡσὰν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου* (dies letzte die Umschreibung von *δεσπόσυνοι*).

2. So Th. Zahn, Forschungen VI, S. 300. Aber *προηγοῦνται* ist dafür doch wohl ein allzu konkreter Ausdruck. Im Übrigen kann ich einen Zweifel an der Richtigkeit des Hegesipp-Textes nicht unterdrücken. Obwohl Euseb. *πάσης ἐκκλησίας* mit *τῶν ἐκκλησιῶν* umschreibt, möchte ich doch fragen, ob nicht *πάσης ἐκκλησίας* an beiden Stellen (p. 268, 22 und 23f.) „die ganze Kirche" bedeuten sollte, sei es daß man eigentlich den Artikel einsetzen müßte oder eine inkorrekte Ausdrucksweise annehmen muß. In diesem Fall hätten die beiden Davididen nicht den Episkopat innegehabt, sondern wirklich nur, wie Zahn will, eine sehr angesehene, führende Stellung gehabt. Jedenfalls fehlen in der Bischofsliste des Eusebius die Namen der beiden Judas-Enkel Zoker und Jakobus (S. 565 Anm.). Daß sie in Nazareth und Kokaba dauernd gelebt hätten, sagt Eusebius I, 7, 14 nicht.

3. Die Namen sind fast alle jüdisch: Jakobus, Symeon, Justus (oder Judas: Epiph.), Zakchäus (oder Zacharias: Epiph.), Tobias, Benjamin, Johannes, Matthias, Philippus, Senekas, Justus, Levi, Ephres, Joseph (Joses: Epiph.), Judas: alle „aus der Beschneidung", wie Eusebius sagt.

Mißliches, die ausdrücklich auf Jerusalem bezogene Bischofsliste in dieser Weise zu zerbrechen, andrerseits ist bemerkenswert, daß Eusebius außer dem Amtsantritt des Symeon nur noch den des Dritten in der Reihe, des Justus (Epiphanius nennt ihn Judas) ausdrücklich markiert (III, 35), während er von den andern weder die Dauer ihrer Amtszeit hat mitteilen können, noch irgendwelche Einzelheiten ihrer Regierung. Wie es aber mit den außerjerusalemischen Bischöfen stehen möge — für Jerusalem ist ein monarchischer Episkopat auf dem „Thron" des Jakobus, der der alten judenchristlichen Kirche als Fortsetzung und vorläufiger Ersatz des von Jesus einzunehmenden Thrones Davids gegolten hat, ausreichend bezeugt.

Symeon also, der Vetter Jesu, der Sohn des Klopas[1], hat die Herrschaft innegehabt seit dem Tode des Jakobus (wohl besser: seit der Wiederherstellung der Gemeinde in Jerusalem nach 70) bis in die Zeit Trajans. Über sein Martyrium haben wir die Angaben Hegesipps (Eus. III, 32, 3. 6), daß er im Alter von 120 Jahren[2] von einigen jüdischen „Haeretikern"[3] als Nachkomme Davids und Christ dem Consular Atticus[4] denunziert worden, während mehrerer Tage auf die Folter gespannt, die er zum Staunen selbst des Richters bewunderungswürdig ertragen habe, und dann gekreuzigt worden sei. Sein Nachfolger war Justus (Epiphanius: Judas).

6. Eine einschneidende Veränderung erfuhr das Geschick der jerusalemischen Gemeinde unter Hadrian (117—138). In dem großen Aufstand der Juden unter dem Messias-Propheten Barkochba (132—135) war auch Jerusalem in die Hand der Rebellen gefallen[5]; da nun schon während des Barkochba-Aufstandes

1. Klopas ist nicht, wie man manchmal vorgeschlagen hat, mit Alphaios חַלְפַּי zu identifizieren, sondern ein griechischer Name = *Κλεοπᾶς* = *Κλεόπατρος*. Es ist sehr merkwürdig, daß ein Oheim Jesu diesen griechischen Namen führte. Erwähnt wird er auch Lk. 24, 18 als ein Anhänger Jesu.

2. Diese Angabe macht doch einen wenig vertrauenerweckenden Eindruck. Natürlich muß er, wenn er ungefähr derselben Generation wie Jesus angehört und die Zeit Trajans erlebt hat, über 100 Jahre alt geworden sein. Außerhalb der Möglichkeit liegt das nicht.

3. So sagt Eusebius III, 32, 2 und Hegesipp 32, 3; an einer andern Stelle sagt dieser III, 32, 6: *συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων* (vgl. auch, die merkwürdige Ausdrucksweise II, 23, 8: *τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, 9 αἱ δὲ αἱρέσεις οὐκ ἐπίστευον*). Geistreich vermutet Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130 (Beitr. z. Förd. chr. Theol. II, 3) S. 27, daß Hegesipp hier „jüdisch spreche: die Minim, = *αἱρέσεις*, tun es, nur nennt er so die Judenschaft. Den *αἱρέσεις* steht gegenüber «das Volk», *ὁ λαός*, d. h. das gläubige christliche Israel". „Die «sieben Parteien» ... sind zusammen die ganze *περιτομή*". „Eine Parallele dazu gibt der Gebrauch von *ὑποκριταί* „חנפים" in der „Apostellehre". Ob diese Deutung aber richtig ist? Jedenfalls ist in dem Jakobus-Stück des Hegesipp (II, 23) *πᾶς ὁ λαός* nicht das christliche Volk, sondern Israel.

4. „Während Judäa vor dem Kriege unter Statthaltern ritterlichen Ranges (Prokuratoren) gestanden hatte, erhielt es jetzt Statthalter aus senatorischem Stande. Die frühere Unterordnung unter den Statthalter von Syrien war damit beseitigt" (Schürer I 3. 4, 642 f.). Die Amtszeit des Atticus ist nicht festzustellen (vgl. Schürer I 3. 4, 645; Th. Zahn, Forschungen VI, 242). In der Chronik (bei Hieronymus) wird das Jahr 107 angegeben, aber dieser Ansatz ist willkürlich (vgl. E. Schwartz, Eusebius KG III, S. CCXL); Eusebius verfügte über keine Zahlenangaben. Jedenfalls muß aber Atticus vor der letzten Zeit Trajans (117) in Judäa amtiert haben.

5. Vgl. Schürer I 3. 4, S. 685. Beweisend dafür sind hauptsächlich die Münzen, die

die Christen von ihnen schwer zu leiden gehabt haben[1], so ist ohne weiteres anzunehmen, daß die jerusalemische Gemeinde von ihnen aufgehoben sein wird, obwohl wir Nachrichten darüber nicht haben. Nur das ist hinreichend sicher bezeugt, daß nach der Wiedereroberung der Stadt durch Hadrian und der Begründung der Colonia Aelia Capitolina an der Stelle des alten Jerusalem keine Juden mehr in der Stadt wohnen durften; damit wird auch der letzte etwa noch vorhandene Rest der judenchristlichen Gemeinde vertrieben worden sein. Die fortan in Aelia vorhandene Christengemeinde war rein heidenchristlich[2]; ihr erster Bischof Markus eröffnet in der Liste des Eusebius eine Reihe von lateinischen und griechischen Namen[3].

7. Über die Christen im Lande Judäa, Samaria und Galiläa erfahren wir in dieser Zeit außerordentlich wenig. Eusebius sagt, daß zur Zeit des jüdischen Krieges unter Vespasian nicht nur Jerusalem, sondern das ganze Land von „heiligen Männern" entblößt worden sei (III, 5, 3); er sagt aber nicht, daß alle Christen, auch die vom Lande, mit nach Pella geflohen seien. Wir werden indes annehmen dürfen, daß der Beginn des Aufstandes und der Krieg die Christen vielfach in sehr schwierige innere und äußere Lagen gebracht hat, so daß die rhetorische Angabe des Eusebius vielleicht nicht so ganz unrichtig ist. Viele mögen geflohen sein, ganze Gemeinden mögen sich aufgelöst haben: ob gerade das Ostjordanland alle angezogen hat, oder ob nicht auch viele in die syrischen Städte, etwa nach Damaskus, ausgewandert sind — wir wissen es nicht. Aber gewiß ist, daß der jüdische Krieg nicht alle Gemeinden, und daß er sie nicht für immer zerstört hat. Aus der Zeit zwischen Titus und Hadrian haben wir einige spärliche, aber nicht ganz wertlose Notizen über sie.

Wir haben schon früher gesehen (S. 561 f.), daß Hegesipp vielleicht mehrere Gemeinden mit monarchischem Episkopat erwähnt (Eus. III, 32, 6). Aber auch wenn diese Stelle anders zu deuten wäre, so würde doch die Annahme nahe liegen, daß die Gemeinden im Lande ihre Verfassung nach dem Muster Jerusalems gebildet haben. Im Einzelnen erfahren wir von diesen Gemeinden nichts; wir sind auch hier darauf angewiesen, uns nach den Herrenworten ein Bild von ihrem Leben und aus der alten evangelischen Überlieferung, wie sie z. B. in der Sonderquelle des Lukas vorliegt, eine Vorstellung von ihrer Pflege der Erinnerungen an Jesus zu machen. Vielleicht dürfen wir auch die Quelle im

---

zu Ehren der „Befreiung Jerusalems" geprägt sind und die Nachrichten darüber, daß Hadrian Jerusalem wieder „belagern" und erobern mußte (Eus. IV, 4, 2 *πολιορκία*; ebenso Dem. ev. VI, 18, 10); Appian, Syrien 50 redet sogar von Zerstörung (*κατέσκαψε*), vgl. auch Schürer I $^{3\cdot4}$ S. 692 Anm. 126.

1. Justin, Apol. I, 31: *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι*; Eusеb. Chron. ed. Schoene II, 168 sq. ad ann. Abr. 2149 (ed. Karst 220): Qui dux rebellionis Iudaeorum erat Chochebas, multos e Christianis diversis suppliciis affecit, quia nolebant procedere cum illo ad pugnam contra Romanos; Oros. VII, 13.

2. Eus. IV, 6, 4 *Καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης, πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μάρκος.*

3. Cassianus, Publius, Maximus, Julianus, Gaios usw. Die Reihe zeigt ganz überwiegend lateinische Namen.

ersten Teil der Apostelgeschichte mit ihren z. T. sagenhaften, z. T. doch auch recht konkreten Erinnerungen an die glorreichen Anfänge der Urgemeinde in dieser Zeit und in diesen Kreisen entstanden denken. So könnte insbesondere die Erzählung vom Hauptmann Cornelius in Caesarea hier ihren Ursprung haben, ebenso vielleicht der Bericht vom Tode des Herodes Agrippa. Jedenfalls haben die Kapitel 9, 31 – 11, 18 einigermaßen lokale Färbung (Lydda, Saron, Joppe) und bieten einige lokale Erinnerungen (Aeneas, Tabitha, Simon der Gerber, die Italische Kohorte). In Jerusalem werden diese Erzählungen schwerlich gesammelt sein, weil die Person des Petrus hier doch ganz im Mittelpunkte steht und Jakobus zwar in seiner Bedeutung anerkannt wird (12, 17; 15, 13ff.), aber doch sonst kaum vorkommt[1]. Wenn die Cornelius-Geschichte in diesen Kreisen gelebt hat, so waren sie nicht engherzig judenchristlich: in der stark mit Heiden untermischten Bevölkerung der judäischen Städte, namentlich an der Küste, war eine strenge Absonderung überhaupt schwer möglich, und bei der Nachbarschaft heidenchristlicher Gemeinden (z. B. in Tyrus und Sidon) lag der Gedanke an Aufnahme von Heiden in die Gemeinde nahe genug (vgl. auch Lk. 4, 26f.). Bemerkenswert ist auch das Interesse an den Samaritern, das in Apg. 8 und in mehreren Stücken der Lukas-Quelle durchblickt (9, 52ff.; 10, 30ff.; 17, 11 – 19). Darum aber ist der Grundcharakter dieser Überlieferungen doch judenchristlich. Hier ist vor allem die schon oben berührte Kindheitsgeschichte zu nennen mit ihren lebendigen messianischen Hoffnungen und ihrer guten Vertrautheit mit jerusalemischer Lokalität, jüdischen Tempelbräuchen (1, 8ff.) und häuslicher Sitte (1, 58ff.). Erwähnenswert ist auch ihr fortdauerndes Interesse für den Täufer, dessen Kindheitsgeschichte sie aus Erzählungen, die im Gebirge Juda umliefen, geschöpft hat (1, 65). Die in ihr enthaltenen Psalmen mögen uns ein Bild der judenchristlichen Frömmigkeit geben, wobei es erlaubt sein mag, z. B. die Verse (1, 51ff.) vom Sturz der Mächtigen und der Erhebung der Niedrigen auf das über die jüdischen Gewalthaber hereingebrochene Gericht und die Erhebung der Familie Jesu auf den „Thron" Davids zu beziehen (1, 69). Daß die Gemeinde unangefochten in Jerusalem und im heiligen Lande leben konnte, durfte man wohl eine „Rettung von unsern Feinden und aus der Hand derer, die uns hassen" nennen (1, 71). Jedenfalls gewinnen diese Lieder ein wirkliches Leben erst, wenn man sie aus der Seele derer liest, die so große Dinge erlebt haben, wie die Christen nach dem Jahre 70. Oft beobachtet ist der weiche,

1. Judenchristlich ist die Art, wie von „dem Volk" gesprochen wird (10, 2), wie „gute Werke, Almosen und Gebete" als Kennzeichen der Frömmigkeit hervorgehoben werden (9, 36; 10, 2), wie die jüdische Gebets-Sitte (auf dem Dach) und -Stunde genannt wird (10, 9; vgl. 3, 1), wie stillschweigend vorausgesetzt wird, daß unter „allen" Tieren notwendig auch unreine sein müssen (10, 12. 14; vgl. auch die technisch-kultischen Ausdrücke *καθαρίζειν* und *κοινοῦν*); wie Petrus erst durch eine besondre göttliche Weisung dazu gebracht werden muß, *κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ* und keinen Menschen *κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον* zu nennen (10, 28). Interessant ist auch der Ausdruck 12, 1. 5 *ἡ ἐκκλησία* von der jerusalemischen Gemeinde, als ob sie allein so heißen dürfte. Hieraus könnte man den Schluß ziehen, daß die in Lydda usw. wohnenden „Heiligen" (9, 32) sich nicht als „Gemeinde" gefühlt hätten, oder doch nur als Diaspora im Vergleich zu Jerusalem. Der Erzähler ist auch in Jerusalem zu Hause (12, 10. 12). Weiteres über diese Quelle s. S. 7f.

gemütvolle Ton dieser Überlieferung, das starke Hervortreten von Frauen und das lebhafte Interesse an weiblichem Empfindungsleben, das sie auszeichnet (z. B. Lk. 1, 39ff.; 2, 19. 35. 48; 7, 36–50; 8, 1–3; 10, 38–42; 11, 27f.; 23, 27f. u. a.). Man darf daraus vielleicht auf ein etwas stärkeres Hervortreten des weiblichen Elements, jedenfalls auf eine erhebliche Verfeinerung des Empfindens in diesen Kreisen schließen. Auch wenn das Meiste von diesen Stoffen aus alter, echter Überlieferung stammt, so ist es doch für den Sammler bezeichnend, daß er gerade sie bevorzugt hat. Weiter ist an der Sonderquelle des Lukas wichtig die Betonung der Liebe Jesu zu den Armen und Niedrigen und zu den Sündern, während die „Gesetzeslehrer" und Pharisäer nicht nur als die Hochmütigen erscheinen, die in Gottes Augen ein Greuel sind (Lk. 16, 15; 18, 9–14), sondern zugleich auch als die Besitzenden (16, 14), über die Jesus seinen Fluch gesprochen hat (6, 24f.). In diesem Kreise deckt sich „arm" und „von Gott erwählt" und andrerseits „reich" und „von Gott verworfen", wie das besonders im Lazarus-Gleichnis hervortritt. Daß bei Lazarus die Frömmigkeit, bei den Reichen die Gottlosigkeit nicht hervorgehoben wird, ist ja gerade so bezeichnend; denn das versteht sich in diesem Kreise von selbst. Die Verachtung, mit der von dem arbeitsscheuen Verwalter gesprochen wird (16, 3), hat ein Gegenstück in der Erzählung des Hegesipp von den beiden Enkeln des Judas, des Bruders Jesu (Eus. III, 20, 1–4. 5–8), die trotz ihrer Verwandtschaft mit dem zur Herrschaft erwählten Herrn nur einen kümmerlichen Landbesitz – 39 Plethren – im Werte von 9000 Denaren (6000 Mark) gemeinsam besaßen, den sie mit ihrer eignen Arbeit (*αὐτουργία*, sie hielten keine Sklaven) bebauten – wie ihr rauhes Äußere und die Schwielen ihrer arbeitsgewohnten Hände bezeugten. Lehrreich ist auch ihre Aussage, daß sie das „Reich des Messias" nicht für ein irdisches halten, sondern, wie Eusebius es formuliert, für „ein himmlisches und engelhaftes", das erst „am Ende der Äonen" bei der Parusie kommen werde[1]. Die Lukas-Quelle nennt 24, 18 noch einen andern Verwandten Jesu mit Namen: Klopas, der mit dem Vater des Bischofs Symeon, dem Bruder Jesu identisch sein wird. Lukas erwähnt ihn (ebenso Joh. 19, 25) als eine bekannte Persönlichkeit, ebenso Hegesipp. Er wird also noch längere Zeit als ein angesehenes Mitglied der Gemeinde entweder in Jerusalem oder im Lande gelebt haben. Auf dem Lande, vielleicht in Galiläa, werden wir die bäuerlichen Judas-Enkel zu suchen haben. Dagegen scheint Klopas nicht mehr am Leben gewesen zu sein, als unter Domitian eine Denunziation gegen die beiden Judas-Enkel einlief[2]. Angeblich habe Domitian (81–96) befohlen, das Geschlecht Davids auszurotten. Die früher schon erwähnten Haeretiker (S. 562 Anm.) hätten sie wegen davidischer Abstammung angezeigt, und sie seien unter

1. Ihre Namen Zoker und Jakobus hat Philippus von Side bei Hegesipp gefunden (Texte und Unters. V, 2 S. 169); vgl. aber auch Th. Zahn, Forschungen VI, S. 240.

2. Eus. III, 19; 20, 1–4. 5–8; nur die §§ 1–4 sind wörtliches Zitat aus Hegesipp; sehr merkwürdig sind in ihnen die latein. Fremdworte *ἐδηλατόρευσαν* und *ἡγονοκᾶτος*; daß sie nach Rom abgeführt wurden, ist nicht ausdrücklich gesagt, ist aber anzunehmen (es steht nur da *ἤγαγε πρὸς Δομετιανὸν Καίσαρα*). Etwas merkwürdig ist freilich diese Deportation und die Angst des Kaisers vor der Parusie des Messias. Durch die Worte *ὡς καὶ Ἡρώδης* verrät der Erzähler vielleicht, daß der Bericht dem von Mtth. 2 nachgebildet ist.

militärischem Geleit nach Rom deportiert und vor das kaiserliche Gericht gestellt. Wegen ihrer völligen Harmlosigkeit seien sie freigelassen worden, Domitian habe die durch jenes Edikt hervorgerufene Verfolgung gegen die Gemeinde eingestellt, und es habe bis Trajan tiefer Friede in der Gemeinde geherrscht. Auffallend ist an diesem Bericht, daß nicht auch Symeon schon damals belangt worden ist, sondern bis in die Zeit Trajans gelebt hat. Auch er soll dann nicht nur als Christ sondern auch als Nachkomme Davids angeklagt worden sein (III, 32, 3).

Stärker als von der römischen Regierung werden die Christen von den Juden im heiligen Lande behelligt worden sein, oder wenigstens wird der ideelle Kampf mit ihnen sich unter verschärften Bedingungen fortgesetzt haben, nachdem seit dem Falle Jerusalems die Schriftgelehrten in Jamnia ein neues Zentrum ihrer Tätigkeit gewonnen und „die Arbeit am Gesetz mit größerem Eifer als je fortgesetzt" hatten (vgl. Schürer $I^{3.4}$ S. 656ff.). Einige im Talmud erhaltene Anekdoten zeugen von dem stark empfundenen Gegensatz[1] gegen die Minim, die „Leute von Kapernaum". Bezeichnend ist der Satz (Tosefta, Chullin 2, 20. Zu. 503, 9ff.): „Was die Minim schlachten, ist Götzenopfer; ihr Brot ist Brot der Kuthi (Samaritaner), ihr Wein Wein des Götzenopfers, und von ihren Früchten sind die Abgaben erst noch zu entrichten; ihre Bücher sind Bücher der Wahrsager und ihre Söhne sind illegitim. Man verkauft ihnen nichts und kauft nichts von ihnen; man nimmt ihre Töchter nicht und gibt sie ihnen nicht; man lehrt ihren Söhnen kein Handwerk und läßt sich von ihnen nicht helfen, weder mit Geld noch mit ärztlicher Hilfe". Als Beispiel für diese gänzliche Trennung wird folgende Geschichte erzählt: „Ein Vorfall mit R. Eleasar b. Dama, den eine Schlange biß, und es kam Jakob, der Mann von Kaphar Sama, um ihn zu heilen, im Namen Jesu, des Sohnes des Panthers, und es ließ es ihm R. Ismael nicht zu. Er sagte ihm: du darfst nicht, Ben Dama! Er sagte zu ihm: ich werde dir Beweis erbringen, daß er mich heilen kann, und er vermochte den Beweis nicht zu erbringen, bevor er starb. Es sagte R. Ismael: Heil dir, Ben Dama, daß du im Frieden weggegangen bist und nicht die Mauer der Weisen niederrissest. Denn über jeden, der die Mauer der Weisen niederreißt, kommt zuletzt die Vergeltung, da gesagt ist: „wer die Mauer einreißt, den wird die Schlange beißen"[2]. Die Erzählung veranschaulicht nicht nur die scharfe Ablehnung der Christen durch die Rabbiner, sondern auch die Hinneigung und das Vertrauen Einzelner zum mindesten zu der Macht des „Namens Jesu" (vgl. Mk. 9, 38). Auch von einzelnen Übertritten wird erzählt: Chananja, der Sohn des Bruders Rabbi Josuas, ging nach Kapernaum, und es machten die Ketzer etwas mit ihm (d. h. sie tauften ihn) und brachten ihn hinein, reitend auf einem Esel am Sabbath (sie hielten also den Sabbath nicht, und indem Chananja sich dies gefallen ließ, brach auch er den Sabbath). Er ging zu Josua seinem Freund, und er tat Öl auf ihn und er wurde geheilt (vgl. Jak. 5, 14; Mk. 6, 13: hier aber ist die Heilung eine Art Exorzismus wegen des Abfalls). Er sagte zu ihm: weil in dir der Wein jenes Gottlosen wohnte

1. Vgl. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70–130 (Beitr. z. Förd. chr. Theol. II, 3), S. 1ff.

2. Die Übersetzung nach Schlatter, a. a. O., S. 8.

(d. h. weil er den Kelch Jesu getrunken hatte), kannst du nicht im Lande Israels wohnen. Er ging von dort hinab nach Babel und entschlief daselbst in seinem Frieden" (Koh. r. 1, 8; nach Schlatter S. 10). „Rabbi Elieser wurde wegen des Christentums (wegen Ketzerei) ergriffen und sie brachten ihn vor den Richterstuhl, er ward aber freigelassen. Er war sehr bekümmert über den auf ihn gefallenen Verdacht; da besuchte ihn R. Akiba und sagte zu ihm: Vielleicht hat einer von den Minim dir ein ketzerisches Wort gesagt, und es hat dir genützt?. Er sagte: Beim Himmel! Du hast mir's ins Gedächtnis gerufen. Einmal ging ich auf der Straße nach Sepphoris; ich traf Jakob, den Mann von Kaphar Sikanim, und er sagte ein Wort der Ketzerei im Namen Jesu, des Sohnes des Panthers, und es hat mir genützt, und ich wurde ergriffen der Ketzerei (des Christentums) wegen, weil ich die Worte der Thora übertrat, „entferne von ihr (der Hure) deinen Weg und nahe dich nicht der Thür ihres Hauses, denn viele Erschlagene brachte sie zu Fall" (Tos. Chullin 2, 24). Man erkennt hieraus wieder die heilige Scheu, auch nur an einem Worte des verhaßten Jesus Wohlgefallen zu haben. Der Schimpfname „Hure" für die Kirche spricht deutlich genug. Schließlich noch ein Fall: In Lydda kam ein Schriftgelehrter in den Verdacht der Hinneigung zum Christentum, und ehe er noch öffentlich mit seinem Bekenntnis hervorgetreten war, wurde er belauscht und gesteinigt (Schlatter S. 19). Diese Augenblicksbilder beleuchten hell die gespannte Lage zwischen Synagoge und Gemeinde im heiligen Lande. Der Schimpfname Jesu „Sohn des Panthers", der auf seine uneheliche Geburt anspielt, wird uns später beschäftigen (vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen S. 459). Daß die Gemeinde aber auch viele Anhänger gewonnen hat, bezeugt für die Zeit Trajans Eusebius (III, 35) ausdrücklich. Unter anderen sei der dritte Bischof von Jerusalem Judas damals erst vom Judentum übergetreten.

Im Ganzen werden wir uns die Gemeinden im heiligen Lande während dieser zweiten Periode als einen Kreis „Stiller im Lande" denken dürfen, ganz erfüllt von der Erwartung des Kommens Jesu als Messias, voll Stolz, die „Söhne vom Hause" in ihrer Mitte zu haben, nicht ohne daran geknüpfte Hoffnungen auf die Teilnahme an der Herrschaft über Israel und die Heiden; gehorsam den Worten des Herrn, die sie als heilige Überlieferung hüteten, aber gewiß auch nicht unfruchtbar in der Hervorbringung neuer Sprüche und Erzählungen von Jesus bei der Entscheidung wichtiger Streit- und Lebensfragen. Wie weit sie dem Gesetze ihres Volkes treu geblieben sind, ist nicht zu erkennen: neben einer Spur von Freiheit dem Sabbatgebot gegenüber stehen andre Zeichen der Treue, wie das Wort Mtth. 24, 20. Unter Domitian von römischer Verfolgung bedrängt, wenigstens in ihren Häuptern, dann wieder unter Trajan, mit den Juden, insbesondere den Schriftgelehrten, in beständigem Kampf stehend, paßt auf sie wohl ein Wort wie Lk. 18, 7: „Sollte Gott nicht seinen Erwählten Recht schaffen, die zu ihm schreien Tag und Nacht?". Es wird aber auch aus ihrer Seele gesprochen sein, wenn es heißt: „Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden wegen irgend einer Sache, um was sie immer bitten wollen, so soll es ihnen zu teil werden von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter

ihnen" (Mtth. 18, 19f.). Der gemeinsame Glaube an den erhöhten Jesus, das Bewußtsein seiner hilfreichen Gegenwart, die Erfahrung seiner Kraft bei Anwendung seines Namens, der Blick auf seine Verheißung „fürchte dich nicht, du kleine Heerde; es ist eures Vaters Wille, euch das Reich zu geben" (Lk. 12, 30) — das alles wird ihnen die Kraft gegeben haben, auszuharren, tapfer und treu sich zu dem Menschensohne zu bekennen, und sein Kreuz auf sich zu nehmen.

8. Das haeretische Judenchristentum. Die kurze Notiz Justins (Dial. 47), daß es Judenchristen gebe, welche die Heidenchristen zwingen wollen, nach dem Gesetz Moses zu leben, im andern Falle aber ihnen die Gemeinschaft weigern, bezieht sich schwerlich auf Diaspora-Judenchristen, aber auch kaum auf die jerusalemische Gemeinde, die zur Zeit Justins als eine judenchristliche überhaupt nicht mehr vorhanden war. Er wird hier schon die judenchristliche Richtung im Auge haben, die von den späteren Vätern (Irenaeus, Origenes, Hippolytus, Eusebius, Epiphanius, Hieronymus) als ketzerische Abspaltung von der allgemeinen Kirche betrachtet wird. Ihre z. T. widerspruchsvollen, insbesondre die verworrenen Berichte des Epiphanius[1] können wir hier einer eingehenden Behandlung nicht unterziehen, deren sie dringend bedürftig sind. Wir brauchen es auch insofern nicht, als im Ganzen die hier in Betracht kommenden Erscheinungen jenseits des Abschnitts liegen, den wir darstellen. Aber ihre Anfänge und ihr Zusammenhang mit dem ältern sozusagen legitimen oder kirchlichen Judenchristentum sind für uns so wichtig, daß wir nicht ganz auf eine Erörterung verzichten können.

Dieser Zusammenhang zeigt sich vor allem in dem Namen, den sie sich selber beilegen und mit denen sie von andern genannt werden. Die Bezeichnung als Nazaräer oder Nazoräer, die bei Epiphanius und Hieronymus vorkommt[2], ist zu verstehen als Aufnahme eines verächtlichen Spottnamens, den die Juden den in ihrer Mitte lebenden Verehrern Jesu von Nazareth gegeben haben (Apg. 24, 5). Darin liegt nicht nur der kräftige Trotz gegen Haß und Verfolgung, der die Annahme solcher Schimpfworte als Ehrennamen zu Grunde zu liegen pflegt: es liegt darin zugleich ein energisches Bekenntnis zu dem verachteten Jesus von Nazareth — in der Nathanael-Erzählung des Johannes-Evangeliums (1, 47) und in dem Weissagungsbeweise des Mtth. (2, 23) zeigt sich noch das volle Bewußtsein davon, was dieser Name für die Christen bedeutet. Daß die Juden ihn auch draußen im Reiche gegen die Christen gebraucht haben, lehrt der Wortlaut des „Ketzersegens" (S. 551 Anm.)[3]. Daß andrer-

1. Iren. I, 26, 2; III, 15, 1; 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3. Origenes c. Cels. II, 1; V, 61. 65; de princip. IV, 22; Hippolyt, Philos. VII, 34. X, 22; Euseb. III, 27; Epiphan. haer. 29. 30; Hieron. ep. 89. 112, 113. Vgl. jetzt die eindringenden Untersuchungen von A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien 1911 (Texte und Untersuchungen 37. Bd. Heft 1 = 3. Reihe 7. Bd. Heft 1).

2. Ob dies wirklich der allgemeine Name der haeretischen Judenchristen gewesen ist, der mit Ebionäer abwechselnd gebraucht wurde (so von Hieronymus), ist durch die Untersuchungen von Schmidtke sehr zweifelhaft geworden; er bezieht ihn auf eine rein lokale Gruppe in Beroea in Coelesyrien.

3. Vgl. auch Tert. adv. Marc. IV, 8: Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris, unde et ipso nomine nos Iudaei Nazarenos appellant per eum. nam et sumus de quibus scriptum est: Nazaraei exalbati sunt super nivem (Thren. 4, 7).

seits die Christen der großen Kirche ihn haben fallen lassen, ist verständlich genug; der Name „Christiani" hat ihn verdrängt. Es ist also vielleicht nur ein Symptom davon, daß die größere oder kleinere judenchristliche Gruppe, die sich Nazaräer nannte und nennen ließ, jenem Strome der Entwicklung fern gestanden hat; der „Christus"-Name als ein spezifisch griechisch-römischer hat sie nicht erreicht. So drückt sich vielleicht in dem Nazaräer-Namen nur die Tatsache aus, daß diese Judenchristen die Nachfahren der alten palästinischen Urgemeinde sind. Ohne besonderes Pathos, ohne einen tieferen Sinn wird er an ihnen einfach weiter gehaftet haben, bis er eines Tages von ihnen selber und den Männern der großen Kirche als eine Art Merkwürdigkeit, eine versteinerte Reliquie besonders beachtet und fortan betont wurde. — Der Name Ebionäer oder Ebioniten, den Irenäus (I, 62, 2), Hippolyt (VII, 34; X, 22), Tertullian (de praescr. 33), Origenes (c. Cels. V, 61; de princ. IV, 22 u. ö.), Eusebius (III, 27), Epiphanius (haer. XXX) auf ein haeretisches Judenchristentum beziehen, wird zwar von ihnen z. T. von einem angeblichen Stifter Ebion abgeleitet (nicht von Irenäus); es kann aber kein Zweifel sein, daß diese Figur von ihnen frei erfunden ist, und daß der Name nichts anders ist als eine gräzisierte Form für Ebionim, die „Armen". Er geht zweifellos auf eine Selbstbezeichnung dieser Gruppe zurück, nicht etwa auf die paar paulinischen Zufallsstellen, in denen von den „Armen" in der Urgemeinde geredet wird (Gal. 2, 10; Röm. 15, 26). Er ist auch nicht zu verstehen als eine Schilderung ihrer tatsächlichen Vermögenslage, sondern als ein religiöses Bekenntnis: trotz unsrer Armut, nein gerade wegen unsrer Armut hat uns Gott auserwählt. Sie beziehen die Seligpreisungen der Bergpredigt (Lk. 6, 20f.) auf sich, halten sich für Brüder des armen Lazarus, vor allem entnehmen sie den zahlreichen Stellen des A.T., in denen „die Armen" eine Bezeichnung entweder des Volkes Israel im Ganzen oder des wahren Israel, der Frommen im Volke ist, das Recht, sich selbst mit diesem Namen als die wahrhaft Gerechten und Lieblinge Gottes, als die Erwählten und einer herrlichen Zukunft Sicheren zu bezeichnen[1]. Daß damit eine Grundüberzeugung oder Stimmung der Urgemeinde fortgesetzt wird (S. 53ff.), ist klar. Es liegt also hier, wie bei dem Namen Nazaräer, eine Reliquie aus älterer Zeit vor, die von der Entwicklung im Reich nicht mit fortgeschwemmt worden ist. Wie ratlos die Männer der großen Kirche diesem Namen gegenüber stehen, zeigen ihre Versuche der Erklärung. Außer der Zurückführung auf den mythischen Ebion reden sie von der „ärmlichen" Denkweise dieser Leute, insbesondere in der Christologie, für die wirkliche ursprüngliche Bedeutung aber haben sie kein Verständnis mehr. Um so deutlicher ist der Zusammenhang des haeretischen Christentums mit der Urgemeinde in diesem Punkte.

Aber auch in dem einen Hauptpunkte ihrer haeretischen Lehre zeigt sich dieser Zusammenhang: in der Christologie. Wenn der Vorwurf gegen sie seit

1. Vgl. Graf v. Baudissin, Die alttestamentliche Religion und die Armen (Preußische Jahrbücher 149, S. 193ff. 1912), z. B. „In der Beurteilung der Armen als einer in das Volk der Erwählung und Verheißung nicht hineinpassenden Gesellschaftsklasse scheint vom Exil an, vielleicht in einzelnen Ansätzen auch schon früher, eine Wandlung einzutreten, indem die Bezeichnung als „Arme" zu einem Ehrenprädikat für das Volk Israel wird oder „die Armen" im Volk als das wahre, gottwohlgefällige Israel von dem Gesamtvolk unterschieden werden" (S. 209f.).

Justin und Irenäus[1] ständig wiederkehrt, daß sie Jesus für einen „Menschen von Menschen", von Joseph mit Maria erzeugt, halten, so mag diese Ansicht auch noch andre, uns unbekannte Gründe oder dogmatische Zwecke gehabt haben; ein Grund dafür war aber sicherlich die nationalistische Überzeugung, daß Jesus aus dem Samen Davids stammte. Diesen Grundsatz judenchristlichen Messiasglaubens haben wir schon bei Paulus (Röm. 1, 3) als ein Stück Überlieferung aus der Urgemeinde kennen gelernt (S. 89f.); aus dieser Überzeugung und aus der fast dynastischen Verehrung, die man der Familie Jesu nach dem Tode des Jakobus entgegenbrachte, ist die Entstehung der Stammbäume Jesu (S. 559) zu erklären. Und eben diese sind es, die nachdrücklich für die judenchristliche Meinung zeugen, daß Jesus der Sohn Josephs gewesen sei; nur so konnte er ja als Sproß Davids erwiesen werden. Wenn man nun sieht, wie im heutigen Evangelien-Text beiden Genealogien die Spitze abgebrochen worden ist (Lk. 3, 23; Mtth. 1, 16, vgl. S. 89f.), so erkennt man vollends, daß sie nicht im Kreise der griechischen Evangelisten entstanden sind. Selbst der judenchristliche Verfasser des ersten Evangeliums vertritt mit voller Überzeugung die jungfräuliche Geburt Jesu aus dem Geiste[2]; er gehört also auf keinen Fall zu den ebionitischen Judenchristen. Aber daß überhaupt solche Stammbäume vorhanden waren, weist auf eine Christologie zurück, die von übermenschlicher Geburt Jesu ebenso wenig etwas wußte, wie Paulus (Gal. 4, 4). Dies war bei den Judenchristen zunächst nichts weiter, als die festgehaltene älteste Meinung der Urgemeinde; daß sie später, als in der großen Kirche eine andre Lehre durchgedrungen war, sich auf diese Meinung versteiften, ist nur zu begreiflich. Da ist es nun doch schwerlich ein Zufall zu nennen, daß in der syrischen Kirche im Euphrat-Gebiet sich zu Mtth. 1, 16 der ursprüngliche Schluß, auf den die Genealogie einst angelegt war, noch erhalten hat, in den Worten: Jakob erzeugte Joseph, Joseph, dem Maria die Jungfrau verlobt war, erzeugte Jesus, der Christus genannt wird. Wer so schrieb, muß die Genealogie noch in der Urform und höchst wahrscheinlich getrennt vom Matthäus-Evangelium gekannt haben. Freilich ist

1. Justin Dial. 48: *εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου* (so zu lesen) *γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι*, worauf Tryphon antwortet (49): *ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν . . οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρῖσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέναι πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν . . καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα.* Irenäus sagt von den Ebionäern, daß sie über Christus dasselbe fabeln, wie Kerinth und Karpokrates (I, 26, 2) und das heißt (nach I, 25): Iesum autem subjecit (*ὑπέθετο*) non ex virgine natum, fuisse autem eum Ioseph et Mariae filium (vgl. auch Ir. III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3), similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab omnibus. Origenes kennt wenigstens eine Gruppe von Ebionäern, welche *ἐκ Μαρίας καὶ τοῦ Ἰωσὴφ οἴονται αὐτὸν εἶναι* (in Matth. tom. XVII, 12); ebenso Euseb. III, 27: *λιτὸν* (einfach) *μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ κοινὸν ἡγοῦντο κατὰ προκοπὴν ἤθους αὐτὸ μόνον ἄνθρωπον δεδικαιωμένον, ἐξ ἀνδρός τε κοινωνίας καὶ τῆς Μαρίας γεγεννημένον* (VI, 17 *αἵρεσις δέ ἐστιν ἡ τῶν Ἐβιωναίων οὕτω καλουμένη τῶν τε τὸν Χριστὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγονέναι φασκόντων ψιλόν τε ἄνθρωπον ὑπειληφότων αὐτόν*). Epiph. XXX, 2: *τὰ πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρὸς, τουτέστι τοῦ Ἰωσήφ, τὸν Χριστὸν γεγενῆσθαι ἔλεγεν* (Ebion); ebenso XXX, 3. 14. 16. 18. 20. 34.

2. Es ist ein kaum begreiflicher Fehlgriff, wenn man, wie v. Soden es tut, die Lesart der syrischen Übersetzung in den Text des Matthäus aufnimmt.

auch hier die ursprüngliche Lesart nicht mehr ganz rein erhalten: denn, indem Maria nicht als Ehefrau, sondern als Braut des Joseph bezeichnet wird, spielt schon die Geburtsgeschichte des Matthäus hinein (1, 18f.). Reiner zeigt der Stammbaum des Lukas die ursprüngliche Form, wo es heißt: er war ein Sohn [wie man glaubt] Josephs, des Sohnes Eli . . . Und auch in der Kindheitsgeschichte bei Lukas blickt ja noch die alte Vorstellung durch, daß Joseph Jesu Vater war, am deutlichsten 2, 4, wo Maria ursprünglich die Frau Josephs hieß (vgl. SchrNT zu Lk. 2). Auch in diesem Punkte ist also das ebionitische Judenchristentum die gradlinige Fortsetzung der älteren, von den Vätern als legitim betrachteten Urgemeinde. Ebenso ist die Auffassung, die Justin den Juden Tryphon scheinbar als die jüdische, in Wahrheit aber doch wohl als die judenchristliche entwickeln läßt, daß Jesus „auf Grund einer göttlichen Erwählung gesalbt und so Messias geworden sei", nichts als die Aufrechterhaltung der vorevangelischen Auffassung des Taufvorganges. Hier bedeutet die Taufe Jesu den Beginn seiner Messianität, daher wird auch Apg. 10, 38 (4, 27) auf die Salbung Jesu mit dem Geist entscheidendes Gewicht gelegt. Wir haben früher (S. 88) gezeigt, daß dies schon eine rückwärtige Verschiebung der allerältesten Messias-Vorstellung ist. Nach der Anschauung der ältesten Kreise begann die Messianität Jesu mit der Erhöhung zur himmlischen Herrschaft (vgl. Apg. 2, 36 und Röm. 1, 4). Wenn dann die Zeichen des messianischen Königtums schon im Leben Jesu aufgewiesen werden, so hängt das vielleicht mit der in der späteren Urgemeinde hervortretenden Verehrung der Königsfamilie Jesu zusammen. Und wieder ist begreiflich, daß die Ebionäer das, was ursprünglich nur eine altertümliche, konservierte Vorstellung war, der großen Kirche gegenüber als Unterscheidungslehre betont haben[1]. Damit hängt weiter zusammen, daß zwar die Menschheit Jesu von ihnen betont, aber doch allerlei ehrende Prädikate ihm beigelegt worden seien: daß er Prophet sei, daß er durch Tugend oder Gerechtigkeit oder Gesetzeserfüllung sich vor den Menschen ausgezeichnet habe[2]. Auch dies darf man wohl als Nachklänge älterer judenchristlicher Auffassung deuten: man denke an die Prädikate „der Gerechte" (Lk. 23, 47; Mtth. 27, 19 [24]; Apg. 3, 14; 7, 52) und „der Prophet" (Lk. 7, 16. 39; 9, 8. 19; 13, 33f.; 24, 19; Apg. 3, 22). Hier spielt nun freilich noch etwas andres hinein. Namentlich in den Worten des Hippolyt (VII, 34 f. Anm.) steht die Angabe, daß Jesus gerecht oder „gerechtfertigt" worden sei, weil er das Gesetz gehalten habe, in innigem Zusammenhange mit dem Satze, daß die Ebiönäer „in den jüdischen Sitten

1. Eine andre Abzweigung aus derselben Wurzel ist die gnostische Lehre, daß bei der Taufe ein höheres Wesen, entweder der Christus oder die Sophia oder eine andere göttliche Kraft auf Jesus herabgekommen und sich mit ihm vereinigt habe; vgl. Bousset, Kyrios Christos S. 257ff.

2. Eus. III, 27: *κατὰ προκοπὴν ἤθους αὐτὸ μόνον ἄνθρωπον δεδικαιωμένον*; Epiph. haer. XXX, 18: *προφήτην τῆς ἀληθείας καὶ Χριστὸν υἱὸν θεοῦ κατὰ προκοπὴν καὶ κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης. — αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ Χριστὸν καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον . . διὰ δὲ ἀρετὴν βίου ἥκοντα εἰς τὸ καλεῖσθαι υἱὸν θεοῦ*; Hippol. VII, 34: *καὶ τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον· διὸ καὶ Χριστὸν [αὐτὸν] τοῦ θεοῦ ὠνομάσθαι καὶ Ἰησοῦν, ἐπεὶ μηδεὶς τῶν < ἄλλων* oder *πρὸ αὐτῶν > ἐτέλεσε τὸν νόμον· εἰ γὰρ καὶ ἕτερός τις πεποίηκε τὰ ἐν νόμῳ προστεταγμένα, ἦν ἂν ἐκεῖνος ὁ Χριστός.*

leben, indem sie sagen, daß man auf Grund des Gesetzes gerecht werde"! Ebenso hebt Irenäus hervor, daß sie sich beschneiden lassen und in den gesetzlichen Bräuchen verharren[1]. Auch hierin dürfen wir sie als Nachfolger der Urgemeinde betrachten. Daß sie die Beschneidung an ihren Knaben übten, wird uns in keiner Weise befremden; dies ist sicherlich auch in der Urgemeinde eine ganz selbstverständliche und auch von Paulus nicht angefochtene Übung geblieben. Kritisch ist erst die Frage, ob sie die Beschneidung auch von solchen Heiden verlangt haben, die zu ihrer Gemeinde übertraten, und ob sie der großen heidenchristlichen Kirche, die auf diese Forderung prinzipiell verzichtet hatte, deswegen die Anerkennung und Gemeinschaft weigerten. Das letztere werden wir auf Grund der früher mitgeteilten Äußerung Justins (S. 565) bejahen müssen. Hierin sind sie die Nachfolger der Gegner des Paulus; des rechten Flügels der Judaisten von Jerusalem. Der große Apostel hatte ihren Angriff auf das werdende Heidenchristentum zurückgeschlagen; daß sie nach der Apostelzusammenkunft in Jerusalem weiter gewühlt haben, wissen wir (S. 225ff.; 235ff.; 256ff.); was sie in der Missionskirche des Paulus – trotz mancher Erfolge in Galatia, Korinth und Kolossae – doch schließlich nicht durchgesetzt haben, das haben sie nun wenigstens im eigenen Kreise streng aufrecht zu erhalten gesucht. Aber wie ihre schmollende Ablehnung der heidenchristlichen Kirche ohne jeden praktischen Einfluß blieb und dieser ziemlich gleichgiltig sein konnte, so bedeutet auch die Forderung der Beschneidung bei den eigenen Propaganda-Bestrebungen dieser Judenchristen tatsächlich sehr wenig. Wenn ein Heide keine Neigung hatte, sich dieser Forderung zu unterwerfen, so gab es in der Nachbarschaft heidenchristliche Gemeinden genug, die ihn auch ohne das aufnahmen; unterwarf er sich aber, so war er offenbar schon so judaisiert, daß er für die große Kirche kein Verlust war. Gerade in dieser Forderung erkennt man deutlich die Bedeutungslosigkeit des abseits stehenden Judenchristentums für den großen Gang der Entwicklung.

Die Verwerfung des Paulus als eines Apostaten vom Gesetz, die Irenäus und Epiphanius bezeugen, ist zwar praktisch ebenfalls ganz erfolglos geblieben; immerhin hat diese Stimmung, wie es scheint, doch nicht nur eine lokale und blos haeretische Bedeutung gehabt. In dem großkirchlichen Matthäus-Evangelium ist die Ablehnung der Lehrer, die da sagen, Jesus habe das Gesetz aufheben wollen (5, 17. 19), aufs Deutlichste zu spüren, und, wenn es auch nicht gerade gesagt ist, daß der „allergeringste" (5, 19) oder der „Feind", der das Unkraut in den Acker säet (13, 25), Paulus ist (vielmehr ist es der „Teufel" 13, 39), so liegt diese Auslegung doch in der Richtung der Stimmung des Matthäus-Evangeliums. Die Aussendung der Zwölfe am Schlusse des Werkes mit ihrem gänzlichen Absehen von Paulus ist doch nur verständlich, wenn der große Heidenapostel zum mindesten nicht zu den Gegenständen der Verehrung des Verfassers gehörte. Die Verleumdungen des Paulus, von denen Epiphanius berichtet[2],

1. Nach Epiphanius haer. XXX, 32 legen sie auf Sabbathalten und Beschneidung den größten Wert, außerdem auf tägliche Waschungen.

2. Epiph. haer. XXX, 16: Paulus sei hellenischer Abstammung gewesen, dann in Jerusalem aus Liebe zu einer Priestertochter Jude geworden; als er aber das Mädchen nicht bekommen habe, sei er in Zorn geraten und habe gegen die Beschneidung und gegen den Sabbat und das Gesetz geschrieben. Insbesondere liegt eine Identifizierung

liegen jenseits unserer Epoche; in unseren Quellen findet sich keine Spur davon. Übrigens ist die „Verwerfung" (recusant: Iren.) des Apostels, die Eusebius (III, 27, 4) ausdrücklich auf seine Briefe bezieht, erst aktuell geworden, nachdem eben diese Briefe anerkannte kirchliche Leseschriften geworden und damit Paulus in den Rang eines für die Kirche verbindlichen Offenbarungsträgers erhoben worden war. Ebenso hat die Angabe, daß sie blos das Matthäus-Evangelium gebrauchten[1], nur einen Inhalt seit der Zeit, da es ein Matthäus-Evangelium gab, d. h. seit Ende des ersten Jahrhunderts. Streng genommen besagt die Nachricht sogar, daß sie aus einer großen Anzahl das Matthäus-Evangelium allein sich ausgewählt haben. Jedenfalls ist dies die Meinung des Irenäus, daß sie von dem Vier-Evangelium nur das eine gebrauchen. Die Tatsachen freilich, die hinter dieser Nachricht liegen, sind noch nicht völlig aufgeklärt[2]. Die wahrscheinliche neuere Annahme, daß die Nazaräer im coelesyrischen Beröa einen ins Hebräische übersetzten Matthäus, daß dagegen die ostjordanischen Ebionäer das sogen. Hebräer-Evangelium, eine Bearbeitung des Matthäus (mit Lukanischen Einschlägen), benutzten, bezieht sich auf den Zustand der Dinge im 2. Jahrhundert. Wichtiger für uns wäre, zu wissen, ob sie in der Zeit von 70 – 100 die Herrenworte und die Erzählungen aus dem Leben des Herren in einer schriftlichen Aufzeichnung besessen haben. Hierüber wissen wir nichts Bestimmtes. Es liegt aber nahe zu vermuten, daß die in Palästina entstandenen Aufzeichnungen, die unsren Evangelien zu Grunde liegen, wie die Redenquelle (Q) und die Lukas-Sonderquelle (LQ), auch ihnen zugänglich, also vorbildlich oder maßgebend gewesen sind, ehe das sogen. Hebräer-Evangelium entstand.

Wenn wir das Evangelium der ebionitischen Judenchristen noch besäßen, so würden wir uns ein genaueres Bild von ihnen machen können; nun müssen wir uns mit einigen, freilich sehr interessanten Fragmenten bescheiden[3]. Für die Christologie dieser Judenchristen bezeichnend ist, daß das „Evangelium der Ebioniten" nicht nur ohne Genealogie[4], sondern ohne Kindheitsgeschichte war. Es begann mit dem Auftreten des Täufers und führte Jesus mit den Worten ein: „es trat auf ein Mann (*ἀνήρ τις*) namens Jesus, der war etwa dreißig Jahre alt". Wenn auf diese Weise das wahre Menschentum Jesu betont war, so enthält die Erzählung von der Taufe Jesu geradezu einen Protest gegen die Lehre von der jungfräulichen Geburt; denn hier findet sich neben der Himmels-

---

Simons des Magiers mit Paulus noch völlig außer dem Gesichtskreise der neutestamentlichen Schriftsteller, insbesondere der Apostelgeschichte.

1. Iren. I, 26, 2; III, 11, 7; Epiph. haer. XXX, 3.

2. Am überzeugendsten für mich sind die Untersuchungen von Schmidtke s. o. S. 568 Anm. 1.

3. Vgl. Hennecke, neut. Apokryphen S. 19–21; Preuschen, Antilegomena², S. 4–9; E. Klostermann, Apocrypha II („Kleine Texte" Heft 8). Die neueste Sammlung bei Schmidtke S. 32ff. nimmt auch die Fragmente des bisher vom Hebr.-Ev. unterschiedenen „Ebioniten-Evangeliums" hinzu, da er beide für identisch hält. Eine Nachprüfung dieser Hypothese vorbehalten, wird im Text auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die Bedenken gegen diese Identifizierung weckt.

4. Wenn Epiph. haer. XXX, 14 das Abschneiden der Genealogieen (*παρακόψαντες τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας*) hervorhebt, so ist das zu wenig gesagt; gerade die Genealogieen waren ja der menschlichen Abkunft Jesu relativ günstig.

stimme, wie sie bei Mk. lautet, auch die abweichende Form nach Ps. 2, 7, die cod. D it zu Lk. 3, 22 bezeugen und die auch bei Justin erhalten ist. Hiernach hat die „Zeugung" Jesu zum Sohne Gottes nicht bei der Geburt sondern bei der Taufe stattgefunden, sie ist also nicht auf eine wunderbare Geburt, sondern auf die Erwählung bezogen — ganz im Sinne der ebionitischen Christologie. Wenn diese Auffassung auch sehr alt sein und auf die Urgemeinde zurückgehen kann[1], so ist sie doch hier im Evangelium der Ebioniten gemeint als ein scharfer dogmatischer Gegensatz zu den Anschauungen der heidenchristlichen Kirche.

Wie reimt sich aber mit diesem Taufbericht der andere, den Hieronymus auf das „Evangelium der Nazaraeer" zurückführt, wonach „die Quelle allen heiligen Geistes herabstieg, auf ihm ruhte und zu ihm sprach: Mein Sohn, in allen Propheten harrte ich dein, daß du kämest und ich auf dir ruhen könnte. Denn du bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der da regiert in Ewigkeit". Es ist doch sehr schwer, diese beiden Berichte einem Evangelium zuzuweisen[2], zumal in dem Ebioniten-Evangelium die Himmelsworte durchaus nicht als solche des heiligen Geistes bezeichnet sind. Wenn nun hier und in dem anderen Worte: „da ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Thabor" der heilige Geist als Mutter Jesu bezeichnet wird, so ist damit natürlich nicht etwa die jungfräuliche Geburt aus dem Geiste ausgesagt; wohl aber paßt dieser Ausdruck nicht gerade sehr gut zu der geflissentlichen Betonung der rein menschlichen Geburt Jesu von einem menschlichen Ehepaar, wie die Ebionäer sie doch sonst gelehrt haben sollen. Man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß in diesen beiden Worten schon etwas von der „gnostischen" Art des späteren Judenchristentums zu verspüren ist. Wenn die „Mutter" Jesu schon lange nach ihrem „erstgeborenen Sohn" gesucht hat, um in ihm „ihre Ruhe zu finden", so ist das Bild „Mutter" hier in keinem Sinne mehr von der Geburt gebraucht. Der heilige Geist erscheint hier wie ein Äon, der nach Inkarnation trachtet; er hat

1. Bousset hat neuerdings (Kyrios Christos S. 57. 66ff. 69. 88) die Vermutung ausgesprochen, daß die ganze Taufgeschichte, daß insbesondere der Name „Sohn Gottes" überhaupt nicht der Überlieferung der Urgemeinde entstamme, sondern daß dies alles im Grunde paulinische Theologie sei, welche der Evangelist Markus in die Darstellung des Lebens Jesu eingeführt hätte. Er hat damit ein Problem aufgeworfen, das der Untersuchung sehr bedürftig ist. Insbesondre meint Bousset, daß die bei D it Justin vorliegende Form der Himmelsstimme Lk. 3, 22 nicht älter sei als die des Mk., wo er als älteste Lesart anzunehmen geneigt ist den Text: *σὺ εἶ ὁ παῖς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα* (S. 69 Anm. 2). Die messianische Deutung von Ps. 2, die im Judentum sehr selten gewesen sei, wäre danach rein christlich. Eine nähere Prüfung dieser wichtigen Ansicht vorbehalten, möchte ich hier nur die Frage aufwerfen: wie konnte die Zeugung zum Sohne Gottes bei der Taufe in das Evangelium hineinkommen, nachdem die jungfräuliche Geburt bereits feststand? Jene Vorstellung kann nur entstanden sein, ehe die Kindheitsgeschichten mit dem Evangelium verbunden worden sind. Wollte man aber annehmen, die Form von Lk. 3, 22 D sei ebionitischen Ursprungs, als Protest gegen die jungfräuliche Geburt entstanden, so erhöbe sich die Frage: wie ist dieser Text an Justin und in die Überlieferung des cod. D hinein gekommen? Die Frage nach dem Sonder-Evangelium des Justin tritt hier wieder hervor und verlangt nach einer Lösung.

2. Auch Bousset a. a. O. S. 325 Anm. 2 setzt dieser Hypothese Schmidtkes Zweifel entgegen.

es „in allen Propheten" versucht — aber vergeblich; jetzt erst hat er oder hat sie den gefunden, mit dem sie sich dauernd verbinden kann[1]. In diesen Worten scheint doch das Hebräer-Evangelium von dem ursprünglichen Judentum sich weit zu entfernen. — Ganz im Geiste der späteren Urgemeinde scheint es zu sein, wenn in einem Fragment (Hieron. de vir. ill. 2) die Erscheinung des Herrn vor Jakobus breit erzählt ist (vgl. 1. Kor. 15, 7); der Bruder des Herrn ist hier dem ältesten Jüngerkreise beigesellt. Auch die Worte des Auferstandenen an ihn: „mein Bruder, iß dies Brot, weil der Menschensohn von den Entschlafenen erstanden ist" knüpfen mit dem Titel „Menschensohn" an den Glauben der Urgemeinde an; zugleich berühren sie sich mit der Jakobus-Erzählung des Hegesipp (S. 554). Mit ihnen verwandt erweisen sich auch die Worte des „Ebioniten-Evangeliums" über Johannes den Täufer und seine vegetarische Lebenshaltung, wonach „seine Speise wilder Honig war, dessen Geschmack der des Manna war, wie Kuchen in Öl" und über das Abendmahl, wo Jesus sagt: „Habe ich etwa verlangt, dieses Pascha Fleisch mit euch zu essen?". Der Vegetarianismus, den Hegesipp für Jakobus behauptet, und der in diesen apokryphen Fragmenten wiederkehrt, ist ein Zug, der weder in der kanonischen Überlieferung noch in den ältesten Zeugnissen über die Urgemeinde eine Stelle hat. Wir sehen hier die Anfänge einer neuen Entwicklung vor uns, die jenseits unsrer Epoche liegt, ebenso wie die Form des Judenchristentums in der pseudoklementinischen Literatur und nach seiner Berührung mit dem Elkesaitismus.

Kapitel 24.

Syrien.

Unter dieser Überschrift sollen nicht die Anfänge der späteren national-syrischen Kirche von Edessa behandelt werden, sondern es ist die römische Provinz Syrien mit der Hauptstadt Antiochia gemeint. Freilich deckt dieser Name nicht ganz das, was wir in diesem Abschnitt behandeln wollen. Es handelt sich hier um einen Kreis von Gemeinden auf hellenistischem Boden, deren Anfänge in die Zeit nach der Stephanus-Verfolgung zurückgehen und die insofern eine besondere Stellung einnehmen, als sie weder zu den palästinisch-judenchristlichen Gemeinden[2] gehören, noch zu dem späteren, selbständigen Missions-Gebiet des Paulus. Zum Teil haben sie schon vor Paulus bestanden, wie Samaria, Damaskus und Antiochia, zum Teil hat zwar auch Paulus hier gewirkt (Syrien und Cilicien Gal. 1, 21), ohne daß sie gerade als paulinische Gründungen zu bezeichnen wären. In jedem Fall rechnet Paulus dies Gebiet nicht eigentlich zu seinem Sprengel; er hat hier keine Kollekte gesammelt, er ist zwar nach der

1. Dies erinnert doch sehr an Clem. hom. III, 20, wo es von dem wahren Propheten heißt, daß er, „der von Anbeginn der Welt an zugleich mit dem Namen die Gestalten wechselnd die Welt durchwandert, bis er zu seinen Zeiten gekommen, wegen seiner Bemühungen aus Gottes Barmherzigkeit gesalbt, für immer seine Ruhe finden wird", wenn auch der Gedanke etwas anders gewendet ist.

2. „Der Kirche der Hebräer", wie es Clem. Hom. im Briefe des Clemens an Jakobus 1, heißt.

Überlieferung (Apg. 18, 22) gelegentlich einmal wieder dort gewesen (S. 231 f.), aber nur ganz vorübergehend; nirgends in seinen Briefen erwähnt er „die Gemeinden von Syrien und Cilicien" etwa als seine Kinder oder Pflegekinder. Andrerseits sehen wir z. B. die Gemeinde von Antiochia, aber auch die von Syrien und Cilicien (Apg. 15, 23) in engen Beziehungen zu Jerusalem, ja fast in einer gewissen Abhängigkeit. Die Besuche des Barnabas (Apg. 11, 22) und Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11 ff.), der bis dorthin reichende Einfluß des Jakobus (2, 12), der Erlaß des Apostel-Dekretes für die Gemeinden von Syrien und Cilicien (Apg. 15, 23), die persönlichen Beziehungen hin und her (Judas, Silas) zeigen dies. Von Anfang an wird Antiochia wie eine Art Kolonie von Jerusalem betrachtet, und maßt sich die Muttergemeinde eine Art Kontrolle über sie an, die dem Paulus auf die Dauer unerträglich gewesen zu sein scheint. Nach seinem Weggang wird dies Gebiet vollends in der Einfluß-Sphäre von Jerusalem gelegen haben. Wir haben hier eine Art Mittelglied zwischen dem palästinischen Judenchristentum und der paulinischen Missions-Kirche und damit ein geschichtlich höchst wichtiges und lehrreiches Beobachtungs-Objekt[1]. Gewiß hat es auch noch andre derartige Gebiete gegeben, wie etwa Ägypten oder die römische Gemeinde vor dem Römerbrief — aber leider wissen wir über sie noch viel weniger, als über dieses Gebiet, wovon doch wenigstens einige Erkenntnisse sich gewinnen lassen. Wir haben schon früher gesagt, daß hier die Verehrung Christi als des himmlischen „Herrn" ihre volle und energische Ausprägung empfangen hat (S. 127 ff.)[2], daß hier auch wohl die erste und entscheidende Berührung mit den

1. Neuerdings hat besonders Heitmüller in der Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1912, S. 320 ff. in seinem Aufsatz: „Zum Problem Paulus und Jesus" auf die Wichtigkeit dieses Mittelgliedes „Diasporajudenchristentum" aufmerksam gemacht, worin ich ihm durchaus beistimme und von jeher beigestimmt habe. Ich finde aber die Art, wie er jeden Zusammenhang des Paulus mit der Urgemeinde abschneiden will, ganz unbegründet.

2. Dieser Gedanke tritt neuerdings bei Bousset, Kyrios Christos, S. 92—125 mit einer Einseitigkeit auf, durch die seine Richtigkeit gefährdet wird. Völlig zuzugeben ist ja, daß der Kyrios-Titel aus dem hellenistischem Milieu übernommen ist, wie es Bousset S. 108—119 schildert; ebenso ist zuzugeben, daß der Kyrios-Name das Korrelat eines Kultus ist. Aber damit ist die Frage nicht gelöst: wie kamen diese Gemeinden dazu, auf den ihnen im Wesentlichen unbekannten Jesus den Kyrios-Namen zu übertragen, wie kamen sie auf den Gedanken, ihm einen Kultus zu weihen? Die Übernahme des Kyrios-Titels setzt einen Kultus voraus — gewiß; aber der Kultus setzt schon eine im eigentlichen Sinne religiöse Verehrung voraus. Woher stammte diese? Wenn man hier allen Zusammenhang mit der Urgemeinde abschneidet und diese religiöse Verehrung, diesen Kultus des Kyrios in Antiochia ganz spontan entstehen läßt, wie Bousset es S. 119 mit so warmen Worten tut, so arbeitet man der Auffassung von B. W. Smith und A. Drews direkt in die Hände, wonach der Jesus-Kult in diesen Gebieten als ein wirklicher Gottes-Kult schon längst vorhanden gewesen sei, und die Person eines geschichtlichen Jesus darauf gar keinen Einfluß gehabt habe. Nicht das Auftauchen eines Kultus ist das Problem, sondern eines Kultus, der sich auf einen vor kurzem gestorbenen, zur Gottheit erhöhten Menschen bezieht, und das unter Menschen, die zu dieser Persönlichkeit gar keine Beziehungen gehabt haben. Es bleibt dies ein unlösbares Problem, wenn man die einzige Erklärungsmöglichkeit sich abschneidet, nämlich die Annahme, daß die religiöse Verehrung Jesu schon in der Urgemeinde im Wesentlichen vorhanden war, dort aber herausgewachsen ist aus der menschlichen Verehrung des Christus, wie ich diesen Umwandlungs-Prozeß S. 26 ff. nach seinen Motiven zu schildern versucht habe. Natürlich hat sich dieser Übergang vom Schüler-Verhältnis zum religiösen Kult sehr allmählich, bei Verschiedenen sehr

hellenistischen Mysterien-Religionen stattgefunden hat. Man muß diese Berührungen und Einflüsse gewiß ganz außerordentlich hoch einschätzen, obwohl die Begründer dieser Gemeinden die Voraussetzungen für die Übernahme dieser Dinge, nämlich den Glauben an die Heilsbedeutung der Person Jesu, und eine Verehrung seiner Person, die schon religiös genannt werden muß, bereits mitgebracht haben. Religions- und kulturgeschichtlich wichtiger scheint fast der Umstand zu sein, daß das Judentum dieser Gebiete ein andres war als das eigentlich palästinische, nämlich durch mannigfachen Verkehr mit seiner Umgebung bis zu einem gewissen Grade hellenisiert. Der Jude Paulus ist der Typus dafür und mag uns lehren, daß auf diesem Gebiete allerlei Voraussetzungen vorhanden waren und andrerseits Hemmungen der Entwicklung fehlten, die in Palästina als Bleigewichte wirkten. Es ist kein Wunder, daß die Entstehung der ersten gemischten Gemeinde in Antiochia sich so leicht, wie ganz selbstverständlich, vollzog, und daß die Fragen nach Beschneidung der Heiden und Tischgemeinschaft mit ihnen zunächst ganz naiv vernachlässigt wurden, bis dann von Jerusalem aus die Harmlosigkeit gestört wurde. Es ist aber auch begreiflich, daß die Kämpfe mit einem oder zwei Siegen der freieren Partei abschlossen; denn auch das Apostoldekret bedeutet im Grunde eine Anerkennung der Tischgemeinschaft mit den ehemaligen Heiden — wenn auch unter gewissen Voraussetzungen. Andrerseits wird man annehmen dürfen, daß der fortdauernde Einfluß von Jerusalem und das Zurücktreten des Paulus eine gewisse Einwirkung des Judenchristentums, wenn auch eines freier gerichteten, in Permanenz erhalten haben. Insbesondre werden wir annehmen müssen, daß in diesem Gebiete sehr mannigfaltige Bildungen neben einander bestanden haben, rein judenchristliche, rein heidenchristliche und gemischte Gemeinden, die letzteren gewiß in der Mehrzahl. Aber man muß auch damit rechnen, daß auf diesem eigentlichen Mutterboden des Synkretismus sehr wunderliche Mischbildungen vor-

---

verschieden vollzogen, und es soll ja nicht geleugnet werden, daß der Prozeß seine Vollendung erst in dem hellenistischen Milieu erfahren hat. Gegenüber dieser Hauptfrage, ob die Entstehung der religiösen Verehrung erst dort entstanden ist oder in seinen Anfängen bis in die Urgemeinde zurückreicht, ist es eine relativ nebensächliche Frage, ob der Titel Kyrios auf Jesus übertragen worden ist, weil schon die Urgemeinde Jesus „Herrn" genannt hat oder „unsern Herrn" (Maran), wobei diese Benennung zunächst Ausdruck für die Verehrung des Lehrers, dann allmählich immer mehr religiöser Terminus geworden wäre. Ich muß trotz Bousſets Ausführungen dabei bleiben, daß in dem so häufigen ὁ κύριος ἡμῶν das aramäische Maran nachklingt, daß das Maran atha, das Paulus 1. Kor. 16, 22 den palästinischen Eindringlingen entgegenschleudert, von der Urgemeinde übernommen ist. Die Begegnung dieses Maran mit dem hellenistischen Kyrios ist eine der häufigen Convergenzen, die wir auf diesem Gebiet beobachten. Wenn Bousset alles Gewicht darauf legt, daß der Titel Kyrios in der Evangelien-Überlieferung nicht vorkommt, so frage ich dagegen: wie sollte er denn dort vorkommen? In den Reden Jesu mußte er natürlich fehlen. In der Erzählung aber fehlt er der ältesten Schicht ebenso wie der Menschensohn, der Sohn Gottes, der Christus. Immerhin ist es bemerkenswert, daß in den späteren Schichten bei Lukas und Johannes gerade nur der Kyrios-Name gelegentlich in der Erzählung auftaucht; vgl. auch das Fragment des Hebräer-Evangeliums über Jakobus und das häufige Maran in der altsyrischen Übersetzung. Unter den Würdenamen war ὁ κύριος der einzige, der sich für das Sprachgefühl der alten Christen nicht nur mit dem himmlischen Herrn, sondern auch mit dem irdischen verbinden ließ. Darin liegt noch eine Erinnerung daran, daß man auch den irdischen Jesus „Herrn" genannt hat, wenn auch in anderem Sinne.

gekommen sind, bei denen man über den jüdischen oder christlichen oder heidnischen Grundcharakter zweifelhaft sein konnte. Wenn wir nur einigermaßen gesicherte Quellen aus dieser Gegend besäßen! Damit aber ist es übel genug bestellt. Im Folgenden mache ich den Versuch, einige Dokumente dieser Gegend und Zeit zuzuweisen; ob die dafür anzuführenden Gründe genügen, mag die Kritik entscheiden.

2. Ein bisher im unerquicklichsten Zustande befindliches Problem versuche ich der Lösung näher zu führen, indem ich den Jakobus-Brief hier behandle. Freilich kann ich ihn weder mit irgend einem Jakobus in eine Verbindung setzen, noch für einen Brief halten. Die erste Vorbedingung zum Verständnisse dieses hochbedeutsamen Schriftstückes scheint mir zu sein, daß man von der brieflichen Überschrift, die in jeder Beziehung eine Unmöglichkeit ist, völlig absieht, sie ist die Zutat eines Sammlers, der ihr durch sie ihren Platz in einer Sammlung urapostolischer Schriftstücke anweisen wollte[1]. Die Schrift selber ist das Gegenteil eines „katholischen Briefes"; sie wendet sich an einen lokal begrenzten Kreis in ganz bestimmten sozialen und religiösen Verhältnissen. Das „höret" (2, 5), vor allem aber die sehr lebhafte rednerische Form des Ganzen läßt eher an eine Predigt denken, als an einen Brief, eine Ermahnungsrede an ganz be-

1. Die Zuschrift enthält ein unmögliches Quid proquo in der Adresse: „an die zwölf Stämme der Diaspora". Die immer noch, zuletzt von Windisch (HBNT. zu Jak. 1, 1) vertretene Deutung auf die allgemeine Christenheit, das wahre Israel, ist ganz unhaltbar. Die hierfür angeführten Parallelen Offenb. 7, 4; 14, 1 beweisen nichts; denn die 144,000 aus den zwölf namentlich angeführten Stämmen können nach dem ursprünglichen Entwurf nur die „Auswahl" aus Israel sein; in dem heutigen Text sind sie umgedeutet auf eine Elite der Christen. Diese sekundäre Deutung ist aber zwangvoll und kann nur unter den besondern Umständen des Textes verstanden werden. Herm. Sim. IX, 17, 1f. aber werden die zwölf Stämme auf zwölf heidnische Völker höchst künstlich umgedeutet. Weiter aber gibt es keine Stelle, an der die Christenheit als die „zwölf Stämme" bezeichnet würden. Wie sollte das auch möglich sein? Man kann zwar sagen: wir sind das auserwählte Volk, das Israel Gottes — aber wie soll man dazu kommen, gerade die Zwölfzahl der Stämme in der Christenheit nachweisen zu wollen? Vor allem aber fehlt in der Adresse des Jakobusbriefs eine auch noch so leise Andeutung, daß dieser Name in jenem paradox-übertragenen Sinne zu verstehen ist. Die Empfänger sind in der Adresse nicht durch die geringste Andeutung als Christen gekennzeichnet. Jeder unbefangene Leser muß die Worte auf Juden beziehen, und zwar, da bis zum Untergang Jerusalems nur die 10 Stämme als in der Diaspora befindlich betrachtet wurden, auf die seit 70 in der ganzen Welt heimatlos zerstreuten, ohne ein irdisches Zentrum lebende Judenschaft. Es ist also ganz konsequent gedacht, wenn Spitta auf Grund dieser Adresse fordert, der Brief müsse (von einem Juden) an Juden geschrieben sein. Aber diese Hypothese läßt sich nicht durchführen; sie scheitert daran, daß, wie wir zeigen werden, im Schreiben selber christliche Leser vorausgesetzt werden. Die einzig mögliche Schlußfolgerung ist also, daß die Zuschrift ursprünglich nicht zu dem Schreiben gehört hat. Wie aber ist sie entstanden und ihm zugewachsen? Sie erklärt sich aus der katholisch-kirchlichen Anschauung, daß Jakobus, der Apostel der Beschneidung, dem man aus irgend welchen Gründen das Schriftstück vindizieren wollte, natürlich nur an Juden geschrieben haben könne. Eine Spur dieser Anschauung zeigt sich in der Angabe der Apostelverzeichnisse „unter dem Namen Hippolytus und Dorotheus, wenn dort von Jk. Zebedäi gesagt wird, daß er den 12 Stämmen Israels in der Zerstreuung das Ev. gepredigt habe"; dem entspricht die Unterschrift in der alten lat. Übersetzung bei Wordsworth (Stud. bibl. Oxon. I, 113—123): explicit epistola Iacobi filii Zaebedei. Vgl. Th. Zahn, Einl. § 5, 3.

stimmte Leute mit bestimmten Fehlern und Versuchungen. Wichtiger als die Frage nach der literarischen Gattung, der sie angehört, ist für uns die andere, wie wir uns die Gemeinde, für die sie bestimmt ist, zu denken haben. Daß Christen angeredet werden, steht außer Zweifel, nicht wegen der Erwähnung des Namens Christi 2, 1, denn dieser ließe sich nur allzu leicht als Interpolation entfernen[1], sondern wegen der Grundanschauung, die sich namentlich 1, 9; 2, 5 kundgibt. Inwiefern soll denn der Niedrige sich seiner Nöte rühme dürfen? Warum dürfen die Armen sich als Erwählte und Erben des Reiches betrachten? Die Paradoxie dieser Sätze scheint zunächst auf dem Niveau der Seligpreisungen bei Matthäus zu liegen. Wie dort die Armen selig gepriesen werden, weil gerade ihnen (überraschenderweise) das Reich Gottes verliehen ist, so werden auch hier, wie es scheint, die Armen eben als Arme als die besonderen Freunde Gottes gepriesen. Demnach könnten Verfasser und Leser Juden sein, wie Jesus selber; sie brauchten noch nicht den Christus erlebt zu haben[2]. Aber es liegt ein tiefgreifender Unterschied vor. Bei Matthäus haben die Seligpreisungen den Charakter einer Verheißung, die die Armen sich aneignen mögen; wer aber zu diesen begnadeten Armen gehört, das wird eben erst die Zukunft erweisen. Hier jedoch liegt der eigentümliche Tatbestand vor, daß die Armen schon wissen, daß sie es sind, die diese Verheißung auf sich beziehen dürfen. Es ist also die Lage wie in den Lukas-Seligpreisungen, in denen aber die Jünger Jesu mit den selig-gepriesenen Armen einfach gleichgesetzt werden. Die Armen des Jakobus-Briefes müssen etwas erlebt haben, wonach sie schließen dürfen, daß sie die Erben des Reiches sind, nämlich die Erwählung, d. h. nicht die Vorbestimmung im Willen Gottes, sondern die in der Berufung ausgeführte Erwählung (vgl. 1. Kor. 1, 26; 1. Petr. 1, 1), durch die sie — wenn auch nicht an irdischen Gütern — so doch am Glauben reich geworden sind, die „neue Geburt aus Gott", durch die sie die „Erstlinge seiner Geschöpfe geworden sind" (1, 18). Der „edle Name, der über ihnen angerufen ist" (2, 7), ist natürlich der Name Christi, der bei der Taufe über ihnen ausgesprochen worden ist[3]. Wenn er

1. Es wäre eine stilistische Verbesserung, wenn man 2, 1 *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου [ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ] τῆς δόξης* die eingeklammerten Worte streichen dürfte; vgl. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 4 ff.

2. Spitta a. a. O. meint, daß Stellen wie Jer. 9, 22 f.; Sir. 10, 21; 11, 1 zu Grunde liegen, in denen gesagt wird, daß man, daß insbesondere der Arme sich nur der Gotteserkenntnis oder der Gottesfurcht rühmen solle. Aber diese Stellen, soweit sie überhaupt vergleichbar sind, haben eine ganz andre Spitze als der Gedanke des Jakobus. Denn da werden Dinge genannt, deren sich der Arme rühmen kann, obwohl er arm ist. Hier aber liegt eben die Höhe, deren er sich rühmen soll, in der Tatsache, daß er zu den von Gott erwählten Armen gehört.

3. Spitta (S. 65) führt eine Menge alttestamentlicher Stellen an, an denen das *τὸ ὄνομα (τοῦ θεοῦ) ἐπικέκληται ἐπί* vom jüdischen Volke gebraucht ist, und an sich wäre es nicht unmöglich, daß auch hier an Juden gedacht wäre. Aber, wenn es sich in 2, 7 um das handeln soll, was arme Juden von ihren reichen Volks- und Glaubensgenossen erdulden, so war 1) kein Anlaß, dies feierliche Prädikat anzuwenden; es hätte genügt zu sagen: sie lästern Gott. Aber dies wäre freilich wieder ganz unzureichend; denn 2) zeigt ja das *ἐφ' ὑμᾶς* statt etwa *ἐπ' αὐτούς* oder *ἐφ' ἡμᾶς*, daß die Reichen nicht zu denen gehören, über denen dieser Name genannt ist; sie können also nicht Juden sein, wenn die *ὑμᾶς* Juden sind, nicht Christen, wenn die Angeredeten Christen sind. Man pflegt der

von den reichen Bedrückern und Verfolgern gelästert wird, so können diese nicht Christen sein: über ihnen kann der edle Name nicht genannt worden sein, den sie nunmehr „lästern". Wenn die Leser also Christen sind, so müssen die „Reichen" Nicht-Christen sein. Ob Heiden oder Juden? Dies ergiebt sich aus der Szene 2, 1—4. Wenn die christlichen Leser mit den Reichen in derselben Gemeindeversammlung (Synagoge) sich begegnen, so kann dies nicht die christliche sein. Denn so leidenschaftliche Gegner, wie sie 2, 7 geschildert sind, werden nicht bei den Christen als Gasthörer sich eingestellt haben (1. Kor. 14, 26). Wohl aber ist die Situation denkbar, daß gläubig gewordene Juden die Synagoge ihrer Volksgenossen noch weiter besuchen. Ein solcher Zustand wird z. B. auch noch bei den Lk. 6, 22; Joh. 16, 2 geschilderten Verfolgungen vorausgesetzt; in Ephesus hat er wenigstens zu Anfang, drei Monate lang, bestanden (Apg. 19, 9, vgl. S. 241). Daß in paulinischen Gemeinden, überhaupt in heidenchristlichen dies Nebeneinander auf die Dauer undurchführbar war, versteht sich von selbst. Es ist aber nicht einzusehen, warum nicht Judenchristen diesen Zusammenhang mit ihrer Volksgemeinschaft aufrecht erhalten haben sollen. Man wird sagen, dies sei undenkbar, nachdem wir soeben erst uns von der harten Spannung zwischen Gemeinde und Synagoge im heiligen Lande selber überzeugt haben. Aber hier und dort ist eben ein verschiedener Boden. Was in der Umgebung des jetzt doppelt eifrigen Rabbinertums als unerhörter Frevel erscheinen mußte, kann in der freieren Luft hellenistischer Diaspora-Gemeinden leicht als eine zwar verwerfliche, aber doch nicht gerade todsündige Sondermeinung erschienen sein. In Palästina war der Glaube an Jesus als Messias mit sehr ernsten dynastischen Tendenzen und mit einer starken Animosität gegen die Mörder Jesu durchsetzt; in der Diaspora scheinen, wie gerade unser Brief zeigt, die messianistischen Stimmungen stark zurückgetreten zu sein — Jesus heißt hier nicht: der Messias, sondern gut hellenistisch: der Herr (der Herrlichkeit). Gewiß war der Glaube an ihn das Unterscheidungszeichen von den Volksgenossen; aber man gewinnt aus unserem Schriftstück nicht den Eindruck, daß gerade dies sehr stark betont worden sei. Die Nähe der Parusie und des Gerichtes sind zwar sehr lebhaft empfunden und praktisch verwertet (5, 7 ff.), aber es wird nicht akzentuiert, daß der erwartete „Herr" eben Jesus von Nazareth sei. So sehr tritt ja die Person Jesu, so sehr die Erinnerung an sein Leben zurück, daß man an der Christlichkeit des ganzen Schriftstückes hat zweifeln wollen. Diese Judenchristen haben zweifellos das ihnen mit ihren Volksgenossen Gemeinsame sehr stark betont; in der Praxis scheinen sie sich nur durch die aktuellere Parusie-Erwartung, durch das Wertgefühl, zu den Erwählten zu gehören und durch den großen Ernst ihrer Lebensführung unterschieden zu haben. Wenn sie trotzdem nicht un-

letzten Folgerung dadurch zu ergehen, daß man das „lästern" kurzer Hand und, ohne es selber zu merken, ersetzt durch den Begriff „Schande machen", „verursachen" „Schuld sein, daß der Name gelästert wird". Diese beiden Dinge sind aber streng auseinander zu halten, wie es Röm. 2, 23 f. geschieht: *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις· τὸ γὰρ ὄνομα θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* Das Lästern geschieht Jak. 2, 7 nicht durch Taten, sondern durch Worte. Vgl. auch Polyk. Phil. 10, 2 f. ut . . et dominus in vobis non blasphemetur. vae autem, per quem nomen domini blasphematur; Ign. Trall. 8, 2 *οὐαὶ γάρ, δι' οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται.*

angefochten geblieben sind, so hat doch keine eigentliche Religionsverfolgung stattgefunden. Das Befremden über ihre Sondermeinung hat sich in Lästerungen des „edlen Namens" Luft gemacht – der Name selber wird vielleicht mit Absicht verschwiegen[1] – im Übrigen bestehen die „Prüfungen" (1, 2. 12. 13f.), die sie durchzumachen haben, in sozialer Bedrückung. Die Reichen, die unter den ungläubigen Juden die Oberhand haben, lassen sie ihre Mißbilligung oder Verachtung auf dem wirtschaftlichen Gebiete fühlen. Die Prozesse, denen sie ausgesetzt sind (2, 6), sind durchaus nicht als Religionsprozesse geschildert; es werden harte Civilklagen Reicher gegen Arme gemeint sein, wie auch 5, 4 von Lohn-Vorenthaltungen zu sagen weiß. Freilich scheinen auch einzelne Fälle vorgekommen zu sein, in denen „Gerechte" verurteilt, ja getötet sind (5, 6). Ob dies nur typisch zu verstehen ist, etwa in Erinnerung an Jesus oder Jakobus, oder real, wird sich nicht entscheiden lassen. Nirgends ermahnt der Verfasser zum Festhalten des Glaubens, als ob eine ausdrückliche Verleugnung von ihnen gefordert wäre, wohl aber zur Entscheidung zwischen Gott und Welt (4, 4–7), zur Entschiedenheit und Zweifellosigkeit der Überzeugung (1, 6f.), zu aufrechtem Selbstbewußtsein gegenüber dem Reichtum (1, 9; 2, 1. 5. 9), zur Geduld (5, 7–11). Die Apostrophierung der Sünder (4, 8), der Reichen (4, 13–5, 6) ist zunächst rein rhetorisch zu verstehen – sie ist bestimmt für die christlichen Leser; bei dem nahen Nebeneinander der christlichen Armen und der ungläubigen Reichen braucht der Redner ohnehin kein Bedenken zu haben, diese, als ob sie gegenwärtig wären, anzureden (vgl. die Rede gegen die Pharisäer Mtth. 23, die nach 23, 1 zum Volk und zu den Jüngern gesprochen ist). Im Übrigen haben wir es mit einer Gemeinde kleiner Leute zu tun, in der die Sünden der kleinlichen Gehässigkeit (3, 14) und Zänkerei (3, 16; 4, 1), des Neides (4, 2), der Verleumdung (4, 11), der Liebedienerei (2, 1–13), der Lieblosigkeit gegen den Nächsten (2, 5. 13) in Blüte stehen. Solche Zustände sind natürlich in jeder, auch in einer heidenchristlichen Gemeinde möglich; daß aber ein judenchristlicher Kreis vorliegt, ergiebt sich aus der Stellung des Verfassers und seiner Leser zum Gesetz.

Der Verfasser ist in seinen Ermahnungen sachlich und formell abhängig von der Spruchweisheit[2] einerseits, von Worten Jesu[3] andrerseits, aber beide Instanzen werden nirgends ausdrücklich zitiert, ihr Inhalt ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Dagegen wird 2, 9–12; 3, 11f. das Gesetz als unbedingt

1. Auch 2, 1 wird er ursprünglich gefehlt haben; man könnte sich wohl vorstellen, daß diese Judenchristen von Jesus nur in Umschreibungen gesprochen haben; besonders auch so, daß sie alttestamentliche Wendungen vom Kyrios übernahmen, um in dieser Form von ihrem „Herrn" zu reden.

2. Die Parallelen zu Jes. Sirach sind sehr zahlreich; aber auch die Sapientia Salomonis ist öfter heranzuziehen; sogar an die Sprache Philos fühlt man sich gelegentlich erinnert. Überhaupt ist das Nachklingen jüdischer und hellenistisch-jüdischer Literatur erstaunlich stark; Spitta hat sich durch seine reichen Nachweise ein großes Verdienst erworben. An dem Judentum des Verfassers kann kein Zweifel sein.

3. Deutlich klingen durch vor allem Mtth. 5, 34ff. in 5, 12; ferner Mtth. 6, 24 in 4, 4; Mtth. 7, 7 in 1, 5; 4, 3; Mtth. 23, 12 in 4, 10. Ob der Verfasser schon das Matthäus-Evangelium gekannt hat, ist zweifelhaft; 5, 12 wird das Wort vom Schwören in einer abweichenden, wahrscheinlich ursprünglichen Form gegeben: vgl. SchrNT. zu Mtth. 5, 34ff.

verbindlich, als Norm, nach der das Gericht erfolgt, bezeichnet, freilich „das Gesetz der Freiheit", das „vollkommene Gesetz" (2, 12; 1, 25). Durch diese Zusätze ist angedeutet, daß der Verfasser das mosaische Gesetz weder in seinem ganzen Umfange noch in seinem wörtlichen Verstande meint. Das „vollkommene" ist wohl in dem Sinne gedacht, in dem Matthäus vielleicht das Wort vom „Erfüllen" (5, 17 vgl. SchrNT. z. St.) verstanden hat: Jesus habe die Gesetzgebung des Moses vollendet, zum Abschluß gebracht. Jedenfalls liegt in dem Ausdruck eine Spitze gegen diejenigen, welche das Gesetz in unvollendeter Form oder in unvollkommener Weise verehren und halten, d. h. gegen das vulgäre Judentum. Wir befinden uns demnach, wie im Matthäus-Evangelium, auf dem Boden eines freieren Judenchristentums, das mit dem Gesetz durchaus nicht brechen will, aber sich bewußt ist, es zugleich freier und doch auch ernster und vollkommener zu erfüllen, als die Juden selber. Das „Gesetz der Freiheit" aber ist ein Ausdruck, der zwar nicht ohne jüdische Parallelen[1], aber auch hier aus der Sprache der Stoa übernommen ist[2]. Er will besagen, daß das Gesetz nicht mehr als Zwang empfunden wird, sondern, weil in den eigenen Willen aufgenommen, in Freiheit erfüllt wird[3]. Diese Gedanken begegnen gewiß auch auf heidenchristlichem Boden, sie sind aber ebenso gut, vielleicht noch besser, auf dem Boden eines freieren Diaspora-Judenchristentums vorstellbar. Als ganz sicher muß weiter angenommen werden, daß der Verfasser ein Hellenist war, nicht ohne eine gewisse Berührung mit populär-philosophischer Literatur und mit voller Beherrschung der griechischen Sprache. Auf den zitierten oder unfreiwilligen Hexameter 1, 17 würde ich weniger Gewicht legen, als auf reimartige Doppelworte wie *ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ; ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος; φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης; θηρίων τε καὶ πετεινῶν, ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων; δαμάζεται καὶ δεδάμασται;* Wortspiel: *ἀδιάκριτος ἀνυπόκριτος* (3, 17). Wendland verweist auf die Ansätze zu Kettenreihen 1, 3. 4. 14. 15, die nicht nur bei Paulus (Röm. 5, 3–5; 10, 13–15), sondern vor allem in der Sap. Sal. 6, 17–20; 7, 22 ff. Parallelen haben. Vor allem sind die zahlreichen formellen und sachlichen Berührungen mit der Diatribe bemerkenswert; vgl. Geffcken, Kynika und Verwandtes, der namentlich für den Abschnitt 3, 1–11 das Vorbild einer hellenistischen Diatribe nachgewiesen hat (S. 45–53). Charakteristisch für den Diatriben-Stil sind besonders die zwischen Fragesatz und Konditionalsatz schwebenden Vordersätze 3, 13; 5, 13. 14 vgl. meinen Kommentar zu 1. Kor. 7, 18. 21. 27, ferner das *ἀλλ' ἐρεῖ τις* 2, 18, das natürlich nicht aus Paulus entlehnt zu sein braucht (vgl. auch Wendland, Literaturformen S. 370 f. und meinen Artikel Literaturgesch. d. NT. RGG. III, 2211).

1. Pirque Aboth 6, 2: „lies nicht „chārut" (eingegraben) sondern „chêrut" (Freiheit), denn du findest keinen Freien außer dem, der sich beschäftigt mit dem Studium der Thora" (Siebig).

2. Cicero parad. 34: Quid est libertas? potestas vivendi, ut velis . . . qui legibus quidem non propter metum paret sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse judicat; Philo, q. omnis probus liber 7: *ὥσπερ τῶν πόλεων αἱ μὲν . . δουλείαν ὑπομένουσι . . αἱ δὲ νόμοις ἐπιμελητοῖς χρώμενοι καὶ προστάταις εἰσὶν ἐλεύθεροι, οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων . . ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι.*

3. Vgl. Barn. 2, 6: *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν.*

Daß wir uns nicht in der großen pauliniſchen oder nachpauliniſchen Miſſions-Kirche befinden, — von Heidentum, von Bekehrung, von Miſſion iſt nirgends die Rede — zeigt ſchließlich die Polemik gegen eine Lehre, für die Paulus nun einmal hiſtoriſch als Vertreter gelten muß (2, 14–26). Der Verfaſſer ſchreibt nicht nur zeitlich nach Paulus, — er hat wohl Briefe des Paulus, wenigſtens den Römerbrief geleſen[1] — ſondern er will gegen ſeine Lehre polemiſieren; das iſt ebenſo klar, wie, daß die wirkliche Meinung des geſchichtlichen Paulus durch ſeine Gegenbemerkungen nicht getroffen wird — er redet an ihr vorbei. Wenn man ganz ernſtlich und z. T. mit nicht zu verachtenden Gründen auch die Hypotheſe verfechten konnte, daß nicht Jakobus den Paulus, ſondern Paulus den Jakobus bekämpfe, ſo iſt das nur daraus zu erklären, daß die Polemik des Verfaſſers ſich nur ſehr oberflächlich mit Paulus beſchäftigt, daß ſie wahrſcheinlich in einen auch unabhängig von Paulus ſchon beſtehenden Streit eingreift (vgl. S. 170 f.), in dem die Worte „Glaube" und „Werke" (4. Esra 7, 24; 6, 58; 9, 7 f.; 13, 23) ſchon eine formelhafte Rolle ſpielten; auch das Beiſpiel des Glaubens Abrahams war ſchon vorher (1. Mkk. 2, 52) bekannt. Immerhin iſt bisher nicht nachgewieſen, daß Jemand vor Paulus ſo einſeitig die allein ausſchlaggebende Bedeutung des Glaubens betont habe, wie er. Darum iſt wohl kein Zweifel möglich, daß der Verfaſſer *ſeine*, ihm ganz widerſinnig erſcheinende Grundtheſe bekämpfen wollte, die am deutlichſten 2, 24 nach Röm. 3, 28 reproduziert wird[2]. Er nimmt aber an, daß jeder ſeiner Leſer ihm zuſtimmen werde, wenn er ſagt: „der Glaube kann ihn doch nicht retten!?". Daraus folgt, daß in dem Kreis, für den er ſchreibt, die Briefe des Paulus keine Autorität geweſen ſein können. Ebenſo wird es als *bekannt* behandelt und als ſelbſtverſtändlich, daß Abraham „aus Werken gerechtfertigt wurde" (2, 21), als ob Paulus nie Abraham als Beiſpiel des rechtfertigenden Glaubens hingeſtellt hätte. In der heidenchriſtlichen Kirche des 2. Jahrhunderts, in der die Briefe des Paulus mindeſtens eine unverächtliche Größe waren, durfte man ſo nicht ſchreiben — wohl aber in einem Kreiſe, in dem man von Paulus zwar wußte, aber doch ihm fremd war, ja ihn wohl für einen etwas gefährlichen Neuerer anſah, der glücklicherweiſe ein andres Feld der Betätigung für ſich geſucht hatte, als das ſeiner Anfänge. Was Paulus „Glauben" nennt, hat der Redner nicht verſtanden; er verſteht ihn im Sinne des jüdiſchen Lehrglaubens an Gott, wie ihn auch die Dämonen haben (2, 19). Offenbar iſt eine Kunde zu ihm gedrungen, daß man mit der einſeitigen Betonung des Glaubens in der Miſſionskirche die Gefahr einer Wort- und Scheinfrömmigkeit herbeiführe. Wie

1. Die zahlreichen Reminiszenzen an Paulus, die man bei ihm gefunden hat, ſind zu ſichten. Wenn zu 1, 3 Röm. 5, 3–5 verglichen wird, ſo iſt zu beachten, daß die betr. Klimax auch bei Paulus den Eindruck eines Zitats macht; der Gegenſatz „Hörer und Täter" 1, 22 und Röm. 2, 13 iſt gewiß allgemein gebräuchlich geweſen im Judentum, ebenſo der Grundſatz 2, 10 und Gal. 3, 10; 5, 3. Dagegen erinnert 4, 1 *ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν* ſehr ſtark an Röm. 7, 23; 4, 12 außer an Mtth. 7, 1 auch an Röm. 2, 1; 14, 4. Die Stelle 4, 17 kann Anlehnung an Röm. 14, 23 ſein. Zu 3, 16 vgl. 1. Kor. 3, 3.

2. Röm. 3, 28: *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.*
Jak. 2, 24: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.*
2, 20: *ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν.*

sinnlos, wie zwecklos, wenn einer sagt, er habe Glauben! — und hat doch keine „Werke!" Das wäre ja, wie wenn man arme Bettler mit Worten abspeisen wollte! (2, 14ff.). Beides muß zusammen wirken, durch Werke erst vollendet sich der Glaube, ohne sie ist er tot! (2, 22. 26). Das sind tüchtige, ernste Worte, ganz parallel denen vom Hören und Tun des Gesetzes (1, 22 – 25), vom wahren Gottesdienst (2, 26f.), von wahrer Weisheit (3, 13 – 18) — aber Paulus wird von ihnen nicht getroffen.

Für die Abfassungszeit des Schriftstückes haben wir einen terminus post quem in 5, 12, wo der Schwur bei Jerusalem doch wohl deshalb weggelassen ist, weil es nicht mehr als „Stadt eines großen Königs" aufrecht stand. Einen terminus ante quem aber dürfen wir wohl darin finden, daß 5, 14 „die Ältesten der Gemeinde" als die einzig in Betracht kommenden seelsorgerischen Autoritäten genannt werden, dagegen nicht der Bischof, der im 2. Jahrhundert schwerlich fehlen würde. Nehmen wir die Zeitspanne zwischen 70 und 100 an, und denken wir uns eine kleine Stadtgemeinde Syriens als Ursprungsort, so werden wir uns vermutlich nicht weit vom Richtigen entfernen.

Ein besonderer, charakteristischer Zug ist die Warnung vor einem lebhaften Zudrange zum Lehramt; der Verfasser, der sich bei dieser Gelegenheit selbst als einen Didaskalos zu erkennen gibt (3, 1), weiß, wie groß die Verantwortung hierbei ist. Mit Sorge blickt er auf Menschen, die sich als Weise und Wissende (3, 13) aufspielen möchten, aber eine „irdische, psychische, dämonische Weisheit" vertreten, statt der Weisheit „von oben" (3, 15. 17)[1], damit gegen die „Wahrheit" lügen (3, 14) und Unordnung und lauter üble Dinge anrichten (3, 16). Der sittliche Wandel dieser „Lehrer" wird bemängelt (3, 13. 14. 16. 17), und die Abirrung von der „Wahrheit" fällt (5, 19f.) ohne weiteres mit dem Fall in Sünde zusammen. So scheinen sich im Gesichtskreise des Verfassers Lehrer und Lehren zu befinden, die für den religiösen und sittlichen Bestand der Gemeinde bedenklich sind: vielleicht hyperpaulinische Antinomisten, gegen die der Abschnitt 2, 14 – 26 sich wenden würde, vielleicht aber noch andere, deren Weisheit ihm als „dämonisch" erscheinen konnte.

3. Man kann es kühn finden, daß wir hier das Matthäus-Evangelium einreihen, und in der Tat ist es eine Verlegenheits-Auskunft, wenn wir in Ermangelung einer bestimmten und brauchbaren Angabe der Überlieferung es hier unterzubringen suchen[2]. Über die Abfassungs-Zeit ist nur zu sagen, daß es 22, 7

1. Auch diese Stelle würde Kenntnis von 1. Kor. 3 beweisen, wenn nicht beide Stellen von derselben helleniſtischen Ideenreihe berührt zu sein schienen. Namentlich die Vorstellung einer *σοφία ψυχική* lag offenbar auch dem Paulus schon vor.

2. Die altkirchliche Überlieferung sagt eigentlich nichts Bestimmtes darüber aus, wo das Evangelium des Matthäus entstanden sei; denn Ir. III, 1, 1 = Euſ. V, 8, 2 sagt im Grunde nur etwas von der Sprache und Umgebung: *M. ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου*, nur aus der Fortsetzung: *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν* kann man schließen, daß *ἐν Ἑβραίοις* zugleich geographisch gemeint ist: in Palästina. Diese Überlieferung aber paßt wegen der Angabe über die Sprache nicht auf unser heutiges Matthäus-Evangelium. Denn dies ist kein ursprünglich hebräisches oder aramäisches Werk, das nur in Übersetzung vorläge (trotz den Beweisen, die Zahn, Einl. § 56, dafür zu erbringen geglaubt hat), sondern eine von Anfang an griechische Schrift, die natürlich z. T. mit ursprünglich ara-

auf die Zerstörung Jerusalems anspielt, und daß es älter sein muß als das Johannes-Evangelium und die Ignatianischen Briefe, in denen es bereits benutzt ist. Wir kommen damit auf die Zeit zwischen 70 und 100. Es fehlt an Spuren des monarchischen Episkopats (18, 15 – 17), ja, man könnte aus einer Stelle, wie 23, 8 – 10, sogar einen Widerstand gegen Bestrebungen nach dieser Richtung herauslesen. Andererseits fällt die außerordentlich starke Hervorhebung des Petrus auf. Die besonderen Petrus-Geschichten des Evangeliums (14, 28 – 32, 17, 24 – 37; 18, 21; 16, 17 – 19) zeigen nicht nur ein besonderes Interesse für Petrus; deutlich wird hier Petrus als der erste der 12 Apostel (10, 2: πρῶτος) hingestellt, er ist noch häufiger der Wortführer der anderen als bei Markus (15, 15; 17, 24. 26; 18, 21); vor allem wird er als der Fels bezeichnet, auf den Christus seine Gemeinde gegründet hat (16, 18)[1], und die Gewalt des Bindens und Lösens, die 18, 18 allen Jüngern zuspricht, wird 16, 19 auf ihn besonders übertragen. Diese außerordentliche Hochstellung des Petrus gegenüber den anderen Aposteln muß einen besonderen Grund haben. Sie ist nur denkbar in einer Gemeinde, in der Petrus als der Apostel galt, für die er im Gegensatz zu anderen die richtige Überlieferung darstellte. Diese Hervorhebung des Petrus ist undenkbar in Jerusalem zu Lebzeiten des Jakobus oder nach der Einsetzung des Symeon (S. 558 ff.). Aber auch nach Rom braucht sie nicht zu weisen; dort war für diese Zeit wohl eher die Parole Petrus und Paulus vorherrschend (vgl. 1. Klem. 5 und die Apostelgeschichte). Dagegen spricht vieles für Syrien, insbesondere für Antiochia. Daß man hier, im Missionsgebiet, die Bevorzugung der Jesus-Dynastie nicht billigte und daß man hier den Missions-Apostel, der im Leben Jesus am nächsten stand und von ihm so mannigfach ausgezeichnet worden war, den Verwandten Jesu, die in dieser Beziehung nicht mit ihm wetteifern konnten, gegenüberstellt, kann man wohl begreifen (S. 559 f.). Besonders dann, wenn Petrus in Antiochia wirklich nicht nur eine vorübergehende, sondern eine längere Wirksamkeit entfaltet haben sollte, worauf die Antiochenische Bischofsliste hinzuweisen scheint. Andererseits läßt sich auch eine gewisse Ablehnung des Paulus nicht verkennen, wie sie in Antiochia begreiflich sein würde, nachdem die Wirksamkeit des Heiden-Apostels dort mit einer Niederlage (Gal. 2, 11. 14) und mit der Trennung von der Mutter-Gemeinde seiner ersten Mission geendet hatte (Apg. 15, 36 – 41; vgl. S. 206 f.): wenn 28, 19 die Zwölf an alle Heiden gesandt werden, so ist diese völlige Ignorierung des Paulus schwer vorstellbar, sobald das Evangelium in seinem eigensten Missionsgebiet entstanden wäre; und die Drohung gegen die Lehrer, die das Gesetz aufheben wollen (5, 17. 19), ist am besten verständlich als eine stillschweigende Antithese gegen das Wirken und die Lehre des Paulus – auch wenn das Wort „der kleinste" keine Anspielung auf die Selbstbezeichnung des Apostels 1. Kor. 15, 9 ist. Überhaupt ist es natürlich nicht mehr die Person des Apostels, sondern es sind „Pseudopropheten", vor

mäischen Quellen arbeitet. Vor allem ist das Matthäus-Evangelium nicht auf dem Boden der von Jakobus beherrschten jerusalemischen Urgemeinde, sondern nur auf dem eines weitherzigen, der Weltmission geneigten Diaspora-Judenchristentums denkbar.

1. Über diese Stelle, vgl. jetzt den Aufsatz von Dell, ZnW. 1914, S. 1 ff., der auch mit Recht für die uranfängliche Zugehörigkeit von Matth. 16, 17 – 19 zum Matthäus-Evangelium eintritt.

denen der Evangelist warnt (7, 15–23); schon ihr Wandel straft sie Lügen (V. 16–20), ihr Bekenntnis zu Christus, ihre Wundertaten können sie nicht schützen vor der Verwerfung im Gericht, da sie Täter der Gesetzlosigkeit sind. Dies Stichwort (*ἀνομία*) begegnet wiederholt 13, 41 in Verbindung mit dem fast technischen Ausdruck Skandala (18, 7), der Offenb. 2, 14 speziell auf Götzenopfer-fleisch-Essen und Unzucht bezogen wird. Die Zunahme der Gesetzlosigkeit ist 24, 12 eins der Zeichen der letzten Zeit, ihre Folge, das Erkalten der Liebe (vgl. Offenb. 2, 4), wohl ein Symptom der Verbreitung hochmütiger gnostischer Stimmungen, die ihrerseits wieder Nebenerscheinungen des Libertinismus sind. Die lebhafte Warnung vor Pseudo-Messiassen und Pseudo-Propheten, die durch Zeichen und Wunder die Erwählten zu verführen suchen (24, 24), versteht sich gut angesichts der von „Magiern" wie Simon und Menander getragenen samaritanischen Gnosis. Ähnlich wie im Jakobus-Brief das „vollkommene Gesetz", wird hier die unverbrüchliche Gültigkeit des von Jesus, als dem zweiten Moses, auf dem Berge zur Vollendung gebrachten Gesetzes mit allem Nachdruck behauptet, andererseits aber auch wie in dem königlichen Gesetze des Jakobus (Jak. 2, 8) der Gesamt-Gehalt von Gesetz und Propheten auf die goldene Regel (7, 12) und auf das Doppelgebot der Liebe zurückgeführt (22, 34–46). Wenn außerdem das Wort: „Barmherzigkeit liebe ich mehr als Opfer" zweimal (9, 13; 12, 7), und zwar keineswegs gegen den Opferkult, sondern zugunsten des Verkehrs mit Zöllnern und Sündern und zur Verteidigung des Sabbatbrauches, angeführt wird, so beweist diese Umdeutung erstens, daß für den Verfasser der wirkliche Opferkult in Jerusalem nicht mehr existiert, zweitens, daß er eine Art Prinzip der Unterscheidung zwischen ethischen und Zeremonial-Geboten aufstellen möchte. Da nun „Barmherzigkeit" (*ἔλεος*) ihm gewiß ziemlich ebenso viel bedeutet wie „Liebe", da er ferner die Gesetzgebung Jesu sowohl am Schlusse des 5. Kapitels wie 7, 12 in der Empfehlung der Liebe gipfeln läßt, da er schließlich 23, 23 Recht, Erbarmen und Treue als das gewichtigste im Gesetze erkennen läßt, so scheint er im Ganzen wirklich nur den ethischen Gehalt des Gesetzes für verbindlich erklären zu wollen. Aber dies wäre doch wieder nicht ganz richtig, denn 5, 18 spricht er sich für die fortdauernde Gültigkeit auch des Buchstabens aus; nach 24, 20 hält er den Sabbath für unbedingt verpflichtend; und 23, 23 fügt er (nicht Lukas oder Q) mit Rücksicht auf die Verzehntung von Minze, Dill und Kümmel hinzu: „dies sollte man tun und jenes nicht beiseite lassen". Ja, trotz aller scharfen Angriffe auf die „Schriftgelehrten und Pharisäer"[1], die das Werk enthält, erklärt der Verfasser doch: „was sie euch sagen, das tut und haltet; nach ihren Werken aber tut nicht; denn sie sagen es zwar, aber tun es nicht" (23, 3). Diese bei Lukas (also wohl auch in Q) fehlenden Worte zeigen deutlich, daß der Verfasser im Prinzip, in der Lehre auf dem Standpunkt der Schriftgelehrten stehen will; er ist ja, wie sein ganzes Werk zeigt, selbst ein Schriftkundiger, wenn auch andrer Art, als die Gegner Jesu. Dies eigentümliche Schwanken in der Beurteilung

1. Diese unmögliche und ungeschichtliche Zusammenstellung einer Standesbezeichnung und eines Parteinamens, die sich z. T. decken, z. T. aber durchaus nicht (es gibt auch Schriftgelehrte der Sadduzäer-Partei vgl. Mk. 2, 16), beweist allein, daß der Verfasser kein palästinischer Jude war, dem die Verhältnisse vor 70 aus eigener Anschauung bekannt waren.

des Gesetzes ist höchst bezeichnend. Unverkennbar ist der Verfasser geborener Jude, der sich nur sehr schwer vom Gesetz seiner Väter loslösen kann; andererseits ist er aber doch vom Geiste des Diaspora-Judentums und von der Entwicklung des hellenistischen Christentums zu sehr ergriffen, als daß er in engherziger und peinlicher Weise noch für die volle, wörtliche Gültigkeit des Gesetzes einzutreten vermöchte. Das Wort vom nicht Aufheben sondern „Erfüllen" 5, 17, gerade in seiner Doppeldeutigkeit – teils von der „Erfüllung" der Weissagung, teils von der „Vollendung" des Gesetzes zu verstehen (vgl. SchrNT. z. St.) – ist recht bezeichnend für ihn. So heftig er grundstürzende antinomistische Theorien ablehnt, so fest ist er doch überzeugt, daß für die Jünger Jesu nur die Gebote Jesu und das heißt: das von Jesus in der Vollendung gelehrte Gesetz, nicht das Wort, das einst zu den Altvordern gesagt ist, in all seiner Wirklichkeit und Äußerlichkeit, mit allem zeremonialen Detail, verbindlich sein kann. „Gesetz und Propheten" sind für ihn eine Einheit (5, 17): wie auch die Propheten Gebote enthalten (7, 12; 22, 46), so enthält auch das Gesetz Weissagung und ist durch die Gesetzgebung Jesu „erfüllt". Diese Erfüllung in vielen Einzelheiten pünktlich nachzuweisen, ist bekanntlich ein Hauptanliegen dieses „für das Himmelreich gelehrten Schriftgelehrten", „der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt" (13, 52).

Ähnlich schwankend, wenn auch schließlich doch entschiedener ist seine Stellung zum jüdischen Volke. Obwohl er in der Kindheits-Geschichte, wie in der Auferstehungs-Geschichte gegen boshafte jüdische Verleumdungen auftreten muß (S. 164), empfindet er doch in vieler Beziehung noch als Jude. So, wenn er in der Genealogie Jesus als den Sohn Davids und Abrahams hinstellt, wenn er ihn gelegentlich einfach „den Messias" nennt (1, 17. 18; 11, 2)[1], in dem alle Weissagungen erfüllt sind. Mit Nachdruck hebt er die Sendung Jesu zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel hervor (15, 24), betont demgemäß auch, daß die Zwölf zunächst nur zu ihnen gesandt worden sind (10, 5f.). Aber freilich, er steht jetzt auf dem Standpunkt, daß die „Söhne des Reichs", wie er sagt (8, 12), ausgestoßen werden müssen, und das Reich einem anderen Volke gegeben werden wird (21, 43). Aber er nimmt dies Ergebnis nicht leichten Herzens hin als etwas Natürliches, sondern sucht es zu verstehen und zu begründen. Wie ist er dazu gekommen? Schon der von Markus übernommene Stoff und die Worte Jesu geben ja reichliche Antwort auf diese Frage; aber aus allerlei kleinen eingefügten oder geänderten Zügen ist sie noch deutlicher zu erkennen; z. B. 12, 45b; 21, 35; 22, 3. 6); am deutlichsten redet hier die Leidens-Geschichte mit ihrem: sein Blut komme über uns und unsere Kinder! (27, 26). Die Verwerfung Jesu, der Unglaube (21, 28–32), daß sie der Einladung nicht folgen wollten, die alte prophetenmörderische Gesinnung (21, 35; 23, 37), sie ist es, die das Unheil über das erwählte Volk gebracht hat – die Folge davon die Sendung der Apostel zu den Heiden (28, 19f.). In dem Widerspruch zwischen diesem letzten Missions-Befehl und dem früheren 10, 5f. spiegelt sich die Tragik der Entwicklung, die der Evangelist voll empfunden und in seiner Weise auch

1. Diese Stellen sind um so bedeutsamer, als er sonst von Markus den Doppelnamen Jesus Christus (1, 1) übernommen hat.

zum Ausdruck gebracht hat. Er steht also jetzt durchaus auf dem Boden der großen Heidenmission, aber nicht ohne Bedenken. Denn unter den von den Kreuzwegen zusammengeholten Hochzeitsgästen gibt es böse und gute (22, 10), im Netz der Mission fangen sich gute und faule Fische (13, 47f.), und auf dem Acker der Kirche wuchert das Unkraut neben dem Weizen, neben den Söhnen des Reichs die Söhne des Bösen (13, 38) — das sind die Folgen der großen Mission, die die Pforten so bedingungslos weit aufgemacht hat. Was ist dagegen zu tun? Der Evangelist ist kein Fanatiker, der mit Feuer und Schwert die Unwürdigen ausrotten möchte, er warnt vor zu frühem, menschlichem Richten (13, 29) und hofft auf das Endgericht. Wenn der König kommen wird, seine Gäste zu besehen, dann wird er den, der kein hochzeitliches Gewand hat, in die äußerste Finsternis hinauswerfen (22, 13; vgl. 13, 30. 41f. 50; 7, 23). Man sieht hier in die Seele eines Mannes hinein, der zwar die Entwicklung der Dinge als notwendig anerkennen aber doch mit Schmerz und Sorge es ansehen muß, eine wie buntgemischte Gesellschaft sich in der großen Kirche ansammelt; der Ausblick auf das Sichtungs-Gericht ist ihm ein Trost und ein Schutz gegen fanatische Anwandlungen.

Wenn wir fragen: was sind das für unerfreuliche Erscheinungen, was sind die Skandala, was ist die „Gesetzlosigkeit", die in der Nähe des Verfassers sich zeigt, so können wir aus dem Buche selber keine genauere Antwort geben. Vielleicht aber, wenn wir das Matthäus-Evangelium hier richtig eingereiht haben, sind darunter verstanden auch die Erscheinungen, die wir zusammenfassen unter den Gesamtnamen:

4. Die samaritanische Gnosis. Syrien und die Nachbarschaft, besonders Samarien, gilt den Kirchenvätern als die eigentliche Brutstätte der gnostischen Ketzerei, und in der Tat darf man diese Gegenden als einen Wetterwinkel synkretistischer Bildungen betrachten, die sich mehr oder weniger auch Christliches assimiliert haben. Für die von uns betrachtete Epoche kommt in Betracht das, was uns über die Samaritaner Dositheus, Simon Magus und Menander, welcher letzterer auch in Antiochia gewirkt haben soll, und Saturninus, den Antiochener, berichtet wird[1]. Ihre Wirksamkeit fällt in die Zeit bis Hadrian. Sie bilden nicht nur geographisch eine Gruppe für sich, sondern auch sachlich, insofern sie noch diesseits der großen Erscheinungen der Valentinianer und des Marcion stehen, vor allem aber deshalb, weil sich bei ihnen stärkere Einflüsse des Christentums, insbesondre des Paulus, noch nicht nachweisen lassen. Um so wichtiger und lehrreicher sind sie als Parallel-Erscheinungen, weil sie lehren, daß das, was ihnen z. B. mit Paulus gemeinsam ist, aus einer gemeinsamen Quelle der Weltanschauung und Stimmung entsprungen ist[2].

1. Über Dositheus vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums S. 155–161. Simon stammte nach Justin Apol. I, 26 aus dem samaritanischen Dorfe Gitta, Menander aus dem Dorfe Kaparathaia (nach E. Schwartz verlesen aus *Καπαρεταία* כפר אתיא), Saturnin war nach Eus. IV, 7, 3 *Ἀντιοχεὺς τὸ γένος*, hat aber jedenfalls in Antiochia gewirkt.

2. Von diesen Erscheinungen kann man noch nicht sagen, was Bousset (Kyrios Christos S. 232f.) von der späteren Gnosis urteilt: „Wenn wir uns die Frage vorlegen, wie es kommt, daß diese große gnostische Bewegung, die in ihren Anfängen und in ihrem Fundament nichts mit dem Christentum zu tun hat, sich so eng an dieses herangelegt und so innig mit diesem verbunden hat, daß wir sie mit wenigen Ausnahmen nur als eine Neben-

Es kann auch hier nicht darauf ankommen, diese außerhalb der Kirche stehenden Gruppen und ihre Lehren vollständig und systematisch darzustellen; auch die Ableitung ihres Wesens aus vorchristlichen Gedanken und Stimmungen, die natürlich sehr schwierig ist, kann in diesen Zusammenhängen nicht behandelt werden. Hier wollen wir, wie bei dem häretischen Judenchristentum, diejenigen ihrer Züge herausheben, durch die sie sich mit dem nachbarlichen Christentum verwandt erweisen und die Abweichungen, um deretwillen sie von den Männern der werdenden Kirche als eine bedrohliche Mischungs-Erscheinung zurückgewiesen wurden.

Dositheus, Simon und in seiner Art auch Menander stellen vor allem Typen von Pseudo-Messiassen dar. So hat sich Dositheus, offenbar noch ohne jede Antithese gegen das Christentum, für den 5. Mose 18, 15. 18 geweissagten „Propheten"-Messias erklärt[1]. Diese Anknüpfung an die Moses-Weissagung ist eine Parallele zu Vorstellungen der Urgemeinde (Apg. 3, 22; 7, 37 vgl. S. 86) und wirft ein Licht auf die Volkserwartungen zur Zeit Jesu (vgl. Joh. 1, 21; 6, 14): der Messias braucht nicht als König, er kann auch als Prophet auftreten. Auch bei Menander fehlt nach den Berichten eine ausdrückliche Antithese gegen den Jesus-Messias-Glauben, wenn er sich für den von oben, aus der unsichtbaren Welt[2] zum Heile der Menschen gesandten Soter ausgegeben hat. An dieser Vorstellung ist die Parallele zur paulinisch-johanneischen Christologie bemerkenswert: der Herabstieg eines Soter aus himmlischen Höhen. Dieselbe Denkweise findet sich auch bei Simon oder bei seinen Anhängern[3]. Schon der Verfasser der Apostelgeschichte am Ende des ersten Jahrhunderts stellt ihn einerseits mit den übrigen von ihm erwähnten Pseudo-Messiassen in eine Reihe[4], andererseits deutet er eine Art Inkarnations-Lehre an, indem er die Leute von ihm sagen läßt: „dies ist die Kraft Gottes, die die große heißt[5]. Hiermit tritt die Lehre der Simonianer in nächste Nachbarschaft zur Christologie der Gemeinden, und zwar nicht eigentlich zur Erhöhungs-Christologie der Urgemeinde, die noch jedes „gnostischen" Einschlags entbehrt, auch nicht zum Kyrios-Glauben der hellenistischen Gemeinde, sondern zur paulinisch-johanneischen. Insbesondere erinnert die simonianische Lehre vom Herabstieg an gewisse Vorstellungen, die bei Paulus unausgesprochen im Hintergrunde oder in der Linie seiner Gedanken liegen. Wenn es heißt, er habe sich verwandelt und sich den Herrschaften und Gewalten gleichgemacht (*μεταμορφού-*

---

bewegung des Christentums kennen, so muß geantwortet werden: es ist die Form, die Paulus dem Christentum gegeben hat, welches die gnostischen Kreise magnetartig an dieses herangezogen hat".

1. Orig. c. Cels. I, 57; in Ioannem tom. XIII, 27.

2. Iren. I, 23, 5; von den unsichtbaren Aeonen Eus. III, 26.

3. Vgl. über ihn den Artikel „Simon der Magier" von Waitz in Herzogs RE³ XVIII, 351 ff. Waitz hält Apg. 8, 10. 14–19 für redaktionelle Zutat zur Quelle.

4. Die Ausdrucksweise 8, 9: „er sagte, er sei ein Großer" (*λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν*) ist ebenso geheimnisvoll andeutend, wie bei Theudas 5, 36: *λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν*, als ob der Verfasser sich scheue zu sagen, sie hätten sich für den Messias ausgegeben; ähnlich Luk. 21, 8: *ἐγώ εἰμι καὶ· ὁ καιρὸς ἤγγικεν.*

5. Diesen merkwürdigen Ausdruck hat bekanntlich A. Klostermann (Probleme im Apostelteхt S. 15 ff.) als Mißverständnis eines samaritanischen Wortes מגלא oder מגלי aufgefaßt: der Offenbarer oder: sich offenbarend.

μενον καὶ ἐξομοιούμενον), um sie zu täuschen (Tert. de an. 34[1]), so denkt man unwillkürlich an die paulinische Vorstellung von der Annahme einer anderen Gestalt (*μορφή*) und des Gleichwerdens (Phil. 2, 7 *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων*; Tert. configuratus aeque hominibus) oder an die 1. Kor. 2, 8: wenn die Weltherrscher die Weisheit Gottes erkannt hätten, so hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt[2]. Diese Parallele mit Paulus ist deshalb so lehrreich, weil eine Idee wie die Menschwerdung mit einer gewissen Notwendigkeit sich mit derartigen gnostischen Vorstellungen verbindet; sie ist ihrer Natur nach mythologisch und Paulus muß ein ähnliches Schema des Abstiegs-Mythus gekannt haben, wie die Simonianer, das er mit der Gestalt eines Christus, diese mit der ihres Simon ausfüllten[3]. Aber was bei den Gnostikern mit einer gewissen Vorliebe ausgemalt ist, das bleibt bei Paulus unausgesprochen im Hintergrund: er legt auf die ethische Beseelung der Idee — Selbstentäußerung, Demut, Verzicht — alles Gewicht und zügelt seine Phantasie um der praktischen Anwendung willen; sie wollen gerade der Phantasie der Gläubigen etwas bieten, daher legen sie auf das bunte Detail großen Wert.

Anders als bei Dositheus und Menander findet sich nun aber bei den Simonianern ein ausgesprochener Gegensatz zum Christentum. Die Simons-Religion war schon an sich eine ernsthaft zu nehmende Konkurrenz zum Jesus-Glauben in diesen Gegenden. Schwerlich ohne Grund bemüht sich Justin, der Landsmann Simons (Apol. I, 26), den Simon von der Sache, die er selber vertritt, abzuschütteln[4]. Wie groß sein Einfluß gewesen ist, erkennt man aus Justins Worten, die trotz rhetorischer Übertreibung Gewicht haben: „fast alle Samaritaner, aber auch Wenige in anderen Völkern bekennen und verehren ihn als höchsten Gott" (Apol. I, 26), „über alle Herrschaft und Gewalt erhaben" (Dial. 120). Dasselbe sagt Irenaeus (I, 23, 1): „Dieser wird von Vielen als Gott verherrlicht . . er sei die höchste Potenz (sublimissimam virtutem, *τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν* Hippol. VII, 19), der über alles erhabene Vater (Ir.; Tert. de an. 34). Zunächst haben wir hier eine Parallele zum Kyrios-Kultus des Christentums: die Verknüpfung einer geschichtlichen Persönlichkeit mit dem Kult einer himmlischen Gottheit. Aber der Simonianismus bedeutet noch mehr; unter den gnostischen Sekten ist er einzigartig dadurch, daß er den Simon mit Jesus identifiziert. Wenn es heißt, Simon sei, bevor er sich in Samaria als Vater offenbarte, den

1. Epiphan. haer. XXI, 2, 4: *ἐν ἑκάστῳ δὲ οὐρανῷ μετεμορφούμην, φησίν, κατὰ τὴν μορφὴν τῶν ἐν ἑκάστῳ οὐρανῷ, ἵνα λάθω τὰς ἀγγελικάς μου δυνάμεις καὶ κατέλθω.*

2. Vgl. hierzu Dibelius, Geisterwelt, S. 93, 106 und meinen Komm. zu 1. Kor. 2, 8.

3. Dasselbe Schema findet sich im Naassener-Hymnus (Hippol. V, 10), der natürlich nicht vorchristlich ist, wie kürzlich kühn behauptet worden ist, wohl aber auf dasselbe Schema des Abstiegs-Mythos zurückgeht: *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι | αἰῶνας ὅλους διοδεύσω | μυστήρια πάντα διανοίξω | μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω · | καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ | γνῶσιν καλέσας παραδώσω | .*

4. Vgl. außer dem wohl unechten Passus Apol. II, 15: *καὶ τοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ἔθνει ἀσεβοῦς καὶ πλάνου Σιμωνιανοῦ διδάγματος κατεφρόνησα* die Angaben im Dial. c. Tryph. 120: *οὐδὲ γὰρ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι, ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας λέγουσι.*

Juden als Sohn erschienen[1], so liegt darin eben die Behauptung der Identität mit Jesus[2]. Angesichts solcher Lehren werden Worte wie Mk. 13, 21 ff. = Mtth. 24, 23 ff.; Mtth. 24, 5 und Parall. erst recht verständlich[3]. Im Zusammenhang damit erfordert die alte Nachricht der Apostelgeschichte, daß Simon sich habe taufen lassen (8, 13), eine Prüfung. Sie führt uns in eine Zeit hinauf, da die Identifizierung von Simon mit Jesus noch nicht ausgesprochen gewesen sein kann, und wenn sie glaubwürdig ist, was man nicht zu bezweifeln braucht, so lehrt sie, daß Simon selber für seine Person noch keine messianische Ansprüche erhoben hat; sonst würde er sich nicht der Taufe auf den Namen Jesu unterzogen haben. Andererseits lehrt sie, daß Simon und die an ihn sich schließende Bewegung einen Anschluß ans Christentum zunächst gesucht haben; dann freilich hat man ihn nur in der Form festgehalten, daß man behauptete, die eigene Religion sei die höhere Stufe, denn in Samaria sei Simon als Vater erschienen. Hierin spricht das eigentliche Selbstbewußtsein der Sekte gegenüber dem Christentum. Bemerkenswert ist die Angabe: „er ließ es sich gefallen, von den Menschen genannt zu werden, mit welchem Namen sie wollten“[4]. Dies scheint auf eine halb synkretistische, halb monotheistische Anschauung zu weisen: es ist immer derselbe höchste Gott, der in verschiedenen Religionen unter verschiedenen Namen angerufen wird; immer ist es die höchste Dynamis, Simon, die sich in verschiedenen Gestalten geoffenbart hat. Religionsgeschichtlich wichtig ist die Verbindung dieser zugleich synkretistisch-weitherzigen Beurteilung der anderen Religionen mit einem ganz eng auf eine geschichtliche Person gerichteten Kultus, die auch wieder eine gewisse Parallele zum christlichen Kyrios-Kultus darstellt, namentlich auch zur johanneischen Logos-Christologie, in der sich die Beziehung auf den einen Menschen Jesus mit dem Gedanken der absoluten und einzigen Offenbarungsquelle verbindet.

Einen Schritt näher zum Christentum steht der Antiochener Saturninus (Satornilos), der von Menander ausgegangen sein soll; Eusebius setzt ihn zwar erst unter Hadrian (117–138); es steht aber nichts im Wege, seine Blütezeit schon früher, unter Trajan (98–117) anzunehmen[5]. Er ist kein Pseudo-Messias mehr, er nimmt die Tatsache, daß der Soter schon einmal geschichtlich erschienen ist, als gegeben hin und identifiziert ihn in irgend einer Weise mit Jesus, dem er als Hauptaufgabe die Vernichtung des Gottes der Juden zuschreibt (Iren. I, 24, 1;

1. Iren. I, 23, 1; Tert. an. 34: Irenaeus fügt hinzu: unter den andern Völkern als heiliger Geist.

2. Hierher gehört auch die Angabe Hippol. VI, 20, Simon habe behauptet, er werde am 3. Tage auferstehen.

3. Mk. 13, 21 f.: *καὶ τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἴδε ὧδε ὁ Χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε. ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς* — ist zwar älter, als die simonianische Bewegung. Man erwäge aber, wie aktuell ein Matthäus diese Worte empfand, als er sie aufnahm und schreiben konnte: *ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν*! Oder, wenn er die alte Warnung erneuerte: *βλέπετε μήτις ὑμᾶς πλανήσῃ. πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν* (24, 4 f.).

4. Iren. I, 23, 1: sustinere vocari se quodcumque eum vocant homines; Hippol. V, 19: *ὑπομένειν δὲ αὐτὸν καλεῖσθαι οἵῳ ἄν ὀνόματι καλεῖν βούλωνται οἱ ἄνθρωποι.*

5. Vgl. Th. Zahn, Ignatius von Antiochien S. 307.

Hippol. VII, 28). Aber bei ihm tritt nun auch das deutlich zu Tage, was schon im Simonianismus vorhanden war: der Doketismus. Wenn es dort die eine, höchste Dynamis war, die sich in wechselnden Gestalten offenbarte, so konnte dies nur Schein-Inkarnation sein[1], insbesondere kann er als Sohn nicht wirklich Mensch gewesen sein; insbesondere kann er nur scheinbar gelitten haben[2]. Nach Saturnins Lehre war der Soter „ungeboren, ohne Leib, ohne Gestalt und nur zum Schein als Mensch erschienen“[3]. Wieder erinnern wir uns, wie nahe Paulus bei seiner Menschwerdungs-Lehre an solchen Doketismus heranstreift (S. 376 ff.)[4]; jede Christologie, die von dem praeexistenten, himmlischen Christus ausgeht, steht in der Gefahr dieser Ketzerei. Daß ein himmlisches Wesen als Mensch unter Menschen erschienen sei, ließ sich wohl behaupten, ohne daß weitere Reflexionen daran angeknüpft werden. Sowie aber von dem zur Menschheit Herabgestiegenen ausgesagt werden mußte, daß er gelitten habe, gestorben sei, mußte die Frage entstehen: wie kann dies von einem ursprünglich himmlischen göttlichen Wesen ausgesagt werden? Und es war eine Paradoxie, von Christus Beides zu behaupten, die von Paulus noch nicht als solche empfunden, bei Johannes aber, und vollends bei Ignatius in vollem Bewußtsein der Paradoxie mit einem gewissen Trotz behauptet wird. Vom Standpunkt einer Menschwerdungs-Christologie aus ist diese Stellung der kirchlichen Schriftsteller inkonsequent; die Konsequenz liegt in der Linie des Doketismus[5]. Es ist daher kein Wunder, daß „die theologische Atmosphäre, besonders in Syrien und Palästina, zu dieser Zeit mit Doketismus geladen war“ (Lightfoot). Die Bedeutung und Gefahr dieser Richtung wird besonders aus den Ignatianischen Briefen klar, die sich in seiner Bekämpfung nicht genug tun können[6].

---

1. Eben darum kann noch nicht Simeon selbst, sondern erst seine Gemeinde diese Lehre gehabt haben.

2. Hippol. VI, 19: *ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτὸν μὴ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ παθεῖν δὲ ἐν Ἰουδαίᾳ δεδοκηκέναι μὴ πεπονθότα, ἀλλὰ φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱόν, ἐν δὲ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα.*

3. Hippol. VII, 28 (= Iren. I, 24, 2): *τὸν δὲ σωτῆρα ἀγέννητον ὑπέθετο καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον, δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον.* Hier begegnet uns der Ausdruck „Epiphanie“ zum ersten Mal, der dann auf gnostischem wie kirchlichem Boden so große Bedeutung gewinnen sollte; vgl. z. B. 1. Tim. 6, 14; 2. Tim. 1, 10; 4, 1. 8; Tit. 2, 11. 13; 3, 4.

4. Es wird hier von neuem klar, wie stark auf ihn die Überlieferung vom historischen, gekreuzigten Jesus war, die ihn vor dieser Konsequenz bewahrt hat, und wie locker und äußerlich die Beziehungen dieser Gnostiker zu dem historischen Anfang des Christentums geblieben sind. Insbesondre scheint hier noch jede Berührung durch die geschriebenen Evangelien zu fehlen; nur die allgemeine Vorstellung, daß Jesus in Judäa aufgetreten sei und gelitten habe, begegnet uns, dagegen ist von gnostischer Umdeutung einzelner Evangelien-Erzählungen, wie z. B. der Taufgeschichte, noch keine Spur vorhanden.

5. Vgl. Lightfoot, Apost. Fathers Part. II, 1, 378 f.

6. Trall. 9; Smyrn. 1. 2. 3; Magn. 11; Trall. 10 u. ö. — Sehr drastisch ist der Doketismus in der Lehre des Basilides ausgeprägt, der von Irenaeus als ein Genosse des Saturnin behandelt wird (I, 24, 1; Epiph. haer. 23 nennt ihn *συσχολαστής*): Der Christus, der mit dem Nus, dem ersten Erzeugnis des Vaters identisch ist, habe nicht gelitten, sondern Simon von Cyrene sei an seiner Stelle gekreuzigt, er aber habe sich in dessen Gestalt verwandelt und dabei gestanden und die Feinde ausgelacht. Denn er war eine unkörperliche Dynamis und der Nus des ungeborenen Vaters hat sich verwandelt wie er wollte, und

Den verschiedenen Formen der samaritanischen Gnosis ist gemeinsam die pessimistische Beurteilung der Schöpfung: die Welt ist von Engeln und Herrschaften geschaffen und von ihnen schlecht verwaltet (Iren. I, 23, 3. 4; 24, 1: Simon, Menander, Saturnin); daher handelt es sich in der Erlösung um eine Befreiung von der Herrschaft der Engelmächte[1]. Auch hierbei erinnern wir uns des Paulus, bei dem wir eine starke Annäherung an diese dualistisch-pessimistische Gnosis beobachtet haben (S. 397 ff.). Da eine gegenseitige Beeinflussung ausgeschlossen erscheint, so sehen wir hier zwei ähnliche Schößlinge aus derselben vorchristlich-synkretistischen Gnosis vor uns. Während aber Paulus gegen die gnostische Verführung, die in diesen Voraussetzungen seiner Erlösungslehre lag, an dem alttestamentlichen Gottes- und Schöpfungsgedanken, sowie an dem stoischen kosmologischen Gottesbeweis ein starkes Gegengewicht besaß, fehlt derselbe hier gänzlich, wie es scheint.

An eine wenigstens äußerliche Beeinflussung durch Paulus könnte man denken bei den antijudaistischen und antinomistischen Zügen dieser Lehre. Wenn Saturnin den Gott der Juden für einen der weltschaffenden Engel erklärt, auf deren Vernichtung (*κατάλυσις*) der Vater und der Christus hinarbeiteten (s. Anm. 1), wenn Simon die Propheten für inspiriert von den weltschaffenden Engeln erklärt und die Seinen auffordert, „sich nicht um sie zu kümmern, sondern als Freie zu tun, was sie wollen; denn man werde auf Grund (seiner) Gnade gerettet" (nicht auf Grund von gerechten Werken) Hippol. VI, 19 (Iren. I, 23, 3) — so scheinen hier ja paulinische Schlagworte nachzuklingen. Aber notwendig ist diese Annahme nicht, da ja schon Paulus (Gal. 5, 13) einem ähnlichen Mißbrauch der Freiheit vorbeugen muß. Aber man versteht solche Stellen wie 1. Petr. 2, 16; Jud. 12 – 16 und namentlich die antipaulinische Rede des Jakobus-Briefes doppelt gut, wenn in ihrer Nachbarschaft solche Lehren vorhanden waren[2].

Auch der Helena-Mythus der Simonianer oder vielmehr die mit ihnen verschmolzene Lehre von dem göttlichen Gedanken (Ennoia), der die weltschaffenden Engel erzeugt hat (Iren. I, 23, 1; vgl. auch Menander I, 23, 4), ist für uns wichtig. Es spiegelt sich hierin die jüdische Lehre von der an der Weltschöpfung beteiligten Weisheit. Und wir können verstehen, wie solchen polytheisierenden und mythologisierenden Vorstellungen gegenüber die Christen schon seit Paulus, vollends seit Johannes, die Beteiligung an der Weltschöpfung dem Logos-Christus vorbehalten wissen wollten.

Noch manche anderen synkretistischen Lehren und Stimmungen mögen in dieser

---

so sei er emporgestiegen zu dem, der ihn gesandt hatte, und verlachte sie, da er nicht festgehalten werden konnte und allen unsichtbar war (Iren. I 24, 4).

1. Iren. I, 23, 3: Qua propter . . liberari eos, qui sunt ejus, ab imperio eorum, qui mundum fecerunt, repromisit (Simon); Tert. de anima 34: exinde ad hominum respexerit salutem quasi per vindictam liberandorum ex illis potestatibus (Simon). Menander (Iren. I, 23, 4; Eus. III, 26): *Διδάσκων δὲ μὴ ἄλλως δύνασθαί τινα καὶ αὐτῶν τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων περιγενέσθαι, μὴ πρότερον διὰ τῆς μαγικῆς ἐμπειρίας ἀχθέντα.* Saturnin (Ir. I, 24, 1; Hippol. VII, 28): *καὶ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν Πατέρα καταλῦσαι πάντας τοὺς ἄρχοντας, παραγενέσθαι τὸν Χριστὸν ἐπὶ καταλύσει τοῦ τῶν Ἰουδαίων θεοῦ* (der einer von den sieben weltschaffenden Engeln ist) *καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πειθομένων αὐτῷ.*

2. Die Identifizierung des Simon mit Paulus liegt schon jenseits unserer Periode.

Gegend und dieser Periode die Gemüter erregt haben und den Gemeinden nahegetreten sein. Wie seltsame Mischungen und Gestaltungen es hier gegeben hat, erkennt man an der Polemik der Ignatius-Briefe; sie wendet sich gegen eine Lehre, die bald als Judaismus bald als Doketismus erscheint[1]. Zunächst ist nun kaum zu begreifen, wie sich Judaismus und Doketismus überhaupt verbunden haben können. Wenn dieser „Judaismus" die fortdauernde Geltung des Gesetzes behauptet hat, so kann er jedenfalls nicht die Lehre der Samaritaner geteilt haben, wonach das Gesetz mit dem Kosmos zusammen dem Bereiche der Gott untergeordneten und ihm feindlichen Engelwelt angehöre; diese Gedanken aber sind wieder die Voraussetzung für den Doketismus: denn ein vom höchsten, überkosmischen Gott gesandter Soter mußte sozusagen unberührt durch den Kosmos hindurch gehen. Jedenfalls kann bei Ignatius nicht Saturnin bekämpft sein, der ja schroffer Antijudaist war, insofern als er den Soter zur Vernichtung des Judengottes gekommen sein ließ. Will man also nicht eine rein zufällige und unorganische Anhäufung verschiedener Lehrmeinungen bei diesen „judaistischen Doketen" annehmen, so muß man das Problem von einer anderen Seite zu lösen suchen.

Zunächst ist klar, daß diese Judaisten nicht die Beschneidung der Heidenchristen gefordert haben, wie die zur Zeit des Paulus; aber auch sonst scheinen sie nicht die fortdauernde Geltung des Gesetzes behauptet zu haben; ja nicht einmal, daß sie die Beobachtung des Sabbat gefordert hätten, wird Magn. 9 gesagt[2]. Worin besteht dann aber das von Ignatius verpönte und mit dem Besitz der Gnade unvereinbare „Leben in der Weise des Judentums"[3]. Es ist nur ein Schein, als ob es sich hier um praktische Observanzen handele; nach der Denk- und Ausdrucksweise des Ignatius heißt „jüdisches Leben" nichts anderes als die Meinungen derer teilen, die weder „durch die Prophetien noch durch das Gesetz Moses noch durch das Evangelium noch durch die Martyrien" (Smyrn. 5) von dem wahren Wesen Christi überzeugt sind[4]. „Jüdisch leben" heißt soviel wie „ohne Christus leben" (Magn. 9), ihn verleugnen (Magn. 9), oder von ihm verleugnet werden (Smyrn. 5)[5], d. h. nicht überzeugt sein von

1. Wenigstens wird heute — wohl mit Recht — angenommen, daß der Verfasser nicht zwei verschiedene, sondern nur eine Lehre meint vgl. z. B. Lightfoot, Ap. Fathers, Part II, 1, 373–82; Knopf S. 311 ff. Wenn die Irrlehrer auch in den Gemeinden Klein-Asiens auftraten, so kennt Ignatius sie doch so genau, daß man annehmen muß: „der Kampf mit den Doketen ist nicht neuerdings und zufällig an ihn herangetreten; es ist, wie seine Sprache zeigt, der Kampf seines Lebens" (Reitzenstein, Gött. gel. Anz. 1911 S. 541).

2. Das *μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες* ist nur von den übergetretenen Juden als charakteristisches Merkmal ausgesagt; vgl. Did. 8, 1.

3. Magn. 8: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι· οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν*; 10: *ἄτοπόν ἐστιν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν.* Hier liegen zwar Nachahmungen des Paulus Gal. 5, 2. 4 vor; aber darum darf man das *Ἰουδαΐζειν* nicht nach Gal. 2, 14 verstehen.

4. Smyrn. 5: *ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται* (Magn. 9) . . . *οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα*; dazu vgl. Magn. 8: *διὰ τοῦτο (οἱ προφῆται) καὶ ἐδιώχθησαν, ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

5. Nachahmung von Gal. 4, 8.

der Geburt und dem Leiden und der Auferstehung (Magn. 11). Dem entspricht es, daß der Judaismus bezeichnet wird nicht als eine Lebensweise (etwa als ein *πολίτευμα* oder eine *θρησκεία*), sondern als „Heterodoxieen" und „unnütze alte Mythen" (Magn. 8); man soll nicht auf Jemand hören, der den „Judaismus auslegt" (Philad. 6) d. h. doch wohl durch Schriftauslegung jüdische Meinungen vertritt. Und wenn Ignatius in dem bekannten Streitgespräch über die „Urkunden" (*ἀρχεῖα*), bei dem die Judaisten auf den Schriftbeweis für die Lehre des Evangeliums bestehen, die kirchlichen Beweise aber in Zweifel ziehen, schließlich dieses Verfahren kurz ablehnt, indem er Jesus Christus selbst, sein Kreuz, seinen Tod, seine Auferstehung und den durch ihn geweckten Glauben für die „Urkunde" erklärt, auf Grund deren er gerechtfertigt zu werden hofft — so erkennt man, daß die Gegner mit einer Methode, der Ignatius nicht immer gewachsen war, ihre „jüdische" und d. h. ihre „doketische" Meinung über Christus aus der Schrift zu beweisen versuchten oder wenigstens den kirchlichen Schriftbeweis ablehnten[1]. Zum Gesamtbilde gehört noch der Zug, daß die „Judaisten" wahrscheinlich keine geborenen Juden sondern Heiden waren[2]. Aus alle dem ergibt sich, daß ihr Judaisieren in einem anderen Sinne gemeint ist, als oben bei Paulus. Ignatius bezieht es darauf, daß sie ihre doketischen Meinungen durch „alte Fabeln" d. h. doch wohl durch kosmologische Mythen, die sie aus der Schrift belegen, stützen wollen. Es sind also Gnostiker nicht jüdischer Abkunft, aber mit jüdischer Geheimweisheit — sowie etwa Saturnin seine Lehre von Menschen aus 1. Mose 1, 25 entwickelt. Näheres können wir leider nicht sagen; aber wir erkennen doch, daß diese Doketen der samaritanischen Gnosis nicht so fern zu stehen brauchen, wie es auf den ersten Blick schien. Jedenfalls gehören auch sie zu dem Bilde synkretistischer, gnostischer Bewegungen, von denen die junge Kirche Syriens umbrandet war.

5. Die Gemeinde von Antiochia, die in jeder Beziehung für die älteste Kirchengeschichte bedeutsam gewesen ist, als erste aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeinde, als Ausgangspunkt der ersten Heidenmission, als Wirkungsstätte von Männern wie Barnabas und Paulus, als ein Zentrum des ältesten hellenistischen Kyrios-Glaubens — liegt leider während unserer Epoche im fast völligen Dunkel. Wir haben sie aus dem Auge verloren seit dem Streite zwischen Paulus und den judenchristlichen Führern der Gemeinde (S. 204 – 207) über die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, bei dem Petrus in eine so zweideutige Lage kam. Wir haben aus der Tatsache, daß Paulus Antiochia

1. Die vielumstrittene Stelle Philad. 8 lautet: „Ich habe gehört, wie Einige sagten: „Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, so glaube ich nicht (an das) im Evangelium (Gesagte; oder: an das Evangelium)". Darauf sagte ich zu ihnen: „Es steht (aber wirklich) geschrieben". Sie antworteten mir: „Das ist eben die Frage!" Mir aber gelten als Urkunden Jesus Christus selber; die unantastbaren Urkunden sind sein Kreuz und Tod, seine Auferstehung und der durch ihn geweckte Glaube; darauf will ich — mit Hilfe eures Gebets — gerechtfertigt werden".

2. Philad. 6: Wenn aber einer euch den Judaismus auslegt (*ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ*), so hört nicht auf ihn. Denn es ist besser, von einem Beschnittenen Christentum zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum. Wenn sie aber beide nicht von Christus reden, so sind sie nur Grabsäulen und Toten-Gräber, auf denen blos Menschennamen geschrieben stehen (d. h. nicht der Name Christi, sie sind keine „Christophoroi").

verlassen und daß er sich fortan in seiner Missions-Arbeit von Barnabas getrennt hat, geschlossen, daß er damals im Wesentlichen unterlegen ist, und daß die strengere oder ängstlichere Partei das Feld behauptet hat. Wir haben ferner gesehen, daß das Apostel-Dekret, ohne Mitwirkung des Paulus von Jerusalem aus erlassen, gerade auf Antiochia berechnet war (S. 235–238); hier ist es zunächst eingeführt worden. In dieser Tatsache spiegelt sich der fortdauernde Einfluß Jerusalems auf Antiochia, der seine Kehrseite darin hat, daß Paulus seine Wirksamkeit von diesem Gebiet dauernd getrennt hat. Er spiegelt sich auch noch in der späteren kirchlichen Überlieferung[1], daß Petrus der erste Bischof von Antiochia gewesen sei. Hierin mag sich wohl eine Erinnerung daran verbergen, daß der Aufenthalt des Petrus dort nicht nur ein vorübergehender war, und daß er dort an Stelle des Paulus eine Zeit lang weiter gewirkt hat (vgl. S. 204 ff.). Aber irgend etwas Sicheres wissen wir nicht. Als zweiter Bischof gilt Euodios[2], von dem aber nichts Näheres bekannt ist. Dagegen ist es eine wichtige und einwandfreie Überlieferung, daß überhaupt ein Bischof genannt wird. Aus den sieben Briefen des Ignatius, der als Nachfolger des Euodios bezeichnet wird, ergibt sich, daß der monarchische Episkopat in seinem Kreise eingebürgert war. Der ungeheure Nachdruck, den er auf ihn legt, ist nicht so zu verstehen, daß er eine völlig neue Einrichtung durchzusetzen sich bemüht, höchstens so, daß er ihre in den Gemeinden Asiens nicht ganz gewürdigte Bedeutung ins rechte Licht zu setzen sucht; daß aber ein Bischof über den Presbytern an der Spitze der Einzel-Gemeinde[3] steht, erscheint ihm als etwas gänzlich Selbstverständliches. Daß gerade in Syrien der monarchische Episkopat so früh und so selbstverständlich auftritt, ist wiederum ein Beweis des fortdauernden Einflusses von Jerusalem, wo wir ihn ja noch früher geschichtlich bezeugt finden (S. 560 f.). Ebenso ist das Vorhandensein der Institution der Presbyter, die schon auf die allerälteste Zeit zurückgehen wird (Apg. 14, 23; 20, 17; 21, 18), in Syrien und Kleinasien als von Jerusalem übernommen anzusehen. Eine Frage ist, ob Ignatius die Stellung eines Provinzial-Oberbischofs eingenommen hat, wie man aus Röm. 2 (*τὸν ἐπίσκοπον Συρίας*) schließen könnte. Aus sprachlichen Gründen läßt sich hierauf keine sichere Antwort geben; sachlich spricht die Analogie Kleinasiens (Johannes; Polykarp) dafür.

Die sieben Briefe des Ignatius, deren Echtheit unbestreitbar ist und die wohl noch in die Zeit Trajans gehören[4], geben uns nun freilich sonst über die Antiochenische Gemeinde wenig Licht – abgesehen von der Tatsache, daß hier unter Trajan (oder Hadrian) eine Verfolgung stattgefunden hat – eher noch

1. Euseb. Chron. z. J. Abr. 2055; h. e. III, 36, 2; Orig. opp. Delarue III, 938 A; Hier. de vir. ill. 16.

2. Eus. Chron. ad a. Abr. 2058; h. e. III, 22.

3. Von einigen Nachbargemeinden Antiochias heißt es Philad. 10: *ὡς καὶ αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους*; von anderen: *αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους*. In diesem Kreise sind also Presbyter und Episkopen sicher nicht mehr identisch, und der Plural *ἐπισκόπους* ist durch den von *ἐκκλησίαι* bedingt, spricht also natürlich nicht gegen monarchischen Episkopat.

4. Wenn sie unecht wären, würden sie nicht minder interessant und lehrreich sein. Der Verfasser hätte sich dann bemüht, einen Ideal-Typus eines Märtyrer-Bischofs zu zeichnen, der doch auf die Zeit und ihre Stimmungen ein helles Licht werfen würde.

über die kleinasiatischen, an die sie gerichtet sind. Sie zeigen uns eine Persönlichkeit in der Hochspannung mystischer Märtyrer-Ekstase, in Sorge um die Einheit und Festigkeit der Kirche, in Sorge um das richtige Christentum, wie er es versteht. Für uns kommt an dieser Stelle weniger das Persönliche in Betracht, auch nicht die Einzelheiten seines Verfassungs-Ideals und seiner Lehre, sondern seine Gesamtauffassung des Christentums, wobei wir die Frage aufzuwerfen haben, in wie weit diese für die Zeit und Gegend typisch ist.

Zunächst ist zu sagen: Ignatius ist keineswegs als ein Typus jenes mittleren, zwischen Judentum und Hellenismus stehenden Christentums zu beurteilen, wie wir es in Antiochia und Umgegend für die erste Periode annehmen mußten (S. 124 ff.). Von Judenchristentum kann man bei ihm in keiner Weise reden. Die heftige Ablehnung eines — vielleicht garnicht einmal so jüdischen — Judaismus (S. 594) mit sehr überlegenen und geringschätzigen Ausdrücken[1] zeigt, daß ihn nicht das geringste religiöse Band mit dem Judenchristentum (Jerusalems oder der syrischen Städte) verbindet. Ja, man darf vielleicht sagen: er läßt das Bewußtsein des geschichtlichen Zusammenhangs mit der Religion Israels fast zu sehr vermissen. Das „Judentum ist zum Glauben an das Christentum übergegangen, zu dem jede Zunge, die an Gott glaubt, sich versammelt hat“[2]: die Menschheit — soweit sie überhaupt gläubig ist — ist endgültig zum Christentum übergetreten; das Judentum ist völlig antiquiert. Das Schema der Weissagung und Erfüllung, wobei immer die Gegenwart als Fortsetzung und Krönung einer fernen Vergangenheit erscheint, diese doch immerhin geschichtliche Betrachtungsweise, findet sich kaum bei ihm[3]; das Christentum wird vielmehr mit entschiedener Paradoxie in die Vergangenheit zurückgetragen und damit gewissermaßen zu etwas Übergeschichtlichem gemacht: die Propheten, obwohl sie auch Wartende waren — sind schon Jünger Christi, haben im Geiste Christi Jesu (*κατὰ Χρ. Ἰ.*) gelebt, im Hinblick auf das Evangelium gepredigt, sie waren schlechtweg Christen, sie sind, durch den Glauben gerettet, in der Gemeinschaft Jesu Christi (Magn. 9. 8; Philad. 9. 5). Sie waren inspiriert von seiner Gnade, um die Ungläubigen (in der Gegenwart d. h. auch die Irrlehrer) zu überzeugen, daß Gott Einer ist, der sich durch Jesus Christus, seinen Sohn, geoffenbart hat — der sein „Wort“ ist ... Die Schriften der Propheten und das Gesetz Mose's

1. Wie er Magn. 8 von den „alten unnützen Fabeleien“ (*μυθεύμασι τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν*) redet, so Magn. 9 von denen, die im „alten“, d. h. nach seiner Meinung gänzlich veralteten „Wesen“ wandelten (*ἐν παλαιοῖς πράγμασιν*) und nun zu einer neuen Hoffnung gelangt sind — damit meint er Judenchristen wie Petrus (Magn. 9). Für den Christen aber soll dies Alte so sehr abgetan sein, daß Ign. dafür die Ausdrücke braucht: „altgewordener und in Fäulnis übergegangener Sauerteig“. Daß diese Wiedergabe von *παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν* (Magn. 10) sachlich die Meinung des Schriftstellers trifft, zeigt die Fortsetzung: wandelt euch zum neuen Sauerteig, Jesus Christus, laßt euch salzen in ihm, daß keiner unter euch in Verwesung übergehe (*διαφθαρῇ*), sonst werdet ihr durch den Geruch überführt werden.

2. Magn. 10 *ᾧ πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη*; ich nehme Lightfoots Lesung *ᾧ* statt *ὡς* (G) an, nicht aber seine Auslegung, ich verbinde *ᾧ* mit *συνήχθη* und *πιστεύσασα* nicht mit *ᾧ* sondern mit *εἰς*.

3. Die häufige Hervorhebung der Geburt Jesu von David geschieht lediglich in antidoketischem Interesse (Eph. 20; Trall. 9; Smyrn. 1), nicht in dem des Weissagungsbeweises.

sind geradezu Missions- und Bekehrungsmittel — gerade wie das Evangelium und die Martyrien der Christen (Smyrn. 5). Nicht durch den Weissagungsbeweis, der ihnen zu entnehmen ist, wirken sie so, sondern ganz unmittelbar wie die christliche Offenbarung selber. Freilich hat das Evangelium den Vorzug vor ihnen, daß es die wirkliche Erscheinung Christi, sein Leiden, seine Auferstehung enthält — es ist die Vollendung der Unsterblichkeit (Philad. 9). Darum macht Ignatius vom A. T. einen sehr geringen Gebrauch; der Weissagungsbeweis fehlt gänzlich. Und wenn ihm im Streit mit den „Judaisten" der Schriftbeweis lästig oder bedenklich wird, so schiebt er die „alten Urkunden" einfach beiseite und beschränkt sich ganz auf die im Kreuz und Auferstehung Christi gegebenen Tatsachen-„Urkunden" (Philad. 5). Wie dem eigentlichen Schrift-Judenchristentum, so steht Ignatius auch dem aufgeklärten hellenistischen Judentum fern, man könnte seine Religion nicht als „entschränktes Diaspora-Judentum"[1] bezeichnen. Vor allem ist sie auch im Ganzen nicht stark eschatologisch gerichtet. Wenn es auch an einzelnen konventionellen Aussagen in dieser Hinsicht nicht fehlt[2], so vermissen wir doch die durchgehende eschatologische Stimmung: insbesondere fehlt der Gedanke, daß die Erscheinung des Messias zugleich das Ende der Welt und daß die Erlösung den Untergang der alten Welt bedeutet, oder vielmehr er tritt in einer höchst bemerkenswerten Verschiebung auf. Denn das „alte Reich", das durch den Aufgang des Sternes bei der Geburt Christi zerstört zu werden begann, wird zwar auch als das Herrschaftsgebiet des Satans bezeichnet, aber nicht eigentlich im Sinne von Mtth. 12, 28, sondern mehr im Sinne der Astrologie: „aufgehoben ward alle Magie und jedes ‚Band', es entschwand der Irrtum der Bosheit, da Gott in Menschengestalt erschien zur Neuheit ewigen Lebens und es nahm seinen Anfang, das, was bei Gott schon vollendet war. Daher geriet das All in Bewegung, weil es die Zerstörung des Todes befürchten mußte" (Eph. 19). Das alte Reich war das des Todes, das der kreatürlichen Gebundenheit, die bisher nur mit den unzureichenden Mitteln der Magie bekämpft werden konnte, nun aber durch die Erscheinung des wahren Lebens überwunden ist. So sehr das in gewisser Weise an Paulus erinnert[3], so ist es doch nur die hellenistische, die kosmische Seite seiner Erlösungslehre, die hier nachklingt, die ethische, die Rechtfertigungslehre dagegen sehr viel weniger[4]. Und dies eben ist sehr bezeichnend. Wie Ignatius weniger auf die Totenerweckung bei der Parusie rechnet, als auf die unmittelbare Vereinigung mit Gott und Christus im Augenblicke des Todes[5], so ist ihm das Heil in Christus vor allem „Leben", das Abendmahl ein „Heil-

1. Wie die des 1. Clemensbriefes bei Bousset Kyrios Christos S. 356 ff.

2. Eph. 11 *ἔσχατοι καιροί . . τὴν μέλλουσαν ὀργήν*; Magn. 5 *τέλος τὰ πράγματα ἔχει καὶ πρόκειται τὰ δύο ὁμοῦ, ὅ τε θάνατος καὶ ἡ ζωή, καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν*; Eph. 16 *βασιλείαν τ. θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.*

3. Die Aufhebung des Todes 1. Kor. 15, 26; die Befreiung von den Weltelementen Kol. 2, 20; der Herrscher über diesen Aion 2. Kor. 4, 4.

4. Nur einmal „phrenologisch" nach 1. Kor. 4, 4 reproduziert: Ign. Röm. 5, 1.

5. Röm. 4: *θεοῦ ἐπιτυχεῖν*; 5: *Ἰ. Χριστοῦ ἐπιτυχεῖν*; 6: *ἐκεῖνον ζητῶ — ἐκεῖνον θέλω*, daneben freilich auch noch *ἀπελεύθερος Ἰ. Χριστοῦ* (durch das Leiden) *καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος* — aber doch wohl auch auf den Augenblick des Todes bezogen. Der Tod ist seine Geburt, ist wahres Leben, Empfang des neuen Lichts, wahre Menschwerdung, „Auferweckung" Trall. 9.

mittel der Unsterblichkeit" (Eph. 20)[1]. Diese entschieden hellenistische Wendung der Erlösungslehre ist ganz im Stile der Mysterien-Religionen gehalten, und nicht zufällig nennt er die Vorgänge der Geburt aus der Jungfrau und den Tod Christi „Mysterien", die Gott in der Stille vorbereitet und nunmehr laut proklamiert hat[2]. Hier haben wir nun wirklich einmal den Typus einer, vom israelitischen Mutterboden völlig losgelösten, fast geschichtslosen christlichen Mysterien-Religion, den man oft fälschlich bei Paulus gefunden oder — noch falscher — mit dem Christentum überhaupt gleich gesetzt hat. Man kann nur sagen: bei Ignatius hat sich dies hellenistische Element aus der Verklammerung mit dem israelitisch-jüdischen, in der es sich noch bei Paulus befand, gelöst. Hier beobachten wir nun auch — mehr oder weniger rein — den Typus des von der Messianologie und Eschatologie ziemlich gelösten Kyrios-Glaubens, wie man ihn häufig einseitig und verfrüht schon für die erste Zeit des antiocheni schen Christentums angenommen hat. Hier haben wir wirklich die individuelle Verehrung und den Gemeinde-Kultus des über alle Geschichte erhabenen, weil ewigen Jesus Christus oder Christus Jesus, in dessen häufiger Bezeichnung „unser Herr" übrigens noch das alte Marân nachklingt. Daß er daneben auch „unser Gott" heißt, entspricht durchaus der Sachlage: denn dieser Kyrios-Kultus ist im vollen Sinne göttliche Verehrung; Lobgesang und Verherrlichung (*ᾄδειν, δοξάζειν, λιτανεύειν*) wendet sich an ihn unmittelbar (Eph. 4; Röm. 4), wie auch an Gott durch seine Vermittlung (Röm. 2). An dem sozusagen geschichtslosen, immer gegenwärtigen Charakter dieses Kyrios wird auch dadurch nicht viel geändert, daß — in katechismusartigen Formeln — die Merkmale des geschichtlichen Jesus, seine Geburt von Maria und aus Davids Geschlecht, seine wirkliche Kreuzigung und seine körperliche Auferstehung in antidoketischem Interesse so stark hervorgehoben werden. Dadurch ist gewiß seine geschichtliche Menschlichkeit festgelegt, besonders auch die chronologischen Formeln „unter Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes" (Magn. 11; Trall. 9; Smyrn. 1); das war nun einmal durch die Überlieferung gegeben, und darin besteht ein bleibender Unterschied von den zeitlosen Mysterien-Kulten eines Adonis oder Osiris. Aber dies „geschichtliche" Moment hat für Ignatius nicht annähernd die gleiche Bedeutung, wie für das älteste Urchristentum und für Paulus, die sich sozusagen als Zeitgenossen dieser Ereignisse und Zeugen der durch sie inaugurierten letzten Weltperiode fühlen. Für Ignatius sind sie nicht sowohl Tatsachen der nächsten Vergangenheit, deren Wirkungen die Christenheit noch unmittelbar spürt, sondern etwas so sehr Gegenwärtiges, daß auf ihr zeitliches, einstiges Geschehen nicht viel ankommt. So wichtig es ist, von der Tatsächlichkeit dieser Ereignisse auch verstandesmäßig überzeugt zu sein[3] — das wahre Kennzeichen des Christen

1. Vgl. v. d. Goltz, Ignatius v. Antiochien (Texte u. Untersuchungen XII, 3) S. 40f. „Das individualistische Element in der Eschatologie des Bischofs ist das durchschlagende. Von der biblischen und jüdischen Vorstellung eines zukünftigen Gottesreichs und eines eschatologischen Dramas zeigen sich kaum Spuren." „Das Heilsgut als neues Leben ist wesentlich eschatologisch: verbürgte Lebenshoffnung".

2. *μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη* Eph. 19; vgl. auch den Ausdruck *Παύλου συμμύσται* Eph. 12.

3. Magn. 11: *μὴ ἐμπεσεῖν εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας, ἀλλὰ πεπληροφόρησθε*

ist doch, das er in lebendigem Fühlen und Bewußtsein dieser durch den Kultus, insbesondere durch die Eucharistie vergegenwärtigten Heilstatsachen lebt: „wie angenagelt an das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, festgegründet in Liebe an dem Blute Christi, in inniger Überzeugung mit unserem Herrn verbunden (*πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν* Smyrn. 1); „Frohlocken über das Leiden unsres Herrn ohne zu zweifeln und über seine Auferstehung, voll überzeugt von aller Barmherzigkeit" (Philad. inscr.); „Christusträger" sein (Eph. 9); „erglühend am Blute Gottes" (Eph. 1); „am ‚Leiden' teilhaben" (Philad. 3); „im wahren ‚Leiden' geeint und auserwählt" (Eph. inscr.); „alles tun, als ob Er in uns wohnte, daß wir seine Tempel seien und er Gott in uns" (Eph. 15) — das sind einige der glühenden Formeln, in denen sich diese Frömmigkeit ausspricht. Man erkennt hier überall das Nachwirken paulinischer Ausdrucksweisen; diese Mystik ist eine Fortsetzung und starke Steigerung der paulinischen. Aber was bei Paulus doch nur eine Seite seiner Religion neben andern ist (S. 355 ff.), das ist hier das Ganze.

Das Verhältnis zu Paulus ist überhaupt für den Mann und die Zeit bezeichnend. Wir stehen hier zum ersten Mal vor einer sehr intensiven Einwirkung der Paulus-Briefe, die sich von der recht äußerlichen und oberflächlichen Anlehnung (bei Jakobus oder 1. Klemens) scharf abhebt. Ignatius hat die Paulus-Briefe nicht nur gekannt, er lebt ganz und gar in ihnen, seine Denkweise und Sprache ist von der Berührung mit ihnen getränkt[1]. Und zwar muß er eine Sammlung gekannt haben, die jedenfalls den Epheser-Brief, aber wohl nicht die Pastoral-Briefe einschloß. Das Vorhandensein einer solchen Sammlung um 100—110, mag Ignatius sie nun in Klein-Asien oder — wahrscheinlicher — in Antiochia vorgefunden haben, ist sehr wichtig. Diese Tatsache lehrt den oft geleugneten, fortdauernden Einfluß des Paulus, eine hohe Verehrung des Heidenapostels, mindestens auf rein heidenchristlichem Gebiet, und zwar nicht nur eine scheue Verehrung des im Grunde Unverstandenen, sondern eine innige Fühlung zum mindesten mit einem Teil seiner Hauptgedanken. Die Gemeinde von Ephesus ist geadelt dadurch, daß sie Paulus in ihrer Mitte gehabt hat (Eph. 12). Wenn wir diese Stimmung auch für Antiochia in Anspruch nehmen dürfen, so sehen wir hier eine Wandlung gegenüber der Zeit und gegenüber den Kreisen, die den Petrus als den Apostel, die die Zwölf als die Apostel des Herrn verehrten (Matthäus-Evangelium vgl. S. 585). Das Ansehen des Paulus, das seit dem Streit mit Petrus in Antiochia erschüttert war, ist jedenfalls voll wiederhergestellt. Wenn Ignatius im Brief an die Römer (4) Petrus und Paulus neben einander stellt, so geschieht das wegen der besonderen Beziehung Beider zu Rom, vielleicht

---

ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

1. Wichtig ist, daß er nicht nur einzelne Begriffe übernimmt und einzelne Stellen nachahmt, sondern daß er die Rhetorik des Paulus nachbildet, in einer überstiegenen, vergröbernden und verwischenden Manier, die die des Epheserbriefes noch überbietet. Eine genaue Vergleichung der Rhetorik des Ignatius und Paulus würde die Eigenart des letzteren deutlich herausstellen, würde für die Unechtheit des Epheserbriefs neues Material erbringen, würde aber auch erkennen lassen, daß manches Gemeinsame dem gleichen Vorbilde, der „asianischen" Rhetorik, zu verdanken ist.

im Anschluß an 1. Klem. 5. Im Übrigen vertritt er den typischen Standpunkt nachapostolischen, kirchlichen Christentums, wenn ihm die Apostel als Vorbild des Presbyteriums (Magn. 6; Trall. 2. 3; Smyrn. 7), als Urbild der Gemeinde (Magn. 13), ihre Gebote (Magn. 13; Trall. 7) neben denen des Herrn als unbedingt verbindlich erscheinen (vgl. S. 526 f.).

Nicht völlig aufgeklärt ist sein Verhältnis zu den johanneischen Schriften. Daß er z. B. Stellen wie Joh. 8, 29 (Magn. 8); 3, 8 (Philad. 7) u. a. gekannt hat, erscheint nicht zweifelhaft. Andrerseits darf man nicht alles, was „johanneisch" klingt, aus literarischer Beeinflussung erklären — es ist eben die gemeinsame hellenistische religiöse Sprache, an der Beide teilnehmen. Ob man vollends von einer „kleinasiatischen" Theologie des Ignatius reden darf, erscheint noch sehr zweifelhaft. Immerhin liegen in den Briefen die innigsten Beziehungen zum kleinasiatischen Christentum vor, und es ist nicht ausgeschlossen, daß sie auch schon vor der Deportations-Reise des Ignatius bestanden haben.

Kapitel 25.

Klein-Asien[1].

1. Von Syrien wenden wir uns nach Klein-Asien, dem an Syrien angrenzenden, weitem Gebiete, das bereits in der apostolischen Zeit Paulus mehrfach aufgesucht hat und in dem schon er wichtige Gemeindegründungen vornehmen konnte. Wir treten hier auf einen Boden, der für die Entwicklung des Christentums grade in der nachapostolischen Zeit sehr wichtig gewesen ist, und wir sind zugleich in der angenehmen Lage, grade für dieses Gebiet eine Anzahl von Quellen zu besitzen, die uns doch wenigstens einigermaßen über den Gang des Christentums und seine Schicksale hier unterrichten, so daß wir hier besser sehen können als etwa in den Provinzen Judäa oder Syrien, von deren Behandlung wir eben kommen.

Das ganze weite Land, das wir jetzt als Klein-Asien[2] bezeichnen — ein Name, der erst im ausgehenden Altertume zum erstenmale erscheint[3] —, zerfiel in der römischen Kaiserzeit in eine Reihe großer Provinzen, von denen einige für das Gesamtimperium sehr wichtig waren. Diese Provinzen sind, von Süden begonnen, zuerst Kilikien, das freilich sich mehr gegen die See und damit gegen Syrien öffnete, während es vom übrigen Klein-Asien durch den hohen Wall des Taurus geschieden war, über den nur wenige Übergänge führten. An Kilikien schloß sich nördlich vom Taurus die große Provinz Galatien an, die einen guten Teil des Inneren von Klein-Asien umfaßte, und weiter, gegen Osten zu, die Grenzprovinz Kappadokien. Nördlich von Galatien und Kappadokien,

1. Von hier ab beginnt die Ergänzung, die der Herausgeber an dem vom Verfasser unvollendet hinterlassenem Werke vorgenommen hat; vgl. über die Art und Weise, wie die Ergänzung vorgenommen wurde, das Geleitwort am Eingange des Buches.

2. Vgl. zum Folgenden auch J. Weiß, Kleinasien in Herzogs Realenzyklopädie, 3. Aufl., Band 10.

3. Vgl. Orosius, den Zeitgenossen Augustins, Histor. I 2: Asia regio, vel ut proprie dicam, Asia minor . . . .

lang hingestreckt am Gestade des schwarzen Meeres, lag die Provinz Bithynia-Pontus, und im Westen fiel mit reicher Gliederung Klein-Asien zum Meere ab, in den drei Landschaften, Mysien, Lydien, Karien, die zusammen mit großen Teilen des alten Phrygiens die sehr wichtige und reiche Provinz Asien im engeren Sinne (Asia proconsularis) bildeten. Zu Klein-Asien muß endlich noch die Insel Cypern gerechnet werden, die eine eigene Provinz war, deren Prokonsul seinen Sitz in Paphos hatte.

2. Unsere Hauptquellen für die Geschichte des Christentums in Klein-Asien sind, kurz aufgezählt folgende: die Gruppe der fünf johanneischen Schriften unseres Kanons, von denen namentlich auch die Offenbarung wertvolle Blicke in asiatisches Gemeindeleben tun läßt; weiter die Briefe des Ignatius von Antiochia und, eng verbunden mit den Briefen des Antiocheners, der Brief des Polykarp von Smyrna an die Gemeinde von Philippi in Makedonien; der 1. Petrusbrief, der, wie schon seine Zuschrift zeigt, die Nöte und Sorgen asiatischer Gemeinden, und zwar eines ziemlich weiten Kreises im Auge hat; der Brief des jüngeren Plinius, Statthalters von Bithynia-Pontus, an den Kaiser Trajan über einen Christenprozeß, den er im Jahre 112/113 in seiner Provinz zu leiten hatte (Plinius, Epist. X 96); endlich sei noch auf die Schriften gewisser, uns unbekannter Paulusschüler hingewiesen, die zum Teil unter dem Namen ihres Meisters schrieben, und die wohl sicher in Asien tätig waren: den kanonischen Epheserbrief und die Pastoralbriefe in der Form, wie sie uns im Kanon vorliegen, werden wir wohl in Asien ansetzen dürfen, genauer vielleicht in der eigentlichen Provinz Asien, in Asia proconsularis (vgl. auch oben S. 532–537).

3. Von den oben aufgezählten kleinasiatischen Provinzen kommen für die Geschichte des Christentums zwischen 70–130 nicht alle in Betracht. In Kappadokien können wir weder zur Zeit des Paulus noch in den Jahrzehnten danach irgendwelche Spuren des Christentums entdecken; nur in der sehr weiten Zuschrift von 1. Petr. wird die Provinz genannt. In Galatien hat wohl, entweder im Norden oder im Süden der Provinz (vgl. zu dieser Frage S. 223–225) Paulus Gemeinden gegründet. Sie treten aber gar nicht weiter hervor, und die Quellen der Zeit nach 70 verraten uns nichts von ihnen; doch werden auch sie in der Zuschrift von 1. Petr. mit aufgeführt. Die beiden Provinzen, Kappadokien und Galatien, vom Meere abgeschlossen, gehören zu dem Hochplateau in der Mitte von Klein-Asien, das von Natur aus unwirtlich und wenig fruchtbar ist, und auch in der Geschichte wenig hervortritt. Es sind vor allem die Küstenländer, die die Träger der Entwicklung waren, wie der Kultur im allgemeinen, so auch der religiösen Bewegung und des Christentums im besondern. Aber auch von dem Christentum in diesen günstiger gelegenen Teilen hören wir zum Teil nichts. Das liegt eben an unsern Quellen. In Kilikien und in Cypern hat, wie uns teils Paulus selber (Gal. 1, 21), teils die Apostelgeschichte in sehr guter Überlieferung (11, 19; 13, 4–12; 15, 39) bezeugt, das Christentum schon sehr frühe, von Jerusalem und von Antiochia her, Fuß gefaßt. Wir hören aber in unserer Zeit nichts mehr von den Gemeinden dort. Nur ganz verloren taucht in einem der Ignatiusbriefe ein gewisser Philon, „Diakon aus Kilikien" auf (Philad. 11, 1).

Bei diesem Zustande der Quellen können wir denn auch gar nicht sagen,

ob der Ansturm des Judaismus, den dieser zur Zeit des Paulus auf die heidenchristlichen Gemeinden Galatiens unternahm (vgl. S. 225ff.), durch den Brief des Apostels erfolgreich zurückgeschlagen wurde. Es muß als eine wichtige und sicher nicht folgenlose Tatsache angesehen werden, daß Jerusalem oder doch wenigstens die gesetzliche Partei der Gemeinde dort, die Propaganda auch über Antiochia hinaus in das Gebiet der ältesten antiochenischen Missionsprovinz auszudehnen versucht hat, und wir können nicht zuverlässig wissen, ob sie nicht Erfolg gehabt hat. Man könnte sich einen solchen in verschiedener Weise denken: in einzelnen Gemeinden könnte der Judaismus zur Herrschaft gekommen sein, in andern nicht; er mag Abspaltungen, Sondergemeinden, neue Gemeindegründungen versucht haben; es ist auf diesem Gebiete allerlei möglich gewesen, und wir können es ruhig als denkbar bezeichnen, daß in Galatien judenchristliche oder gesetzlich lebende heidenchristliche Gemeinden bestanden haben. Aber das Genauere wissen wir, wie gesagt, nicht. Wir werden ferner auch damit rechnen können, daß synkretistisch-gnostische Elemente in die Galatergemeinden des Paulus Eingang fanden, wie wir ja im phrygischen Kolossä eine judenchristlich-gnostische Bewegung am Werke sehen (S. 296).

4. Im Briefe des Paulus an die Gemeinde von Kolossä werden noch für zwei benachbarte phrygische Städte: Hierapolis und Laodicea Christengemeinden bezeugt (Kol. 4, 13). Alle drei gehörten politisch zur Provinz Asien. Und hier, in der reichen und schon von Natur aus vielgegliederten Provinz Asia proconsularis stoßen wir auf die Entwicklung des Christentums, die im Bereiche von ganz Klein-Asien uns als die bedeutendste entgegentritt, auch in unsern Quellen am besten zu erfassen ist. Schon zur Zeit des Paulus, unmittelbar oder mittelbar von ihm begründet, finden wir das Christentum vor allem in Ephesus, der Hauptstadt der Provinz und der Mutterstadt des asiatischen Christentums, weiter in den drei genannten phrygischen Städten, die alle von Ephesus aus landeinwärts im Flußgebiet des Mäander gelegen sind, endlich auch im Nordwesten der Provinz, in Alexandria Troas, einer wichtigen Hafen- und Handelsstadt, nahe am Hellespont gelegen (2. Kor. 2, 12; Apg. 20, 5ff.). Für frühe und verhältnismäßig starke Stellung des Christentums in Asien, spricht endlich auch die Aussage des Paulus in 1. Kor. 16, 19, von Ephesus aus geschrieben: Paulus redet bereits in so früher Zeit von „den Gemeinden Asiens" in der Mehrzahl und erwähnt 16, 9 die große Türe, die sich ihm in Asien aufgetan habe. In den Jahrzehnten nach dem Tode des Paulus weist eine größere Anzahl von Städten an der Küste und auch in den Tälern, die sich zum Meere hinunter öffnen, christliche Gemeinden auf. Die Quellen, die uns den Bestand des Christentums in unserer Zeit zeichnen, sind vorab die Sendschreiben des Ignatius und die sieben Briefe in Offb. Joh. 2 und 3. Die bedeutendste, angesehenste, und wohl auch größte Gemeinde ist und bleibt in unserer Zeit Ephesus, das ja auch dann in der späteren kirchlichen Entwicklung die Metropole des christlichen Asiens wurde, wo der Erzbischof der Provinz seinen Sitz hatte. Ephesus war politisch und nicht minder auch wirtschaftlich, die führende Stadt der Provinz[1]. Darum geht nach Ephesus, und nicht nach Pergamon, der eigent-

1. Vgl. über Ephesus und auch über die meisten andern nachher zu nennenden Städte den schon angeführten Artikel von J. Weiß, S. 543ff.

lichen, amtlichen Hauptstadt, das erste der sieben apokalyptischen Sendschreiben, eben dorthin auch der bedeutendste und längste von den Briefen des Ignatius, in dem der antiochenische Bischof mehr und höhere Ausdrücke des Lobes und der Hochachtung häuft als in den übrigen Briefen, die er an asiatische Adresse schickte: die ephesinische Gemeinde ist zahlreich (Ign. Eph. 1, 3); ihr Ruhm geht bis in die Engelwelt zu den Äonen hinauf (Eph. 8, 1); Ignatius sagt, er hoffe, durch die Fürbitte der Epheser bei der Totenauferstehung an dem Lohn der ephesinischen Christen Anteil zu bekommen: ich weiß, wer ich bin und wem ich schreibe: ich bin verurteilt, ihr habt Erbarmen gefunden; ich bin in Gefahr, ihr seid gefestigt; ihr seid der Durchgang für die, die in Gott hinein erschlagen werden, Miteingeweihte des Paulus . . . . ., der in jedem Briefe eurer in Christus Jesus gedenkt (11, 2 und 12). In Ephesus muß nach der altkirchlichen Überlieferung auch der große Unbekannte, jene führende Persönlichkeit der nachapostolischen Zeit, nämlich der kleinasiatische Johannes, geweilt haben, dessen Wirkungskreis freilich nicht auf Ephesus beschränkt war.

Von Ephesus aus nördlich, in herrlicher Lage, an tief eingeschnittener Meeresbucht liegt Smyrna. Die Stadt ist politisch und auch wirtschaftlich die Nebenbuhlerin von Ephesus. Aber die christliche Gemeinde von Smyrna scheint der ephesinischen weit nachgestanden zu haben und ihre große Rolle erst später gespielt zu haben. Das apokalyptische Sendschreiben, das nach Smyrna geht, folgt zwar unmittelbar dem nach Ephesus gerichteten, aber das war, wenn mit Ephesus begonnen war, geographisch bedingt: die Aufzählung der sieben Gemeinden geht an der Küste von Süden nach Norden, dann landeinwärts in der umgekehrten Richtung. In dem Sendschreiben selber wird die Gemeinde als eine bedrängte und arme angesprochen (Offb. 2, 9). Schon damals, wie auch noch späterhin, hatte sie schwer unter dem Drucke der reichen und mächtigen smyrnäischen Judengemeinde zu leiden. Und der ephesinischen Gemeinde gegenüber war sie für alle Zeiten dadurch im Nachteil, daß sie keine apostolische Gründung war. Das ist der Gemeinde selber auch genau bewußt gewesen, und ihr Bischof Polykarp hat es in seinem Schreiben an die philippische Gemeinde ausgesprochen: unter euch hat der selige Paulus gewirkt, euerer rühmt er sich in allen Gemeinden, die allein damals Gott erkannt hatten; wir aber hatten ihn noch nicht erkannt (11, 3).

Die dritte Gemeinde, die in Offb. 2 angeredet wird, ist die von Pergamon. Diese Stadt war früher die Königsstadt des Attalidenreiches und war in römischer Zeit die amtliche Hauptstadt der Provinz Asien, der Sitz des Prokonsuls, dazu auch ständiger Sitz und Versammlungsort des asiatischen Landtages, des *κοινὸν τῆς Ἀσίας*. Berühmt war in Pergamon der Kult des Heiland-Gottes Asklepios, des *Ἀσκληπιὸς σωτήρ*, der in der Stadt ein vielbesuchtes Heiligtum hatte. Auf dies Heiligtum und nicht auf den Augustustempel oder den riesigen, jetzt in Berlin wieder aufgebauten Zeusaltar, wird die Offb. 2, 13 gebrauchte Wendung: „der Thron des Satans" gehen.

Mit Pergamon sind wir bereits in das Innere des Landes von Klein-Asien getreten und die übrigen Gemeinden, die in der Offb. und bei Ignatius mit Briefen bedacht werden, liegen alle von der Küste ab, im Binnenlande, das durch die Flußtäler und durch vielbegangene Handelsstraßen mit der Küste verbunden

war. Von Ephesus aus landeinwärts im Mäandertale liegen Magnesia am Mäander (genauer: an seinem Nebenflusse Lethäus) und Tralles. An beiden Orten werden durch Ignatius Christengemeinden bezeugt. Noch weiter landeinwärts liegen eng beieinander die schon genannten drei Städte Kolossä, Laodicea und Hierapolis. Die Gemeinde von Laodicea wird in Offb. 3, 14–22 angeredet, sie wird als eine reiche und satte Gemeinde geschildert. Kolossä kommt in den Quellen unseres Zeitabschnittes nicht mehr vor; die Stadt scheint neben Laodicea zu völliger Unbedeutendheit herabgesunken zu sein, woran vor allem das große Erdbeben des Jahres 65 Schuld gehabt hat. Ungleich bedeutender als Kolossä war Hierapolis; aber auch hier scheint das große Erdbeben die Entwicklung der Stadt gehemmt zu haben: aus der Zeit von Nero bis Hadrian sind keine Münzen der Stadt vorhanden. Die Gemeinde dort aber wird uns erkennbar: Philippus, der Evangelist, und seine prophetischen Töchter (Apg. 21, 9) sollen in Hierapolis gewirkt haben, sein Grab und die Gräber von zweien seiner Töchter zeigte man dort im 2. Jhrh., vgl. Polykrates von Ephesus bei Euseb. K. G. III 31, 3. Auch war, wohl noch zur Zeit des Hadrian, der frühkirchliche Schriftsteller Papias in Hierapolis Bischof. Alle die Gemeinden, die im Mäandertale liegen, haben ihr Christentum von Ephesus her bekommen.

Im Flußgebiete des nördlich vom Mäander mündenden Hermus finden wir drei Gemeinden bezeugt: eine im altberühmten Sardes, der lydischen Königsstadt (Offb. 3, 1–6), die andre in dem an einem Nebenflusse des Hermus gelegenen Thyatira (Offb. 2, 18–29), die dritte endlich in dem weit landeinwärts geschobenen Philadelphia (Offb. 3, 7–13 und Ignat., Philad.).

Das Fortbestehen der Gemeinde von Troas endlich, wo schon Paulus gewirkt hatte, läßt sich aus den Ignatius-Briefen erkennen. Als Ignatius vor seiner Abfahrt nach Makedonien sich in Troas aufhielt, hatte er Fühlung mit der Gemeinde dort, und diese gab in den Briefen, die er nach Philadelphia und Smyrna schickte, ihr Grüße an die Brudergemeinden mit (Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1).

Das sind, ohne Kolossä, zwölf Gemeinden, die wir auf verhältnismäßig schmalem Raume feststellen können. Dabei sind die Quellen, die über die Ausbreitung des Christentums in Asien Aufschluß geben, im Ganzen doch ziemlich spärlich: Ignatius schreibt nur an die Gemeinden, mit denen er in Berührung gekommen ist; und auch der Apokalyptiker wollte und konnte nur eine Auswahl aus den Gemeinden Asiens nennen, da er aus Gründen seines Stiles an die Siebenzahl gebunden war. Die auch mögliche Annahme, daß die sieben Gemeinden der Johannes-Offenbarung je eine Art Vorortsstellung ihrem Distrikte gegenüber eingenommen hätten, wird sich stellenweise leicht durchführen lassen. Man kann sagen: der Apokalyptiker nannte Hierapolis und Kolossä nicht, weil Laodicea die führende Gemeinde war, und er schwieg von Magnesia, weil es kirchlich unter Ephesus stand. Aber der Stil (sieben Leuchter, sieben Engel, sieben Gemeinden) wird das eigentlich Maßgebende gewesen sein, wenn auch der bestimmte Artikel: „die sieben Gemeinden“ (1, 4. 11. 20) immer wieder zu denken gibt.

Überblickt man die Reihe der Namen in der Apokalypse und bei Ignatius, so sieht man unschwer, daß in der Provinz Asien die Grundsteine, die Paulus

mit seiner Mission gelegt hatte, erhalten geblieben sind und daß auf ihnen weiter gebaut worden ist. Denn auch in ihrem innern Leben müssen wir uns die asiatischen Gemeinden gefestigter, reicher, vielseitiger denken.

5. Über die Nordprovinz Klein-Asiens Bithynia-Pontus besitzen wir in dem Plinius-Briefe, 112 geschrieben, ein wichtiges Zeugnis. Der Brief ist vermutlich aus dem östlichen Teile der großen Provinz gesandt; die Schreiben in der Umgebung von X 96 sind von Amisus aus geschickt. Plinius gibt die ausdrückliche Kunde, daß das Christentum zur Zeit seiner Statthalterschaft eine ihm bedrohlich erscheinende Ausbreitung gewonnen hatte. Er berichtet dem Kaiser von römischen Bürgern, die sich als Christen bekannt hätten, er erwähnt eine anonym eingereichte Anklageschrift, die die Namen von „vielen Leuten" gebracht habe, und er führt dem Kaiser aus: „Viele Menschen jeden Alters, jeden Standes, auch beiden Geschlechtes setzen sich der Gefahr der schwersten Anklage aus und werden es auch in Zukunft tun. Nicht nur über die Städte, sondern auch über die Dörfer und das Land hat sich die Ansteckung dieses Aberglaubens verbreitet. Schon sind die Tempel verödet und werden kaum noch besucht, die feierlichen Opfer des Staates wurden lange nicht mehr wiederholt und für die zum Verkauf kommenden Opfertiere findet sich nur selten ein Käufer." Durch das von Plinius dem Kaiser vorgeschlagene Verfahren könne eine sehr große Menge von Menschen wieder zur Ordnung zurückgebracht werden. Von den ehemaligen Christen, die Plinius verhörte, sagten einige aus, sie hätten ihr Christentum schon vor 25 Jahren aufgegeben. Vor dem Jahre 90 müßte dann der neue Glaube nach Bithynia-Pontus gekommen sein, vermutlich ist er schon früher, vielleicht um 70 herum, dorthin gedrungen. In verhältnismäßig kurzer Zeit hat er dann die starke Entwicklung genommen. Auch noch einige andre Zeugnisse beweisen, daß grade in den Küstengegenden des Schwarzen Meeres das Christentum sich fest eingelebt und ausgebreitet hat. Sinope, nordwestlich von Amisus gelegen, hat sicher eine Christengemeinde gehabt: Hippolyt, dessen Zeugnis bei Epiphanius (Haer. 42, 1) erhalten ist, sagt, daß der Vater des bekannten Häretikers Marcion, der um 140 nach Rom übersiedelte, Bischof von Sinope war. Zwei weitere Quellen stammen aus späterer Zeit, gestatten aber einen Rückschluß auf Verhältnisse in dem von uns hier behandelten Abschnitt. Um 170 etwa schrieb der Bischof Dionysius von Korinth einige Briefe, von denen Eusеb Inhaltsangaben und Bruchstücke aufbewahrt hat. Einer dieser Briefe geht an „die Gemeinde, die in Amastris als Beisassin wohnt, samt den Gemeinden im Pontus" (Eusеb, K. G. IV 23, 6). In dieser Zuschrift ist für die Gemeinden des Pontus bereits eine metropolitane Gliederung vorausgesetzt, die Gemeinden müssen ein einheitliches geordnetes Ganze bilden und die führende unter ihnen ist die Gemeinde von Amastris, in der alten Landschaft Paphlagonien gelegen. Diese Gemeinde muß in ihren Anfängen selbstverständlich weit über 170 hinaufreichen, und die Metropolitangliederung, die die Zuschrift des Dionysius-Briefes voraussetzt, spricht deutlich für ein starkes und verhältnismäßig altes Christentum. In die gleiche Gegend, nach Paphlagonien, versetzt uns die satirische Erzählung Lucians: Alexandros. Dieser Prophet und Wundermann lebte etwa 100 – 170 und trieb seine Kunst in seiner Vaterstadt Abonuteichos, einem nicht unbedeutendem Küstenorte Paphlagoniens. Als sich Widerspruch der Aufgeklärten

gegen ihn und seinen Heilsgott Asklepios Glykon erhob, versuchte er seine Gegner einzuschüchtern, indem er – nach Lucians Bericht – sagte: voll von Gottlosen und Christen sei der Pontus, die wagten es, die schlimmsten Lästerreden gegen ihn auszustoßen; seine Anhänger sollten, wenn sie der Gnade des Gottes teilhaftig werden wollten, diese Leute mit Steinen hinaustreiben (Alexandros 25). Wenn die Worte sicher auch erst von Lucian dem Alexandros in den Mund gelegt worden sind, so beweisen sie doch immerhin die Anschauung, die Lucian, der die Schrift bald nach 180 verfaßt hat, vom Stande des Christentums im Pontus hat.

6. Die drei bereits bei ihrer Entstehung eng mit einander verbundenen Gemeinden Laodicea, Hierapolis, Kolossä liegen in der Landschaft Phrygien, die politisch mit ihrem westlichen Teile zu Asia proconsularis, mit ihrem östlichen zu Galatien gehörte. In Phrygien muß eine verhältnismäßig starke und frühe Entwicklung des Christentums angenommen werden, die, wie es scheint, ebenso wie in Bithynia-Pontus über die Städte hinaus auf das flache Land ging. Das können wir freilich erst aus Quellen erkennen, die später als 130 entstanden sind. Die Nachrichten mögen indes hier zusammengestellt werden, weil auch bei ihnen Rückschlüsse auf unsere Zeit erlaubt sind. Im Jahre 155 oder 156 gab die Gemeinde von Smyrna der Gemeinde von Philomelion einen Bericht über die Verfolgung, der ihr Bischof Polykarp und mehrere Gemeindeglieder zum Opfer fielen: Martyr. Polyk. Zuschr. – Philomelion liegt an der Ostgrenze Phrygiens, in der sogenannten Phrygia paroreios, und ist eine kleinere Landstadt. In den Gemeinden Phrygiens trat bald nach 150 Montan mit seiner Predigt auf, und die Bewegung, die damit begann, setzt eine ziemlich starke Verbreitung des Christentums nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern Phrygiens voraus. In der Geschichte des älteren Montanismus tauchen auch die ersten mit Namen nachzuweisenden christlichen Dorfgemeinden auf: Komane in Phrygien und Ardabau in dem an Phrygien angrenzenden Teile Mysiens (Apollinaris bei Euseb, K. G. V 16, 7. 17).

7. Wir sehen aus der Übersicht, von der wir eben herkommen, daß das Christentum in unserm Zeitabschnitte sich in allen Provinzen Klein-Asiens nachweisen läßt. In einigen, wie Kappadokien, können wir nur verschwindend geringe Spuren erkennen, in andern aber sehen wir schnelles, zum Teil überraschendes Wachstum. Vor allem war es die Provinz Asien, in der wir das Christentum in fester, sich weitender Stellung sehen konnten. Dieser uns am besten sichtbaren Provinz wenden wir uns wieder zu, und werfen die Frage auf, ob wir in dem Christentum ihrer Gemeinden, das eine Gründung des Paulus ist, die Fortwirkung seiner Predigt und seines Geistes feststellen können, ob wir in der Zeit zwischen dem Tode des Apostels und der Romreise des Ignatius die Gemeinden noch als „paulinisch" ansehen dürfen. Eine sehr gewichtige Stimme hat sich dagegen erhoben; sie redet von einer „Zerstörung der Schöpfung des Paulus", von einem „Neubau auf den Trümmern paulinischen Werkes"[1]. Wenn wir die Tatsachen befragen, müssen wir die Vorstellung als nicht in den Quellen begründet bezeichnen. Diese wissen weder etwas von einem Zusammenbruch noch auch von einer Neugründung. Nicht die leiseste Spur ist davon vorhanden, daß

1. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 493–497.

die Gemeinde von Ephesus, an die der Apokalyptiker schreibt, eine andre sei als die des Paulus, und Ignatius vollzieht die Gleichsetzung ausdrücklich, wenn er die Epheser „Symmysten des Paulus“ nennt (Eph. 12, 2). Allerdings erwähnen die Johannesschriften den Paulus nirgends (was aber nicht verwunderlich ist), allerdings wendet sich der Verfasser des 1. Petrus-Briefes im Namen des Petrus an die Christen Klein-Asiens, als ob dieses ein gemeinkirchliches Gebiet und ein Missionsfeld auch anderer „Apostel“ wäre. Und wenn andrerseits der Verfasser des Epheser-Briefes wirklich Ephesus als Empfangsort seines Schreibens gedacht hat und die Timotheus-Briefe Ephesus als dauerndes Gebiet des Paulus voraussetzen, so beweist das natürlich nicht, daß in Wirklichkeit die Gemeinden dieser Provinz die paulinische Tradition aufrecht erhalten hätten. Aber in welchem Sinne sollte dies überhaupt geschehen sein? Wie soll man sich jene Kontinuität, die von der einen Seite bestritten, von der andern behauptet wird, überhaupt denken? Oder auf welche Weise sollte ein Zusammenbruch erfolgt sein? Etwa so, daß die Gemeinden eine Zeitlang überhaupt aufgehört hätten zu bestehen? Davon ist keine Spur vorhanden. Oder so, daß ganz anders gerichtete Lehrer an des Paulus Stelle getreten wären, die das Andenken des Gründers und seiner Lehre bewußt ausgerottet hätten? Dies ist eine Frage, die, kaum gestellt, ganz sicher verneint werden muß. Ist aber die Wirksamkeit des Apostels von wesentlich gleichgesinnten Lehrern aufgenommen worden, so ist deswegen kaum anzunehmen, daß sie die Gemeinden auf die Person und die Sonderlehren des Apostels gewissermaßen verpflichtet hätten. Die Vorstellung von einer korrekt fortgepflanzten paulinischen Schule müssen wir selbstverständlich aufgeben. Es liegt in der Natur der Dinge, daß grade die Lehren, die man als „spezifisch paulinisch“ anzusehen pflegt, wie die von der Rechtfertigung aus dem Glauben und von der Überwindung des Gesetzes, in dem Maße zurücktreten mußten, als ihr Anlaß, die Forderungen des gesetzlichen Judentums, überwunden waren. Das ist aber für Asien wirklich der Fall gewesen. Die Forderung der Beschneidung war ja ohnehin nach dem Apostelkonvent nicht mehr aufrecht zu erhalten. Jedenfalls merken wir weder in der Apokalypse noch in dem Johannes-Evangelium etwas von Bestrebungen nach dieser Richtung hin. In einem Punkte allerdings scheint die Forderung Jerusalems durchgedrungen zu sein: in Asia gilt das Apostoldekret; insbesondere kann kein Zweifel bestehen, daß der Genuß von Götzenopferfleisch neben der Unzucht zu den großen Skandala gehört, die in einer Christengemeinde verpönt sind (Offb. 2, 14. 20. 24f.; 3, 4). Aber wenn auch Paulus das Dekret nicht mit erlassen hat (S. 200ff., 235ff.), so hat er seinem sachlichen Inhalt nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber gestanden (1. Kor. 10, 7f.; vgl. S. 235ff., 246f.). Man kann es keinesfalls als Sieg des gesetzlichen Judaismus und als Verdrängung des paulinischen Evangeliums bezeichnen, wenn das Dekret in Asien anerkannt wird. Eben damit ist dann auch gegeben, daß auf Beschneidung der Heidenchristen und Auferlegung des ganzen Gesetzes verzichtet wird. Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn wir nach geschlossenem Frieden oder errungenem Siege die Parole der Kampfeszeit nicht mehr vernehmen. In dem Maße als die antijudaistischen Spitzen des Paulinismus zurückgezogen werden, treten die antijüdischen stärker hervor. Paulus hat im allgemeinen mehr Liebe und Verständnis für sein verlorenes und verblen-

detes Volk als für die „falschen Brüder“ aus der Beschneidung. Der Kampf mit ihnen versetzt ihn in lebhaftere Bewegung (Galater-Brief) als die Auseinandersetzung mit dem Judentum (Römer-Brief), die von friedlicher Absicht und der Hoffnung auf endgiltige Bekehrung und Verständigung getragen ist. So wie aber der Kampf mit den Judaisten zum Schweigen gekommen war, wurde die Auseinandersetzung mit dem Judentum leidenschaftlicher. Und so finden wir denn z. B. in den Briefen der Apokalypse und im Johannes-Evangelium eine Schärfe des Urteils über die Juden, die nicht überboten werden kann und jedenfalls weit über Paulus hinausgeht. Der Verfasser der apokalyptischen Briefe, obwohl er geborener Jude ist, wie sein Name und seine Sprache lehren, hat doch völlig mit seinem Volke gebrochen: „sie nennen sich Juden und sind es nicht, sondern eine Gemeinde des Satans“ (2, 9; 3, 19); sie haben die Rechte und die Ehrentitel des Volkes Gottes verspielt und an die Christen verloren, auf die nunmehr der Name der „Heiligen“, die „Königsherrschaft“ und das „Priestertum“ (2. Mose 19, 6) übergegangen sind (1, 6. 9; 5, 10; 20, 6). Nur eine mit dem Siegel Gottes versehene, wohlabgezählte Auswahl aus den zwölf Stämmen Israels (vgl. Röm. 11, 7) wird dem Gericht entgehen (Offenb. 7, 4–8), während die unzählbare Menge derer, die durch das Blut des Lammes erkauft sind aus allen Völkern und Zungen (5, 9f.; 7, 9; dies der Gedanke der johanneischen Grundschrift, vgl. SchrNT. zu 7, 9), den Kern der Gemeinde bildet. Der Verfasser steht also mit vollem Bewußtsein auf dem Boden der heidenchristlichen Kirche. Noch mehr ist das natürlich beim Johannes-Evangelium der Fall, das ganz von antijüdischer Polemik durchzogen ist und über die „Juden“ ein vernichtendes, hoffnungsloses Urteil fällt; sie sind schlechthin die „Welt“, die in der Finsternis bleibt und doppelte Schuld auf sich geladen hat, weil sie früher bereits den in sein Eigentum Kommenden nicht aufgenommen hat und jetzt die Seinen, die nicht von der Welt sind, mit dem ganzen Hasse der Welt verfolgt (vgl. z. B. 15, 20–16, 2; 1, 11; 3, 20; 3, 36; 5, 40; 8, 23. 49; 9, 22).

Wenn man den „Paulinismus“ dieser beiden kleinasiatischen Dokumente durch den Nachweis literarischer Abhängigkeit von den erhaltenen Paulus-Briefen erhärten will, so wird man allerdings kein überwältigendes Ergebnis erzielen[1]. Gewiß wird sich viel Einzelberührung nachweisen lassen, wenn auch nicht in dem Umfange, wie bei Ignatius. Aber man sollte von vornherein annehmen, daß eine etwaige Nachwirkung des Paulus sich weniger auf literarischem Wege zeigen würde als darin, daß eine gewisse Denk- und Empfindungsweise, die für die Person und das Wirken des Paulus kennzeichnend ist, sich auch hier lebendig erweist. Und das ist auch wirklich der Fall. So herrscht in den johanneischen Schriften die gleiche kosmologisch-christologische Anschauung wie bei Paulus. Es mag zufällig sein, daß Offenb. 1, 5; 3, 14 die beiden Ausdrücke aus Kol. 1, 18. 15 wiederkehren: der Erstgeborene von den Toten und von aller Kreatur; jedenfalls aber kehrt die paulinische „kosmologische Christologie“ von 1. Kor. 8, 5f. und Kol. 1, 15–17 bei Johannes (1, 2) wieder:

1. Die Liste, die Holtzmann-Bauer im Handkommentar IV³, S. 412 gibt, bedarf der Sichtung; sie enthält doch viel Nichtbeweisendes.

Alle Dinge, sie wurden durch ihn
Und ohne ihn ist nichts geworden;
Was ist, ist Leben nur in ihm,
Und dieses Leben leuchtete als Licht den Menschen.

Hier begegnet[1] sogar genau dieselbe Unterscheidung der Aussagen über den einstigen Akt der Schöpfung (Aorist) und den gegenwärtigen Bestand der Welt (Perfekt-Präsens) wie Kol. 1, 15f. und 17 (vgl. dazu S. 370f.). Und wenn der paulinischen Theologie der Logosgedanke zugrunde liegt, so wird dieser Name Joh. 1, 1 und Offenb. 19, 13 ausdrücklich ausgesprochen. Aber freilich die kosmologische Christologie, ja sogar der Logosbegriff spielt nicht einmal im Evangelium, geschweige denn in der Apokalypse eine große Rolle. In dieser wird der Logosname nur grade einmal erwähnt, übrigens auch nur in der nicht prägnanten Form: „das Wort Gottes" (19, 13). Und das Evangelium knüpft zwar im Prolog an den Logosbegriff an, man kann aber nicht sagen, daß es weiterhin die in ihm liegenden Gedanken ausspinnt und verwertet; jedenfalls kommt es nie wieder darauf zurück, es ist nur in die Fundamente dieser Denkweise eingebaut. Dasselbe gilt von dem Gedanken des Opfertodes Christi. Das bedeutsame Vorkommen des geschlachteten Lammes und der mehrfach betonte Gedanke der Erkaufung der Christen durch ein Todesopfer (Offenb. 1, 5; 5, 9f.; 7, 14; 14, 3f.), ferner das Wort des Täufers vom Lamme Gottes (Joh. 1, 29. 36) und das Sterben Jesu als Passahlammes (19, 37), die Wertung Christi als eines Sühneopfers (1. Joh. 2, 2; 4, 10 ἱλασμός) und seines Blutes (1. Joh. 1, 7; 5, 6f.; Offenb. 1, 5; 7, 14; 19, 13) als des spezifischen Reinigungs- und Erlösungsmittels — das alles knüpft an paulinische Aussagen an oder steht auf gleicher Linie mit ihnen (z. B. 1. Kor. 5, 7; 7, 23; Röm. 3, 25; 5, 9) — wenn auch im Ganzen in der johanneischen Theologie ein andrer Typus von Heilsanschauung den eigentlich „soteriologischen" oder „Erlösungstypus" zurückdrängt, nämlich der „Offenbarungstypus".

Aber trotz alledem kann gar kein Zweifel sein, daß die johanneische Lehre und Religion überall auf paulinischen Gedanken und Formeln steht, daß sie die Linien, die bei Paulus angelegt sind, weiter zieht. Nur ein paar wichtige Beobachtungen sollen hervorgehoben werden: die fast völlige Überwindung der Eschatologie durch Vergegenwärtigung des Heiles (z. B. Joh. 3, 17—21; 5, 24; 1. Joh. 3, 14) ist eine Fortsetzung der bei Paulus so stark und kühn ausgeprägten Vorwegnahme des Heiles in der Christengemeinschaft; das „Sein" und „Weilen" in Jesus, wovon bei Johannes so oft die Rede ist, erscheint als ausdrückliche und bewußte Wiederholung paulinischer Formeln (z. B. 1. Joh. 2, 6); die Art, wie das Heil letztlich an die Person Christi und die Gemeinschaft mit ihm geknüpft wird, ist eine Fortwirkung paulinischer Frömmigkeit und Theologie; auch in der Anschauung und Erfahrung vom Geiste und seinen Wirkungen ist Paulus dem 4. Evangelium vorangegangen.

Und noch aus andern Beobachtungen läßt sich das Fortwirken des Pauli-

1. Freilich nur in der oben zugrunde gelegten Lesart, die aber gerade hierin ihre Stütze hat: *ὃ γέγονεν ... ἐστίν.* — Die Abweichung der eben gewählten Übersetzung von der S. 371 gebotenen ist absichtlich.

nismus in Asien und das unverminderte Ansehen, die hohe Verehrung des großen Apostels erkennen. Wir können die Entstehung des Epheser-Briefes und der Pastoral-Briefe, sowie des Schreibens, das unter dem Namen des 1. Petrus-Briefes erhalten ist, kaum irgendwo anders ansetzen als in Asien, genauer noch in der Provinz Asia. Eph. und Past. gehen unter dem Namen des Paulus und tragen in mehr und minder geänderter Form auch die Theologie des Apostels vor; und 1. Petr., obwohl es als Verfasser das Haupt des Urkreises nennt, bringt ebenfalls paulinische Frömmigkeit und Theologie und steht dem Typus des Paulinismus womöglich noch näher als Eph. Wir sehen also nach dem Tode des Apostels die Paulusschüler eifrig und mit gutem Erfolge bestrebt, das Ansehen ihres Meisters hochzuhalten und die Wirkung seiner Person und seiner Worte ins Weite zu steigern. Und mit wie begeisterten Worten, mit welchem Überschwang ruft Ignatius den Ephesern die Erinnerung an ihren Gründer und ihr hohes Vorbild ins Gedächtnis zurück (Eph. 12, 2), und in wie ausgedehntem Maße verwendet Polykarp von Smyrna in seinem Schreiben an die Philipper die Paulus-Briefe! Man sieht doch ganz deutlich bei ihm, wie treu und eifrig er und selbstverständlich auch seine Gemeinde die Hinterlassenschaft des Hochgeehrten wahren. — Wenn man sich alle diese Beobachtungen über das Fortwirken des Paulus und über sein großes Ansehen grade in Asien vorhält, dann kann man nicht gut von einem Zusammenbruch der paulinischen Mission und von einem johanneischen Neubau reden.

8. Wir haben im Vorhergehenden soeben das Johannes-Evangelium in den Kreis unserer Betrachtung gezogen. Wir können von der Schilderung des asiatischen Christentums in der nachpaulinischen Zeit nicht weitergehen, ehe wir uns diesen ohne Zweifel eigenartigsten und wertvollsten Beitrag, den Asien zum frühchristlichen Schrifttum geliefert hat, noch etwas genauer angesehen haben. Es soll hier nicht die sehr schwierige Frage nach der Person des Verfassers aufgeworfen werden, sondern es soll nur im Allgemeinen von dem Charakter und dem Zwecke des Buches und den künstlerischen Mitteln seiner Darstellung, weiter von der Frömmigkeit und dem Weltbilde, wie sie in seiner Anschauung von Gott und Christus zu erfassen sind, in kurzen Zügen gehandelt werden[1].

Das Werk ist nach unserer Auffassung nicht in ursprünglicher Gestalt, sondern überarbeitet auf uns gekommen. Das geht klar aus dem 21. Kapitel, insonderheit aus dem Schlusse dieses Kapitels hervor. Der Mann, der dieses Nachtragskapitel schrieb, hat das ganze Werk, und zwar sicher erst nach dem Tode des Verfassers herausgegeben. Er redet 21, 24 im Namen eines weiteren Kreises, der den „Jünger" noch gekannt hat. Von dem Überarbeiter rührt auch 13, 23 her, wo der Jünger näher bezeichnet wird als der, den Jesus lieb hatte, weiter stammen von ihm die Stücke 19, 26 f. 35; 20, 2–10; auch 1, 40–42 und 20, 24–29 kommen von seiner Hand. Durch diese Stellen findet die Legende vom Lieblingsjünger, die psychologisch vertieft worden war,

1. Der Kreis der Probleme, die das Johannes-Evangelium stellt, findet eine gute, allgemeinverständliche Darstellung in der ausführlichen Einleitung, die Heitmüller, Schr NT., seiner Übersetzung des Evangeliums vorangestellt hat; vgl. dann noch J. Weiß, Literaturgeschichte des NT. (RGG. III) Sp. 2199ff.

Aufnahme in das Evangelium selber. Auch an einer längerer Reihe von Stellen im Texte selber ist die Hand des Überarbeiters zu spüren, in allerlei Erläuterungen, Ausspinnungen von Herrenworten und Erklärungen dazu; besonders in den Abschiedsreden Jesu an seine Jünger ist die Überarbeitung reichlich zu merken (vgl. die Auslegung von Kapp. 13–17 in SchrNT.), doch tritt sie auch in den Anfangskapiteln greifbar zu Tage: 1, 24; 4, 2. 9b. 46. 54; 1, 6–9. 14; 1, 20. 21a. 25; 3, 28; 7, 41a; 8, 24b; 5, 34; 3, 5f. 8c. 11c. 13c; 6, 36–40. 44–48; 10, 6f. 9f. 16. 18. 26–29; 12, 39f.; 4, 20–26. 37f.; 6, 51b–58. Möglich, wohl wahrscheinlich ist endlich noch, daß der Bearbeiter auch ganze Stücke neu einsetzte, wie etwa die Hochzeit von Kana, den Lahmen vom Teiche Bethesda, den Blindgeborenen, oder die Auferweckung des Lazarus und die Salbung Jesu. Aus alle dem folgt, daß die Grundschrift des Evangeliums viel kürzer war, als das uns jetzt vorliegende Buch. Doch stehen sich Urschrift und Bearbeiter andrerseits wieder innerlich sehr nahe, es ist eine eng verwandte Art von Frömmigkeit, religiösem Erleben und religiösem Stil, die sie beide haben. – Die in sich völlig abgeschlossene Grundschrift, die 20, 30f. ihr Ende hat, erzählt vom jerusalemischen Standpunkt aus; von der galiläischen Epoche Jesu bringt sie nur den Anfang und den Schluß 4, 43–6, 71. War der Verfasser ein Jünger (1, 14; 18, 15), so war er nicht einer von den Galiläern, die mit Jesus umhergezogen waren, sondern ein Jerusalemer, der Jesus nur gesehen hatte, wenn er zu den Festen nach Jerusalem kam. Es ist möglich, daß es Johannes Markus war, der Mann, auf den sonst gewöhnlich das 2. Evangelium zurückgeführt wird. Die Überarbeitung des Werkes hat sicher in Asien stattgefunden, wo gewiß auch die Urschrift entstanden ist.

Im Übrigen dürfen die Spannungen und Unterschiede innerhalb des Evangeliums nicht übertrieben werden, denn sicher ist, daß religionsgeschichtlich angesehen, der ursprüngliche Verfasser und die Überarbeitung, wie schon oben angedeutet, einander sehr nahe stehen. Um den Verfasser der Urschrift stand der Kreis seiner Schüler, von ihm beeinflußt, ihm sehr geistesverwandt. Und aus diesem Kreise heraus, mit der Zustimmung einer Mehrheit, wurde die Überarbeitung vorgenommen und das Ganze herausgegeben; vgl. 21, 24 das Zeugnis der Schüler über den Jünger.

Die ganze Darstellung des Verfassers (und auch des Bearbeiters) ist nur verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß er die drei ersten Evangelien nicht nur selber kennt, sondern auch in den Händen seiner Leser voraussetzt. Das vierte Evangelium ist nicht etwa geschrieben, um die Synoptiker zu ersetzen, sondern nur, um sie zu ergänzen. Bloß, wenn man sich das vor Augen hält, kann man sich die Art erklären, wie etwa von der Taufe Jesu oder von seiner galiläischen Wirksamkeit erzählt wird. Diese Dinge werden einfach beim Leser als bekannt vorausgesetzt. Um so mehr will es darum beachtet sein, wenn das Evangelium ganz bewußt und deutlich von dem Bericht der Synoptiker abweicht und die Abweichung auch noch unterstreicht. Ein solches Verfahren liegt etwa 18, 12f. vor: Jesus sei zuerst vor Annas geführt worden, während 18, 24 wieder in die synoptische Darstellung einlenkt und den Leser auffordert, das ihm aus der Beschäftigung mit den andern Evangelien bekannte Verhör vor Kaiaphas, das das 4. Evangelium selber nicht mehr berichtet, an dieser

Stelle einzuschieben. Selbst da aber, wo der Verfasser die synoptische Darstellung planmäßig verbessert, wie etwa bei der Chronologie der Leidensgeschichte und bei der Verschiebung des Todesdatums oder, an andrer Stelle, in der Weiterspannung des chronologischen Gesamtgerüstes, 3, 24, polemisiert er nicht eigentlich, sondern er erzählt die Dinge, wie er sie weiß, setzt die Tempelreinigung an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, und bringt seinen Festzyklus mit den verschiedenen Zügen Jesu nach Jerusalem, als könnte das nicht anders sein. Eine Bekämpfung der Synoptiker freilich war auch deswegen aussichtslos, weil der Verfasser diese älteren Schriften aus dem Gebrauch der Gemeinden weder verdrängen konnte noch wollte. Gewiß gibt es eine Reihe von Dingen, die ihm nicht liegen und die er deswegen auch nicht erzählt; aber deswegen bleiben sie doch für ihn und seine Leser vorhanden. So erklärt sich denn seine Weglassung des Abendmahlsberichtes nicht so, daß er ihn ausschließen wollte; er mußte damit rechnen, daß das Herrenmahl trotz seines Schweigens weiter nach dem Vorbilde, das die synoptische Darstellung aufgestellt hatte, gefeiert werden würde. In der Geschichte von der Salbung Jesu zeigt sich der Herausgeber völlig abhängig von den synoptischen Texten, hingegen die Tempelreinigung, der Sohn des Königischen, die Speisung, der Einzug, die Leidensgeschichte und die Nacherzählungen zeigen eine Darstellung, die nur zum Teil von den Synoptikern beeinflußt ist, im Ganzen aber eine selbständige Nebenüberlieferung aufbewahrt hat. Der Besitz solch selbständiger Kunde ist sicherlich aber ein Beweggrund für den Verfasser gewesen, sein Werk zu schreiben. So hat er ein Interesse an der Chronologie des Lebens Jesu, das den Synoptikern fehlt. In der Darbietung dieses Zeitrahmens ließ er sich einfach von dem Bedürfnis leiten, den Tatbestand, wie er ihn kannte, mitzuteilen — ohne Tendenz und Theologie.

Wie erreicht das Evangelium seinen Erbauungs- und Lehrzweck? Es ist nicht richtig, wenn man die Absicht des Beweises zu stark betont. Der Verfasser will weniger auf den Verstand als auf das Gemüt wirken, er arbeitet nicht mit Beweisen, sondern er will einen starken Eindruck erzielen, er ist keineswegs nur Theologe, sondern bis zu einem gewissen Grade auch Künstler. Für das Zustandekommen des Eindruckes ist ihm nicht nur der mitgeteilte Stoff wichtig, sondern vor allem die Form der Darstellung, der Ton der Erzählung und der Rede. Dieser Ton ist ganz einzigartig und wirkt bis auf den heutigen Tag. Nicht auf jeden wirkt er unbedingt und überall anziehend, vielen wird die reine Naivität und Natürlichkeit, auch die abwechselungsreichere Buntheit der synoptischen Darstellung viel sympathischer sein. Doch auf die meisten muß die priesterliche Feierlichkeit und Erhabenheit der johanneischen Darstellung tiefen Eindruck machen. Dem Tone des Prologs gegenüber wird niemand unempfänglich bleiben können: hier redet einer, der tief ergriffen ist von den großen, erhabenen, geheimnisvollen Dingen, von denen er wie ein Priester und Profet kündet[1].

1. Mag hier der Versuch stehen, den ursprünglichen Wortlaut des Johannes-Prologes mit Weglassung der späteren, oben schon angedeuteten Überarbeitung in „Übersetzung" nahe zu bringen. Der Versuch stammt von J. Weiß her und ich möchte ihn dem weiteren Kreise der Leser dieses Buches nicht vorenthalten:

Am Anfang war Er, das ewige „Wort";
An Gottes Herzen war das „Wort",

Genauer zugesehen, werden die Zwecke der Darstellung mit verhältnismäßig einfachen Mitteln erreicht. Eine große Gleichförmigkeit des Stils geht durch das Ganze hindurch. Satzbau und Satzverbindung sind sehr einfach. Die Sätze werden sehr gern, wie in ganz schlichter, volkstümlicher Darstellungsweise, mit „und" aneinandergeknüpft, gelegentlich werden sie überhaupt ohne Verbindung aneinandergereiht. Parallelismus der Glieder, der Gleichartiges oder Entgegengesetztes aneinanderfügt, ist sehr beliebt. In dem allen werden wir wohl Einfluß der jüdischen Abstammung des Verfassers erkennen dürfen, ein Nachwirken seines semitischen Stilgefühles, obwohl über diese Frage das letzte Wort noch keineswegs gesprochen ist, da auch im griechischen hieratischen Stile sich ähnliche Beobachtungen machen lassen.

Eine eigentümliche Betrachtungsweise geht durch die Geschichtserzählung hindurch, wie sie Johannes bietet. Das Heilsgut ist ihm keineswegs mehr rein oder auch nur überwiegend zukünftig, sondern es ist schon gegenwärtig zu erfassen in der Einigung mit dem erhöhten Christus. Deswegen ist es für den Verfasser keineswegs die einzige Absicht, bloß Geschichte zu erzählen. Gewiß, auch er will, wie Markus, aus dem Leben Jesu beweisen, daß er der Sohn Gottes war, nur betont er stärker, daß Jesus bei der Menschwerdung die göttliche Herrschaft nicht abgelegt hat (1, 14). Er will aber an den Taten, wie auch an den Worten Jesu veranschaulichen, daß er für den Gläubigen fortdauernd die Quelle des Lebens ist. Im Menschgewordenen schaut er den Erhöhten, und er will die Vorstellung des Erhöhten durch das Bild des Menschgewordenen beleben. Darum wird ihm die ganze Geschichte eine Kette von „Zeichen", und er wird zum Ausleger der religiösen Geschichte, die er erzählt. In welchem Sinne er das Leben Jesu deutet, sagt er selber im Prolog, vgl. besonders 1, 18: wer Gott schauen will, den nie jemand gesehen hat, der schaue ihn an im Sohne, vgl. noch 14, 9: wer mich geschaut hat, hat den Vater geschaut. Damit stellt sich der Verfasser in die Nähe Philos, der das Leben Abra-

---

Aus Gottes Wesen kam das „Wort";
So war er von Anfang an bei Gott.

Alle Dinge, sie wurden durch ihn,
Und ohne ihn ist nichts geworden.
Was ist, ist Leben nur in ihm,
Und dieses Leben leuchtete als Licht den Menschen.

So scheint das Licht nun in der Finsternis;
Doch nie begriffen hat's die Finsternis.
Er ist die Seele dieser Welt, die einst durch ihn geworden,
Und doch hat sie ihn nimmer noch erkannt.

Einst kam er in sein Eigentum,
Die Seinen aber nahmen ihn nicht auf;
Wer aber gern ihn aufgenommen hat,
Dem gab er Macht, zu werden Gottes Kind.

Nun wurde Fleisch das „Wort" und wohnte unter uns,
Wir sahen seine Herrlichkeit, des eingebornen Sohnes,
Des Vaters Fülle, reich an Gnad und Wahrheit;
Aus seiner Fülle wurden wir reich an Gnad um Gnade.

Moses gab das Gesetz — die Gnad und Wahrheit kam durch Jesum Christ:
Gott hat niemals Jemand geschaut,
Der Eingeborene, Gott von Art, das Herzenskind des Vaters,
Er hat ihn uns entschleiert.

hams, Josephs und Mosis benutzt, um an ihnen ethische Wahrheiten zu erweisen. Aber wie Philo die Geschichte zugrunde legt und sie im Ganzen auch im Wortverstande, neben ihrem tieferen Sinne, ernst nimmt, so würde man auch Johannes gründlich mißverstehen, wenn man ihm die Absicht, auch Geschichte zu erzählen, gänzlich abstritte. Die Zeichen und Wunder gehen in wirklichen Ereignissen vor sich, nur daß daneben, gleichsam hinter ihnen, noch ein tieferer Sinn steckt. Deswegen sind es auch „Zeichen". In Kap. 9 oder 11 allegorisiert der Verfasser sehr deutlich, aber ganz klar ist doch auch seine Absicht, genau und ausführlich die unerhörten Wunder zu berichten, die sich hier ereignet haben. Und die Rede vom Lebensbrot — in welchen Beziehungen steht sie zum Messiasaufstand, dem Seewandeln, der Zeichenforderung? Hier sieht man genau, wie die allegorische Deutung an die Erzählung erst herangebracht ist, daß aber die Erzählungsgruppe nicht aus dem allegorischen Motiv entstanden ist. Brennend wird die Frage bei der Hochzeit von Kana. So wahrscheinlich hier die allegorische Bedeutung ist, so unbeweisbar ist doch die Entstehung der Geschichte aus den Lehrgedanken, die darin — mannigfaltig genug — gefunden werden, und so verkehrt ist doch die allegorische Deutung aller Einzelzüge. Ganz deutlich ist in der Pilatus-Geschichte ein apologetischer Zug; doch wäre es viel zu viel behauptet, wollte man etwa den Gang der Verhandlungen lediglich aus apologetischen Zwecken erklären. Überhaupt ist, wie schon hervorgehoben, bei Johannes die Absicht unverkennbar, genau und vollständig zu erzählen, zum Teil in der Ergänzung der Synoptiker.

Die Reden des Evangeliums zeigen einen einheitlichen Stil, der sehr stark an den der Johannes-Briefe erinnert. Dieselbe Farbe wie in den Reden Jesu findet sich auch in den Worten des Täufers und im Prologe. Schon dies ist ein Beweis, daß die Worte Jesu mindestens durch die Denkweise des Verfassers hindurchgegangen und in seinen Stil umgegossen sind. Gegenüber dem Reichtum der synoptischen Reden im Ausdruck und im Bilde ist dieser Stil arm und monoton. Nicht nur dieselben Ausdrücke (Licht und Leben, Glaube und Zeugnis, Finsternis und Welt, Wahrheit und Lüge, es kommt die Stunde, oder: sie ist noch nicht gekommen) kehren immer wieder, sondern es finden sich in steter Wiederholung auch die gleichen stilistischen Wendungen. Die Monotonie wird noch dadurch erhöht, daß statt knapper Sprüche oder abgerundeter Spruchgruppen ein Thema in längerer Rede immer von neuen Seiten betrachtet wird, ohne daß man einen Fortschritt wahrnehmen könnte, vgl. das immer wieder eingeschärfte: bleibet in mir 15, 4a. b. 5. 6. 7. Vielleicht würde die Überladung und Monotonie geringer sein, wenn es gelänge, die Überarbeitung mit Sicherheit vom Grundtext zu trennen. Aber auch wenn man die Überarbeitung ganz auf sich beruhen läßt, kann man doch deutlich erkennen, daß in manchen Reden des Johannes-Evangeliums, und zwar wohl schon seines ursprünglichen Bestandes gewisse zugrunde liegende Worte, die Themen, im Folgenden einfach variert und umspielt werden. So liegt in 15, 1 – 11 ein richtiges Gleichnis vom Weinstock und den Reben zugrunde, das aber dann sogleich allegorisiert und umgedeutet und auf diese Weise überwuchert und zugedeckt wird. Eine andre Bilderrede ist 10, 1 – 21, wo das Bild vom guten Hirten zunächst in breiter und schöner Darstellung gezeichnet wird, und dann in zwei Deutungen: 7 – 10 und, weit überlegen, 11 – 18,

erklärt wird. Da wir Gleichnisworte Jesu vom guten und treuen Hirten, der Herde, dem verlorenen und wieder gesuchten Schafe auch im Bestande der Synoptiker finden, da weiter auch ein Wort wie 3, 3: Wenn einer nicht neu gezeugt ist, kann er Gottes Reich nicht sehen, einen stark synoptischen Klang hat, so ist anzunehmen, daß Johannes öfters die kurzen Themen seiner Reden der Überlieferung entnimmt, um dann um diese Kernworte seine eigenen Betrachtungen kunstvoll zu schlingen. Um im Bilde zu reden: Goldkörner von Jesusworten werden vom Evangelisten ausgehämmert und zum Plattenbelage seines Kunstschreines verwendet. Als Stellen, wo Gleichnisse, zum Teil vielleicht aus alter Überlieferung, vorliegen, können außer den beiden angeführten noch genannt werden: 3, 8. 27; 4, 36; 8, 35; 11, 9; 12, 24; 16, 21; als Beispiele von Kernworten und Grundthemen vgl. noch 5, 17–19 oder 6, 32. 33. 35b, und Berührungen mit Worten der Synoptiker 2, 19; 4, 44; 5, 8; 12, 25f.; 13, 16 und 15, 20; 13, 20; 14, 31; 16, 32; 18, 11; 20, 23.

Alles aber, was Johannes an Reden Jesu bringt, ist in jedem Falle durch seine eigene Person hindurchgegangen, und in weitaus der größten Menge des Gebrachten hören wir nur den Evangelisten selber sprechen. Und unter der Monotonie seiner Worte vernehmen wir deutlich den starken Strom geheimnisvollen Erfahrens dahinrauschen. Das ist vielleicht die höchste Kunst seines Stiles, daß er es versteht, Unaussprechbares anzudeuten und seinen Hörern, die zur Stufe von Glaubenden und Wissenden vorgedrungen sind, durch die Klänge, die er ertönen läßt, die Seelen in mitschwingendes Verständnis zu versetzen, ihnen das Geheimnis ihrer Religion im Innern aufquellen zu lassen. Ein sehr wichtiges Mittel zur Erreichung des Zweckes ist es, das Geheimnisvolle in Jesu irdischem Leben stark herauszuarbeiten. Durch das häufige Mißverstehen der Jünger wird das Verborgene, das in den Reden Jesu steckt, stark betont. In wohlüberlegter künstlerischer Weise wird auch des Lesers Spannung geweckt durch das erste schweigende Auftreten Jesu: 1, 29. 37. 39. Jesus vertraut sich niemandem an 2, 24. Man beachte weiter das Rätselhafte und Undurchsichtige in dem 7, 6. 9f. geschilderten Verhalten Jesu. Vor allem in den Auferstehungs-Geschichten wird ein starker Eindruck erreicht: Jesus ist unnahbar und unberührbar, 20, 17, nur Thomas der Zweifler darf ihn anfassen; und er bricht dann in das Bekenntnis aus, das den Inhalt des ganzen Evangeliums noch einmal zusammenfaßt: Mein Herr und mein Gott 20, 27f. Beachte weiter das schöne, tiefe, rhythmisch wiederholte: Friede sei mit Euch 20, 19. 21. 26, und den geheimnisvollen, starken Zug des Anhauchens 20, 22. Auch sonst im Evangelium wird immer wieder die Unnahbarkeit Jesu betont, vgl. 7, 30. 44. 46; 8, 20. 59; 9, 39 und besonders 18, 4–9.

Als sehr wohl gelungen muß weiter die Darstellung des Leidens empfunden werden. Dieser Sohn Gottes unterliegt nicht seinem Geschick, sondern geht erhobenen Hauptes hinein, um die Schriften zu erfüllen. Sein Tod bedeutet ja auch nichts weiter als den sicheren Sieg, die Verherrlichung, das Heimgehen zum Vater 13, 31; 16, 33; 17, 1. Darum führt er seinen Tod selbst herbei, indem er den Judas zum Verrat antreibt 13, 27. Wundervoll gelungen ist die Schilderung der königlichen Haltung Jesu vor Annas und vor Pilatus. Hier ist die synoptische Linie verfolgt, aber das königlich Erhabene ist gesteigert,

beachte namentlich 18, 37ff., beachte auch weiter den ergreifenden Gegensatz im Ecce homo, das Schweigen Jesu und seine letzte Antwort (19, 1–11), und schließlich das herrliche τετέλεσται 19, 30, das den Kreuzruf des Markus ersetzt.

Den Zweck seiner Darstellung gibt der Verfasser des Evangeliums, — genauer der der Grundschrift, aber die Überarbeitung hat die Angabe stehen lassen und damit übernommen, beachte auch die Parallele 21, 25 zu 20, 30 — am Schlusse des Buches selber an: Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht in diesem Buche verzeichnet sind. Diese sind verzeichnet, damit ihr glaubt, daß Jesus, der Christus, der Sohn Gottes ist, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen (20, 30f.). An diesen Worten ist bemerkenswert, daß die Leser des Buches mit „ihr" angeredet werden. Nicht etwa „alle Gläubigen" oder irgend eine ähnliche allgemeine Bezeichnung wird gebraucht, so daß das Werk sich seine Leser erst selber suchen müßte, sondern die Leser scheinen ohne weiteres gegeben zu sein: der Verfasser kennt sie und sie kennen ihn. „Damit ihr glaubt", sagt die angeführte Stelle. Mit dieser Wendung kann nicht gemeint sein, daß die Leser erst zum Glauben an Jesus bekehrt werden sollten. Den Charakter einer Missionsschrift trägt das Buch ganz und gar nicht, dazu ist zu viel an Kenntnis der Person, des Lebens und der Lehre Jesu vorausgesetzt. Es kann sich also nur um Förderung, Vertiefung, Befestigung und Klärung des Glaubens handeln. In der Darstellung des Buches lesen wir auch immer wieder, daß selbst die Jünger, die von Anfang an an Jesus glauben, doch immer wieder von Neuem „glauben": 2, 11; 11, 15; 13, 19. Der Glaube ist nach der johanneischen Auffassung ohnehin nicht das einmalige gläubige Annehmen einer Botschaft, sondern schließt ein immer neues und vertieftes Erkennen und Sichversenken ein: die Gläubigen sollen dazu kommen, immer mehr und tiefer die Wahrheit zu erkennen.

Der Inhalt des Glaubens wird an der angeführten Stelle in zweifacher Aussage angegeben, die aber im Grunde doch auf das nämliche herauskommt: Jesus ist der Christus und er ist der Sohn Gottes. Jenes ist der Würdename Jesu, der dem Judentume gegenüber betont wird, und da das Evangelium, wie wir noch etwas genauer sehen werden, sich mit dem Judentum auseinandersetzt, so hat auch dieser Titel noch seine Bedeutung. Doch hat er, trotz 4, 22, sehr viel von seinem nationalen, und vollends alles von seinem politischen Inhalte verloren, vgl. besonders 18, 36: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Immerhin kommt die Bezeichnung noch vor im Munde des Täufers (1, 20. 25f.; 3, 28f.), sodann der Jünger (1, 41; 11, 27) und der Samaritanerin (4, 25). Auch in den Streitreden mit den Juden wird er gebraucht (vgl. 7, 26–42). Der Faden, der vom Judentum zum Christentum hinüberführt, ist also an diesem Punkte nicht abgerissen[1].

1. Sehr beachtenswert ist in diesem Zusammenhange, daß auch die sehr alte Bezeichnung: der Menschensohn (vgl. oben SS. 91–93) im Johannes-Evangelium noch vorkommt und zwar in sehr altertümlichem Gebrauche, der die Erinnerung an das himmlische Wesen, die Verherrlichung und das Richteramt aufbewahrt hat, vgl. 1, 52; 3, 13f.; 5, 27; 6, 27. 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31. Wenn etwas für die Entscheidung der Frage wichtig ist, ob und wieweit Johannes mit dem Urchristentum und den Kreisen Palästinas in unmittelbarer Verbindung steht, dann ist es diese Beobachtung, daß er den

Doch der für Johannes viel bezeichnendere, ihm unvergleichlich mehr am Herzen liegende Name ist: der Sohn Gottes, auch mit der Näherbestimmung *μονογενής*, d. h. der Einzige in seiner Art, der *υἱὸς κατ' ἐξοχήν*. Also den Glauben an Jesus als den Gottessohn zu wecken — das ist nach seiner eigenen Darstellung und Auffassung der Sinn und Zweck des Evangeliums. Und damit ist mit einem Worte der Inhalt des Evangeliums bestimmt, das beim Logos beginnt, der Gott von Art ist, und mit dem Thomas-Bekenntnis: mein Herr und mein Gott, endet. Die Religion des Johannes läßt sich als ein Glauben bezeichnen, der auf Jesus, den Gottessohn, als den Heilsmittler gerichtet ist. Dieser ist es, der die vollkommene Gottesoffenbarung gebracht hat, die endgiltig ist und keiner Ergänzung mehr bedarf. Über der trüben, verworrenen Welt, die wie in aller Mystik, ganz pessimistisch beurteilt wird, wohnt Gott, unnahbar, von niemandem je gesehen, Geist, Licht, Liebe. Die Anschauung seines Wesens kann der Mensch nicht von sich selber aus gewinnen, Gott, der die Liebe ist, der uns zuerst geliebt hat, muß sich ihm offenbaren. Diese Offenbarung erfolgt durch den Gottessohn, das herrliche Geisteswesen, Gott von Art, der im Himmel oben weilte, und vor aller Schöpfung bei Gott war, durch den die Welt geschaffen worden ist. Dieser Logos, dieser Einziggezeugte ist nun in Jesus Christus Fleisch geworden, und damit ist die vollendete, nicht zu überbietende Offenbarung Gottes sicher gestellt, Gott selber ist in seinem Sohne offenbar geworden: wer mich sieht, der sieht den Vater. Deswegen sind auch Jesu Werke Gottes Werke, und seine Taten Gottes Taten, und während seines irdischen Lebens bewies der Gottessohn andauernd übermenschliches, göttliches Wissen und göttliche Macht.

Seine Offenbarung vollzieht sich vor allem in seiner Verkündigung, wie sie das Evangelium darbietet. Seine Worte sind Geist und Leben (6, 63). Durchwegs steht im Mittelpunkte der Jesuspredigt bei Johannes nicht das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (wie in den Synoptikern), sondern er selber, der Sohn Gottes. Er legt Zeugnis ab vor der Welt von sich und seiner Art, die nicht aus der Welt stammt. Seine Worte bleiben unverstanden: die tiefe Klage aller Mystik von der Finsternis und dem Unverstand der Welt tönt uns auch aus dem Johannes-Evangelium entgegen. Nur wenige sind es, die ihn fassen können, der Kreis der Gläubigen, die er selbst erwählt hat, und die der Geist allmählich zur Klarheit führt.

Die andre Offenbarung, die der Gottessohn bietet, sind seine Zeichen. In ihnen kündet sich seine Allmacht, durch das äußere, sinnenfällige Geschehen strahlt göttliches Wesen und göttliche Herrlichkeit hindurch, die Taten enthüllen dem Wissenden und Gläubigen durch ihren Verlauf himmlische und geistige Vorgänge. Die Wunder, die das Johannes-Evangelium erzählt, sind fast durchwegs andrer Art als die bei den Synoptikern berichteten, und auch die Darstellungsmittel des Evangelisten sind zum Teil andre, stärkere geworden. Bei der Heilung des Königischen wird das Zusammentreffen hinsichtlich der Stunde und die Wirkung Jesu auf den fernen Kranken betont, bei der Speisung ergreift Jesus

Menschensohn noch hat. Eine andre sehr alte messianische Bezeichnung, die bei Johannes wiederkehrte, ist der „Heilige Gottes" (6, 69 im Petrus-Bekenntnis vgl. Mk. 1, 24).

selber die Initiative, beim Lahmen wird die lange Dauer der Krankheit hervorgehoben, der Blinde ist blind von Geburt an, Lazarus ist schon in Verwesung übergegangen, und die Hochzeit von Kana ist ein Naturwunder in der schroffsten Form. Nicht zu übersehen ist auch noch etwas Anderes: die Wunder sind dem Evangelisten weniger Wohltaten, auch nicht eigentlich ungeheure Krafttaten (*δυνάμεις*), sondern eben „Zeichen", Offenbarungen von Jesu Gottheit und von der *δόξα τοῦ θεοῦ*. Am auffälligsten tritt das in den drei Hauptwundern hervor, die Johannes neu bringt und die keine Parallele bei den Synoptikern haben. Bei der Hochzeit von Kana wird keiner Not abgeholfen, der Blindgeborene ist eben deshalb blind geboren, damit die Herrlichkeit Gottes an ihm offenbar werde, und Lazarus muß sterben, „damit ihr glaubt", ja Jesus freut sich, daß er nicht zugegen war, um seinen Tod zu verhindern 11, 15. In den „Zeichen" also liegt ein Grundzug des Geheimnisses Jesu, sie vor allem lassen seine „Herrlichkeit" erscheinen, die eine Herrlichkeit ist voll Gnade und Wahrheit. Und noch eine Offenbarung hat der Gottessohn gegeben und hinterlassen. Das ist die im Sakrament erfolgende. Die Gemeinde, in der und für die das Evangelium geschrieben ist, kennt die Taufe und kennt die Eucharistie. In andeutenden, schwebenden Worten kommt Johannes auf die Taufe zu reden. Sie ist Neuzeugung, Geburt von oben her und zwar aus Wasser und Geist, sie ist ein Wunder, das der, der es nicht erlebt hat, nicht erfassen kann (3, 3–13). So sicher die hier zugrunde liegende Anschauung des Johannes von der Taufe nichts ist, was ihm allein eigentümlich ist, so sind die Worte doch von einer ganz besonderen Zartheit und Schönheit. Auch 1, 33; 3, 22 und 4, 2 f. wird die Taufe erwähnt, dort wird aber nirgends noch etwas Neues und Eigenartiges hinzugefügt. Warum die Einsetzung des Abendmahls vom Evangelisten nicht erzählt wurde, können wir schlechterdings nicht mehr erkennen. Aber in der langen Auseinandersetzung, die an das Speisungswunder anknüpft, kommt Jesus deutlich auf das Abendmahl zu reden, vgl. vor allem die Ausführungen hinter 6, 52. Das Fleisch des Menschensohnes wird in der Eucharistie gegessen, sein Blut wird getrunken. Doch ist die Sakramentsreligion ganz und gar nicht das letzte Wort bei Johannes, sondern dies gehört aufs deutlichste der Mystik, nämlich dem inneren Erleben; man lese nur die Ausführungen über das Essen und Trinken im Zusammenhange des ganzen 6. Kapitels.

Von dem großen Werke, das Jesus in der paulinischen Auffassung mit seinem Tode gestiftet hat, ist bei Johannes auffällig wenig die Rede. Der Tod ist seine Erhöhung, er kehrt zum Vater zurück, von dem er hergekommen ist. Und an seine Stelle tritt der Anwalt, der heilige Geist. Erst mit ihm kommt die ganze Wahrheit zu den Gläubigen. Die Offenbarung Jesu ist der Anfang, der Geist ist der Schluß und die Krönung. Jesus ist von den Jüngern gegangen, der Geist wird bei ihnen bleiben alle Zeit (14, 17). Er wird sie an das erinnern, was Jesus gesagt hat (14, 26), und mehr noch, er wird das vervollständigen, was Jesus den Seinen noch nicht sagen konnte, als er auf Erden war: Noch vieles hätte ich euch zu sagen, aber ihr vermögt es jetzt nicht zu tragen; wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch ganz in die Wahrheit hineinführen. ..... aus meinem Gute nimmt er und wird er euch verkünden (16, 12–15). Und endlich, was wohl das Höchste ist: im

Kommen des Geistes kommt der Vater und der Sohn zum Gläubigen, und sie nehmen bei ihm Wohnung (14, 23). Doch bleibt der Geist an Jesus gebunden; aus dem, was Jesu ist, nimmt er und verkündet er den Gläubigen; er redet das, was er hört und spricht nicht von sich selbst aus (16, 13f.). Die Mystik, die hier redet, weiß sich an die Gemeinde gebunden und unter den Einwirkungen Jesu stehend.

Es ist klar, daß eine Frömmigkeit, die in der geschilderten Art empfindet, wesentlich andre Anschauungen vom Heilsgut haben muß als der Glaube der ältesten Kreise. Hier kommen wir wieder auf hervorstechende Eigenart des Johannes-Evangeliums. Die alte vom Judentum übernommene Eschatologie ist abgetan, sie wird nur noch, ganz unvermittelt, neben den neuen Anschauungen beibehalten, weil sie von der Gemeindeüberlieferung dargeboten war (vgl. 5, 28f. im Zusammenhange), und das Gottesreich kommt nur noch an einer, sehr altertümlich klingenden, von der Umgebung sich abhebenden Stelle vor: 3, 3. 5. Im Übrigen wird das Heilsgut aus der Zukunft in die Gegenwart gezogen, die Hoffnung wird ein sicherer, schon gegenwärtig genossener Besitz, und Himmel und Hölle, Gericht und Auferstehung werden allmählich und sicher, wenn auch nicht restlos, ins Geistige umgedeutet. Dreimal kommt das Evangelium in feierlichen, merkwürdig schillernden und nicht zu kurzen Ausführungen auf die Vergegenwärtigung der Heilserwartung zu sprechen: 3, 16 – 21; 5, 19 – 29; 12, 44 – 48. Nicht zum Gerichte ist der Sohn gekommen, sondern zur Rettung; wer da glaubt, der kommt nicht ins Gericht, der ist schon gerettet, ist bereits aus dem Tode ins ewige Leben hinübergetreten. Und wenn er stirbt, geht er in den Himmel ein, in die ewige Welt des Lichtes; dort ist des Vaters Haus, in dem die vielen Wohnungen sind; dorthin ist Jesus vorangegangen, um für die Seinen Platz zu machen. Jesus wird wiederkommen (auch diese starke Hoffnung des alten Christentums wird beibehalten), aber nicht um auf Erden ein Reich zu errichten, sondern um die Seinen heimzuholen zum Vater, damit sie dort seien, wo auch er ist (14, 2f.; vgl. auch 17, 24).

Die Verbindung mit Christus durch den Geist, von der wir soeben sprachen, ist indes nicht das letzte und höchste Ziel der johanneischen Frömmigkeit. Jede Beziehung zu Christus ist für sie auch eine Beziehung zu Gott und in der Gottesmystik schließt sich der Ring des frommen Erlebens. Jesus selber ist es, der im Evangelium, besonders in den Abschiedsreden den Weg zum Vater zeigt. In der Gemeinschaft mit Christus und im Geiste wird die Vereinigung mit Gott erreicht. Die Liebe, die der Vater dem Sohne gezeigt hat, schließt auch die mit ein, die an dem Sohne hängen: Alle sollen sie eins sein; grade wie du, Vater, in mir und ich in dir, sollen auch sie in uns sein . . . . ., und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind – ich in ihnen und du in mir: so sollen sie zu vollendeter Einheit kommen, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast (17, 21 – 23); an jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch (14, 20). Die Gottesinnigkeit ist zeitlos, die Vereinigung mit Gott durch Christus erfolgt bereits hier auf Erden, in diesem Leben, wenn auch die Vollendung aussteht und erst für die Zukunft erwartet wird, wo in der seligen Gottesschau die vollständige Durch-

dringung des Gläubigen mit dem göttlichen Wesen erfolgen wird, weil er dann von Angesicht zu Angesicht Gott schauen wird, wie er ist (1. Joh. 3, 2).

In der Gottesmystik, die für johanneische Frömmigkeit sehr wichtig und der letzte Schluß des frommen Erlebens ist, tritt für uns etwas Neues in das Christentum ein. Denn bei Paulus kann man die Mystik erst in der Form und der Erfahrung der Christusliebe und der Vereinigung mit ihm erkennen. Die neue Erfahrung bedingt zugleich auch eine Änderung des Gottesbegriffes, nämlich seine weitgehende Vergeistigung. Es ist nicht mehr der alte Gott des Judentums, der von körperlicher Form umrissen, als König im Himmel oben thront, sondern es ist der Allumfasser und Allerhalter, den Johannes mit den Bildern und Begriffen: Gott ist Geist und Licht und Liebe und Wahrheit, der nie Ruhende, stets Wirkende, zu erfassen trachtet.

Der Weg zur Vereinigung mit Christus und Gott wird bei Johannes mit verschiedenen Worten beschrieben. Es ist einmal der Glaube, der zur „Wahrheit" führt, und davon haben wir bereits oben gehört, vgl. neben 20, 31 noch das berühmte Wort von 3, 15: jeder, der an den Sohn glaubt, soll nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben, weiter 1, 12; 6, 47; 7, 38; 8, 24; 11, 25f.; 12, 44. Der Glaube an den Sohn ist zunächst das schlichte Vertrauen zu Jesus, dann aber weiter und im besondern Sinne der Glaube an seine göttliche Sendung. Denn er kommt von Gott her und offenbart die göttliche Liebe, und die muß der Mensch annehmen, er muß auf sie vertrauen, dann erlebt er schon in der Gegenwart die Seligkeit, ein Gotteskind zu sein, und die Kräfte des Guten werden in ihm wach. Stark erkennen wir im Glauben des Johannes die große Nachwirkung der paulinischen Frömmigkeit, wenn auch alles etwas anders getönt und erfahren ist und wenn auch, wie uns insonderheit die Johannes-Briefe zeigen, der Glaube sehr stark antignostisch und kirchlich geworden ist.

Auf das Engste berührt sich zunächst mit dem Glauben das Erkennen, vgl. die unmittelbare Nebeneinanderstellung der beiden in 6, 69 oder 17, 8 und 1. Joh. 4, 16. Doch ist ganz gewiß das Erkennen, von dem Johannes ebenso oft redet wie vom Glauben, an einer Reihe von Stellen etwas Andres und Tieferes als der Glauben. Der bündigste Beweis dafür ist die Beobachtung, daß von Jesus niemals gesagt wird, er habe Glauben an Gott, wohl aber öfters, er habe die Erkenntnis Gottes 7, 29; 8, 55; 17, 25. Wo innigste Gemeinschaft, Wesensdurchdringung vorliegt, gibt es keinen Glauben mehr, sondern Gnosis. Dies „Erkennen" ist wieder ein Begriff und eine Erfahrung, die auf dem Boden der Mystik gewachsen sind.

Aber wie bei Paulus gibt es bei Johannes nun noch einen höheren Weg, der über Glauben und Erkennen hinausführt, und in dem der ganze Reichtum und die Seligkeit der Gottes- und Christus-Erfahrung sich zusammenschließt: das ist die Liebe. Gott hat die Welt geliebt, der Vater hat den Sohn geliebt, der Sohn liebt den Vater, Jesus hat die Seinen bis zum Ende geliebt, die Gläubigen lieben Gott, und sie lieben die Brüder, sie lieben auch ihren Herrn, so sehr, daß sie nicht seine Knechte, sondern seine Freunde sind (15, 14f.). Geliebte, lasset uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott; wer nicht liebt, hat Gott

nicht erkannt, denn Gott ist Liebe. Daran ist die Liebe Gottes uns offenbar geworden, daß Gott seinen Sohn, den einzigen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollen. Darauf steht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat zur Sühne für unsere Sünden. Geliebte, wenn uns Gott so geliebt hat, so sind auch wir schuldig einander zu lieben. Gott geschaut hat niemals jemand; wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet (1. Joh. 4, 7–12). Mit dieser Aufzeigung des Königsweges der Liebe sind wir beim Letzten und Höchsten angelangt, was Johannes auszusprechen gegeben war. Nur ist auch hier, wie an andern Stellen, nicht zu übersehen, daß der feste Rahmen, in den die Liebe gespannt wird, die sich bildende Kirche ist, und daß daher die Bruderliebe gleichbedeutend ist mit der Liebe zum Genossen des Glaubens.

* * *

Woher kommt die Form des Christentums, die sich im Johannes-Evangelium und dem eng dazu gehörenden 1. Joh.-Briefe vor uns entfaltet? Wo sind die Quellen, aus denen dieser große, stille und doch so tiefe Strom gespeist wird? Das ist die schwerste, aber auch anziehendste Frage, die der Wissenschaft durch das Evangelium gestellt wird, und sie ist viel wichtiger als die andre, auch sehr schwer zu lösende, nach dem Verfasser und den Entstehungsverhältnissen des Werkes. Einiges über die Quellen des Evangeliums in diesem engern Sinne, über die Voraussetzungen für seine Frömmigkeit und für seine Auffassung der Person und der Wirksamkeit Jesu haben wir schon im Voranstehenden gehört, hier wollen wir noch einmal zusammenfassen und ergänzen.

Um mit dem Selbstverständlichen zu beginnen. Der Verfasser steht innerhalb der christlichen Gemeinde und ihrer Überlieferung. Was in der Gemeinde an religiösen Kräften und Anschauungen um die Jahrhundertwende lebendig war, konnte ihn erreichen. Und das war nicht wenig. Wir haben schon gehört: der Verfasser kennt die Synoptiker. Die Erinnerung an das Jesusbild, das sie zeichnen, ist in ihm lebendig, die Wunderberichte lehnt er zum Teil an die synoptische Erzählung an, einzelne Herrenworte aus synoptischer oder anderer Gemeindeüberlieferung werden bei ihm verwendet; Christus, Messias, Gottessohn, Menschensohn, das Gottesreich, das Reich des Christus und anderes nimmt Johannes aus der Gemeindeüberlieferung. Wir dürfen vielleicht auch sagen, daß die ganz hervorragende Stelle, die die Liebe in der Mystik des Evangeliums, vor allem in den Abschiedsreden Jesu einnimmt, doch auch mit bedingt ist durch die Mittelpunktsstellung, die die Liebe in der Predigt Jesu hat. Weiter haben wir oben bereits ausführlich gesehen, daß das Christentum in der paulinischen Form seiner Ausprägung zu den sichersten und deutlichsten Voraussetzungen des Evangeliums gehört. Ich will nur an Folgendes kurz erinnern: im johanneischen Christus, in der Christusmystik, dem Pneuma, dem Universalismus, der Freiheit vom Gesetz – in allen diesen sehr wichtigen Punkten klingt der Paulinismus bei Johannes wieder. Man kann, von hier aus angesehen, Johannes als den größten unter den Paulus-Schülern bezeichnen. Doch freilich: „der dem Paulinismus mitunter noch anhaftende palästinische Erdgeruch ist fast ganz ver-

duftet", das Rabbinische fehlt gänzlich, es ist alles viel zeitloser, stiller, freilich auch farbloser geworden.

Zu den Voraussetzungen des Evangeliums Johannis gehört weiter das Judentum. Der Verfasser ist ein geborener Jude. Schon die stete Bezugnahme auf das AT. als die große Urkunde der göttlichen Offenbarung beweist dies, und die Hauptstelle, die den jüdischen Ursprung des Verfassers dartut, 4, 22 (das Heil kommt von Juden) ist so, daß sie im Munde eines geborenen Heiden unverständlich und unmöglich ist. Andrerseits ist der Verfasser innerlich vom Judentum in einer Weise gelöst, wie sie bei einem geborenen Juden ganz selten zu beobachten ist — unvergleichlich viel mehr als Paulus. Er urteilt furchtbar herb über das Judentum der Vergangenheit und der Gegenwart, sein Christus spricht den Volksgenossen wiederholt und feierlich jede Kenntnis des Vaters ab (5, 38; 7, 28; 8, 54f.; 15, 21; 17, 25), der Gottessohn ist ganz vergebens in sein Eigentum gekommen, die Seinen nahmen ihn nicht auf 1, 11. Wir haben es schon gehört: der Verfasser des Evangeliums ist Universalist; der „Welt", nicht den Juden gilt das Erlösungswerk Christi (3, 16; 4, 42; 8, 12; 9, 5; 17, 21), und deutlich läßt er die Heiden als die künftigen Träger des Glaubens erscheinen, nicht nur 10, 16, in dem vorausweisenden Worte von den Schafen, die nicht aus diesem Stalle sind, sondern auch 12, 20ff., indem er dort an einer sehr bedeutsamen, abschließenden Stelle die „Griechen" einführt, die begierig sind, Jesus kennen zu lernen.

Aber auch da, wo Johannes das historische Judentum verwirft und verläßt, bleibt er doch auch unter dem Einfluß des Judentums, oft mehr, als es auf den ersten Blick erscheint. Nur daß es nicht das bodenständige Judentum, sondern das erweichte, hellenisierte der Diaspora ist, dessen Hauptvertreter der etwas ältere Zeitgenosse Jesu und Paulus', Philo von Alexandrien, ist. Ein paar Hauptsachen mögen hier hervorgehoben werden: der Gottesbegriff bei Johannes ist stark philosophisch-alexandrinisch. Gott ist Geist, seine Anbetung erfolgt in Geist und Wahrheit (4, 21 – 24), er ist unsichtbar 6, 46. Die Verwandtschaft mit Philo ist besonders stark und deutlich in der Verwendung des Logosbegriffes, die im Prologe vorliegt. Man achte weiter auf den Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie, auf die Auflösung alles geschichtlichen Erscheinens in zeitlose Ideen, die vor allem in der johanneischen Betrachtung des alten Testamentes und der in ihm berichteten Ereignisse zutage tritt. Alles was geschieht, sowohl das längst Vergangene als auch das gegenwärtig in der heiligen Sphäre Erscheinende, hat neben dem äußeren Hergange, der für das stumpfe Auge des Unwissenden das einzige Ereignis ist, noch einen andern geheimnisvollen, tiefen Neben- und Untersinn: alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.

Wenn Johannes dem eben Ausgeführten nach vom Diaspora-Judentume her entscheidende Einflüsse erfahren hat, dann rückt, schon von hier aus gesehen, noch eine andere Frage an ihn heran: wie weit ist das Griechentum der Zeit für ihn bestimmend geworden, und welche von den sehr lebendigen Kräften in der geistig und religiös bewegten Epoche des späteren Hellenismus haben ihn unmittelbar erreicht? Diese Frage kann mit Sicherheit wohl nie gelöst werden. Der Hellenismus steckt nämlich als ein sehr wesentlicher Bestandteil bereits im

Diaspora-Judentum, und man wird niemals genau sagen können, ob gewisse Stimmungen und Anschauungen bei Johannes (und auch bei andern Führern des alten Christentums) aus dem Judentum oder unmittelbar aus dem Hellenismus und seiner Mischung von Griechentum und Orient herrühren. Aber es ist doch sehr wahrscheinlich, daß Johannes wie auch Ignatius (vgl. oben S. 597 ff.) vom Hellenismus bereits unmittelbar erreicht worden ist, und aus diesem und nicht dem Diaspora-Judentum haben wir wohl den Dualismus des Weltbildes, gewisse Seiten der johanneischen Mystik, darunter die Wiedergeburt, auch die Einknüpfung des Sakraments in die pneumatische Mystik herzuleiten.

Eine sehr verwickelte Frage, die hier nur kurz gestellt werden soll, betrifft endlich die Herkunft der religiösen Formensprache bei Johannes. Auch hier kommt sehr Verschiedenes zusammen, und so deutlich jüdischer und At.licher Einfluß auch ist, er ist keineswegs der alleinherrschende.

So ist es also eine reiche Überlieferung, in der Johannes steht. Aber alle Einwirkungen, die von ihr herkommen, sind doch nicht das letzte und höchste, woraus wir das so überaus eigenartige Evangelium zu erklären haben. Keiner, der diese Schrift mit offenen Augen und empfänglichem Sinne liest, und der dazu den mit dem Evangelium aufs Engste zusammengehörenden Brief (1. Joh.) hält, kann sich dem Eindruck verschließen, daß hier eine ganz große, eigenartige und eigenwertige religiöse Persönlichkeit spricht und von dem Zeugnis ablegt, was sie im innersten Geheimnis ihres Herzens erfahren hat. Mehr als ihm auszusprechen möglich ist, hat Johannes im Innern erlebt, und nur in Bildern kann er vorbringen, was ihn im Tiefsten bewegt. An Jesus, dem Gottessohn, und in der Verbindung mit ihm, ist er zur Höhe gestiegen, im Geiste, der da weht, wo er will, hat er die Berührung mit Gott erlebt, und seine Religion ist die Vollendung der christlichen Mystik, deren Grund, so weit wir sehen können, Paulus gelegt hat, und deren nachpaulinische Entwicklung wir im Epheser-Brief und bei Ignatius verfolgen können. Das Eigentümliche bei Johannes ist es nun, wie er diese hochgespannte Mystik doch wieder mit der Gemeinde und ihrem Herrn und auch mit den Sakramenten der Gemeinde zu verbinden weiß. So ist das Evangelium in der Folgezeit zu der in ihrer Wirkung wohl stärksten Schrift des Urchristentums geworden.

9. Kehren wir nach der längeren Betrachtung, die wir dem 4. Eangelium gewidmet haben, wieder zu den asiatischen Gemeinden zurück. Unsere Quellen erlauben es, an einer bestimmten Stelle noch etwas genauer in ihre Schicksale hineinzusehen. Diese Gemeinden haben in der Zeit, mit der wir es hier zu tun haben, an verschiedenen Orten und in verschiedener Weise Bedrückungen und Verfolgungen von außen her erfahren. Sowohl die einheimische Bevölkerung als auch die einheimischen und römischen Magistrate haben gegen die Christen eingegriffen. Wenn wir diese Beobachtung machen, so werden wir uns daran zu erinnern haben, daß Asien, wie gezeigt, das Land war, wo die stärkste Entwicklung des Christentums stattfand. Es ist selbstverständlich, daß die vorwärtsstrebende Kraft auch den Gegendruck auslöste. Das andre, woran wir bei Erklärung der Verfolgungen in Kleinasien, besonders in Asia selber, zu denken haben, ist dies, daß Asien das Land des Kaiserkultes war. So hingebend und so ernst wie nirgends sonst im römischen Reiche trieben die Provinzialen hier

den Kult der diva Roma und vor allem den des göttlich verehrten Kaisers. Grade für Asien können wir aus den Inschriften eine eigentümlich, so zu sagen persönlich gefärbte Frömmigkeit kennen lernen, mit der die Städte und die Provinz ihrer Bewunderung für das Reich und ihrer Dankbarkeit Ausdruck gaben, ihm anzugehören und unter dem Schutze des Retters und Gottes, des Kaisers, zu stehen. Die furchtbare langjährige Zeit der Not, der Unordnung und der äußeren und inneren Kriege hatte ein Ende mit der Thronbesteigung des Augustus. Mut, das gegenwärtige Leben zu führen, und Hoffnung, daß auch in Zukunft Ruhe, Frieden und Glück herrschen würden, ein starkes Gefühl der Neuschaffung der ganzen Weltordnung kam zum Ausdruck im Kult der göttlich verehrten Herrscher, einem Kulte, den der Hellenismus vom Oriente übernommen hatte, und der bereits in den Diadochen-Reichen gepflegt worden war. Wegen dieses Kaiserkultes stieß das Christentum in Asien an einer Reihe von Orten mit der bürgerlichen Ordnung zusammen[1].

Die Hauptquellen, die uns zu Gebote stehen, um die Verfolgung der Christen in den asiatischen Provinzen, insbesondere in Asia, darzustellen, sind der 1. Petrus-Brief, der Plinius-Brief und die Johannes-Offenbarung.

Die Leiden der kleinasiatischen Christen, an die der 1. Petrus-Brief sich wendet, hängen nicht mit ihrer Verweigerung des Kaiser-Kultus zusammen. Wenn das der Fall wäre, dann würde der Brief es sicher deutlicher ausdrücken, und er würde gewiß nicht so freundlich und voll guter Zuversicht vom Kaiser und den Statthaltern reden, wie er es tut. Der Kaiser soll geehrt werden (2, 17), er und seine Statthalter sind die Hüter der Gerechtigkeit und man soll ihnen durchaus mit Vertrauen entgegentreten (2, 13f.). Der Brief scheint nicht im Entferntesten daran zu denken, daß die Regierung etwas fordern könnte, was gegen das Gewissen der Christen wäre. Die Leiden, die jetzt über die Gemeinden kommen, gehen aus dem Hasse der sie umgebenden Welt hervor, aus dem Argwohn der heidnischen Bevölkerung, die die Christen schmäht und sie als große Frevler und Übeltäter bezeichnet (2, 12. 15; 3, 9. 16; 4, 4. 14. 16). Man traut den Christen eben allerlei Böses zu und verschiedene Gerüchte über Frevel, die sie ausüben, laufen in der Bevölkerung um. Das nomen ipsum der Christen (vgl. unten den Plinius-Brief) steht unter sehr schwerem Verdachte. Der Verfasser ist nun der guten Zuversicht, daß es den Christen gelingen muß, durch fleckenlosen Wandel die bösen Gerüchte zu Schanden zu machen und sie so verstummen zu lassen (2, 12; 3, 13; 4, 15). Wenn aber dann doch das Leiden unabwendbar ist, so muß es eben getragen werden, es ist ein Leiden um der Gerechtigkeit, um des Namens Christi willen (3, 14; 4, 14. 16). — An diesem Leiden ist in letzter Linie wohl auch die Obrigkeit beteiligt, insofern nämlich als die Anklagen gegen die Christen vor sie gebracht werden und sie zu entscheiden, freizusprechen oder zu bestrafen, hat. Aber die Bedrückung der Christen geht in ihren Anfängen nicht von der Obrigkeit aus und der Staat organisiert die Verfolgung in keiner Weise. Die Hauptstelle, aus der das Vorgehen des Staates gegen die Christen erschlossen werden kann, ist 4, 14–19.

1. Vgl. zum Folgenden auch J. Weiß, Kleinasien in Herzogs Realenzyklopädie X³ bes. S. 539ff. (der Kaiserkultus) und seine Erklärung der Johannes-Offenbarung in SchrNT. Bd. II².

Leider wird aus den Angaben des Briefes nicht klar, woraufhin die Verurteilungen erfolgen, auch nicht, wie das Prozeßverfahren gegen die Christen im Einzelnen ist. 2, 14f. wird die Zuversicht ausgesprochen, die Beamten würden den wahren Sachverhalt rasch erkennen und die Christen freisprechen. Hinter dieser Zuversicht steht die Erfahrung, die, wenn nicht jedesmal, so doch oft zu machen war, daß die Behörden den Forderungen der Bevölkerung nicht einfach nachgaben, sondern daß sie die Christen freisprachen. Dann aber kann es sich nicht um Verweigerung des Kaiserkultes gehandelt haben — sowie der in Frage kam, mußten die standhaften Christen verurteilt werden — sondern nur um Anklagen auf allerlei Freveltaten, die unter das Strafgesetz fielen: mit Mördern und Dieben werden nach 4, 15 die Christen zusammengestellt. Heimliche Schandtaten, Empörungsgeist, Umtriebe u. a. m. mag man ihnen zur Last gelegt haben.

Die bitteren Erfahrungen, die die Christen machen müssen, sind für sie noch etwas Neues (4, 12), ihr Zutrauen zu den Behörden scheint noch ziemlich ungebrochen zu sein. Die Zeiten der Bedrückung können also erst kurz sein. Andrerseits ist zu beachten, daß nach der Zuschrift der Kreis der Gemeinden, die angeredet werden, groß ist, und daß nach 5, 7f. die Gefahr des Martyriums nicht nur dem weiten Kreis der Gemeinden droht, für die das Schreiben bestimmt sein will, sondern daß das Schwert über allen Christen, soweit sie in der Welt zerstreut sind, hängt. Immerhin wird die erstgenannte Beobachtung, daß die Leiden noch neu sind, dazu zwingen, den Brief nicht erst gegen das Ende von Domitians Regierungszeit oder gar in die Jahre Trajans zu setzen, sondern etwa in die Zeit von 81—90. Die Zeit Vespasians oder Titus' anzunehmen, wäre an sich nicht unmöglich, aber von Christenprozessen unter den beiden ersten Flaviern wissen wir sonst nichts.

Die Bedrängung der asiatischen Gemeinden, und zwar der in der Provinz Asien wohnenden, durch den Kaiserkult zeigt erst die Johannes-Apokalypse, die in den für diese Frage wichtigen Teilen sicher erst unter Domitian entstanden ist. Wie es im Einzelnen dazu kam, daß die Forderung des Kaiserkultes während seiner Regierung an die Christen gestellt wurde, ist nicht klar zu erkennen. Es ist nichts davon bekannt, daß etwa Domitian in einem besonderen Edikt den Provinzialen die göttliche Verehrung seiner selbst, des lebenden Kaisers, befohlen hätte. Wohl aber ist bekannt und sicher überliefert, daß er großen Wert darauf legte, als „Herr" und als „Gott" bezeichnet zu werden und daß durch ihn diese Titel in die Sprache der Ämter, in den Verkehr von ihm aus und zu ihm hin eingeführt wurde. Der Kaiserbiograph Sueton berichtet von Domitian: Bei seiner Wiederverheiratung mit seiner geschiedenen Gattin sagte er, er habe sie auf seinen Göttersitz (in pulvinar suum) zurückgerufen. Auch hörte er gern am Tage des großen Festschmauses das Volk im Amphitheater rufen: „Unserm Herrn und unserer Herrin Heil!" (domino et dominae feliciter!) . . . Mit gleichem Hochmut bediente er sich, wenn er das Formular für seine Privatbeamten (procuratores) diktierte, folgender Worte: Unser Herr und Gott befiehlt Folgendes (dominus et deus noster hoc fieri jubet). Daher wurde es in der Folge Brauch, ihn weder mündlich noch schriftlich anders anzureden (Sueton, Domit. 13). Belege zu diesem Gebrauche liefert Martial, Epigr. V,

8, 1: Edictum domini deique nostri, auch Dio Chrysostomus, Orat. XLV 1: *τὸν ἰσχυρότατον καὶ βαρύτατον καὶ δεσπότην ὀνομαζόμενον καὶ θεὸν παρὰ πᾶσιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις.* Wenn das nun auch keine amtliche, durch Edikt festgelegte Titulatur war, so muß man doch unbedingt annehmen, daß von weiten Kreisen der Bevölkerung die Stimmung des Kaisers und der neue Titel in die Tat umgesetzt wurde, und daß der Kaiserkult blühte. Das mag besonders für Asien zutreffen, dem Hauptsitze des Kaiserkultes, wie wir gesehen haben. Der asiatische Landtag, das *κοινὸν τῆς Ἀσίας*, feierte in einer Reihe von Städten Spiele und Feste zu Ehren der verstorbenen göttlich verehrten Kaiser, der divi, die größeren Städte hatten eigene Tempel und eigene Priester-Organisationen für den Cäsarenkult eingerichtet, und die Aufgabe der Asiarchen war es, den Kaiserkult in der ganzen Provinz zu überwachen, und die Spiele und Feste, die das *κοινόν* gab, zu leiten (vgl. auch oben S. 243). Auf einem solchen Boden und bei einer solchen Stimmung der Bevölkerung und der einheimischen Behörden mußten auch die Prokonsuln eifrig und loyal sein. Hier war die Handhabe gegeben, die längst verhaßten Christen vor die römischen Beamten zu bringen, und wenn sie vorgeführt sich weigerten, vor dem Standbilde des Kaisers ein Opfer darzubringen, mußten sie verurteilt werden[1].

Bei den Aussagen der Apokalypse über die Verfolgungen, die über die Gemeinden gekommen sind, ist zu unterscheiden zwischen demjenigen, was die Christen bereits durchgemacht haben, und demjenigen, was erst in der Zukunft über sie kommen soll. Das Buch, oder vielleicht genauer der letzte Herausgeber des Buches, blickt auf eine Anzahl von Blutzeugen, die bereits gefallen sind, und auf Gefahren und Nöte, die gegenwärtig noch die Gemeinden heimsuchen. Smyrna wird gewarnt, sich nicht zu fürchten. Der Satan wird einige von der Gemeinde ins Gefängnis bringen, nur zehn Tage soll indeß die Trübsal der Gemeinde dauern; aber freilich blutige Martyrien können vorkommen, die Gemeinde soll getreu bleiben bis in den Tod (2, 10). In Pergamon, wo der Thron des Satans steht, hat die Gemeinde fest gehalten und den Glauben an ihren Herrn nicht verleugnet, auch nicht in den Tagen, als Antipas, der getreue Zeuge Jesu, in Pergamon getötet wurde (2, 13). Und die schwache Gemeinde zu Philadelphia hat trotz ihrer geringen Kraft des Herren Wort bewahrt und seinen Namen nicht verleugnet (3, 8. 10). Auch in 6, 9 wird auf eine Anzahl schon erfolgter Martyrien zurückgeblickt: unter dem himmlischen Altar stecken die Seelen derer, die geschlachtet waren um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen, das sie hatten. Wie viele das waren, wird nicht gesagt, es wird auch gar nicht angedeutet, daß sie wegen Verweigerung des Kaiserkultes, also weil sie das Tier nicht angebetet hätten, getötet worden seien. Im Gegenteil: 20, 4, wo mit den gleichen Worten, wie sie in 6, 9 gebraucht werden, auf die nämliche Gruppe von Blutzeugen geblickt wird, werden deutlich von ihr diejenigen unterschieden, die nicht das Tier angebetet und sein Zeichen nicht angenommen haben. Die Verfolgung, die bereits eingebrochen, auch schon über-

1. Vgl. zu diesen Verhältnissen außer dem schon mehrfach angeführten Artikel: „Kleinasien" von J. Weiß auch noch seine Ausführungen über den Kaiserkult zu Offenb. 13, 12 SchrNT. II² S. 658f.

standen ist, in der Antipas gefallen ist, hat demnach mit dem Kaiserkulte anscheinend nichts zu tun. Es werden wohl die gleichen Leiden sein, die auch für die Gemeinden des 1. Petrus-Briefes nachzuweisen sind: der Name der Christen ist verhaßt, und schwere Anklagen auf allerlei Freveltaten werden gegen sie erhoben. Zu beachten ist, daß nach der Apokalypse tatsächlich nicht allzuviel Todesurteile erfolgt sind. Die großen, entsetzlichen Hinmordungen der Christen werden erst für die Zukunft erwartet. Wenn ein einzelner, wie Antipas von Pergamon, mit Namensnennung herausgehoben wird, dann ist klar, daß erst wenige Blutmartyrien — in Pergamon wohl nur das eine — vorgekommen sein können.

Aber künftig wird es anders werden; Verfolgungen werden kommen. Der Profet sieht voraus, daß eine unzählbare Menge von Christen hingerichtet werden wird, er sieht sie verklärt vor dem Throne Gottes und des Lammes stehen: 7, 9—17. Nur ein kleiner Rest, 144000, werden vor dem gewaltsamen Tode bewahrt bleiben: 7, 3f.; 14, 1—5. Das Tier und seine Helfer werden in der Zukunft einen ungeheuren Kampf gegen das Lamm und seine Getreuen unternehmen, und über die ganze Welt hin, nicht etwa nur über Asien, wird die Verfolgung der Christen sich erstrecken: 7, 9; 13, 7. 11—17; 17, 14. Die Gläubigen sollen gezwungen werden, das Tier anzubeten. Alle, die das Bild des Tieres nicht anbeten, sollen getötet werden, 13, 15. Die überwiegende Zahl der Christen aber wird fest bleiben und wird darum umkommen: 14, 12f.; 12, 17. Der Mann, der so schreibt, erwartet also, daß die Lage der Christen sich ungemein verschlechtern wird. Es wird den Gegnern, verkörpert in dem Priester- und Magiertum des zweiten Tieres, möglich werden, alle Christen vorzufordern und die Anbetung des ersten Tieres, das aus dem Meere aufgestiegen ist, von ihnen zu verlangen. Der Seher erwartet also, daß alle Christen zur Probe werden schreiten müssen. Möglich ist, daß er annimmt, ein kaiserliches Edikt werde von den Christen ausdrücklich den Kaiserkult heischen, und daß er irgend welche Kunde von einem solchen Vorhaben hat oder zu haben glaubt. Wahrscheinlicher aber ist, daß er die bevorstehende Krisis aus der Volksstimmung selber erschließt. Die Provinzialen in Asien sind leidenschaftlich erregt, vielleicht vom Kaiserpriestertum selber aufgestachelt, und es steht zu befürchten, daß sie mit ihrer Forderung, die gehaßten Christen müßten zum Kaiserkult gezwungen werden, auch die römischen Beamten fortreißen werden. Diese würden dann die ungestüme Forderung der Provinzialen zu einer gesetzlichen, staatlichen Anordnung machen. Für diese Auffassung, nach der die Feindschaft gegen die Christen in erster Linie von der Reichsbevölkerung und nicht von den Staatsbehörden getragen wird, läßt sich neben andern Beobachtungen, die wir über die Frage machen können (vgl. auch oben die Ausführungen über 1. Petr.) wohl noch die Aussage von 13, 16f. anführen: und es (das zweite Tier, der Pseudoprofet) bringt sie alle dahin, die Kleinen und die Großen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Sklaven, daß sie sich ein Malzeichen auf ihre rechte Hand oder ihre Stirne machen, daß niemand kaufen oder verkaufen kann, wer nicht das Zeichen hat, nämlich den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens. An dieser Stelle (vgl. dazu die Erklärung in SchrNT. II) handelt es sich weder um das Kaisergeld noch um den kaiserlichen Stempel, der etwa auf Pacht- oder Kaufverträge kommt, sondern um religiöse „Stigmatisation" zu Ehren des Herrn

und Gottes, des Kaisers. Die Sitte, sich das Zeichen des Gottes, dem man angehört, einzuschneiden oder aufzubrennen, ist uralt und in sehr primitiver Religion nachweisbar. Sie ist in der Kaiserzeit wieder lebendig geworden und läßt sich in verschiedenen Kulten, unter anderen in der Mithras-Religion, nachweisen. An unserer Stelle wird sie für den Kaiserkult, der ja alle Bewohner der Provinz eint, in Aussicht gestellt. Wer aber nicht mitmacht, der soll dem bürgerlichen Boykott verfallen, der wenn er wirklich durchgeführt wird, nicht nur die rechtliche und wirtschaftliche, sondern auch die physische Vernichtung des davon Betroffenen zur Folge hat. Eine fanatische Volksstimmung läßt sich aus diesem Sachverhalte erkennen. Und für die Christen wird eine neue, sehr gefährliche Lage geschaffen. Früher waren sie und die Juden vom Kaiserkult ausgenommen. Die Juden, weil sie ihre Privilegien hatten, die ihnen außerdem noch Freiheit vom Soldatendienste und das Recht, am Sabbath nicht vor Gericht erscheinen zu müssen, zusicherten. Die Christen hatten von Anfang an längere Zeit hindurch im Schutze der jüdischen Religion gestanden, Paulus hatte in Ephesus sogar persönlich freundschaftlich mit einigen Asiarchen verkehrt (Apg. 19, 31). In der Zeit der Apokalypse scheint sich aber hier der große Wandel vorzubereiten: die Christen sollen bürgerlich geächtet werden, und weiter dann soll der Kaiserkult von ihnen gefordert werden. Wie weit diese Befürchtungen in Erfüllung gegangen sind, vermögen wir nicht zu sagen. Immerhin sind sie teilweise doch Wirklichkeit geworden. Daß die Christen Asiens inmitten der ihnen feindlichen Bevölkerung eine sehr schwere Stellung hatten, ist sicher. Aber auch der Kaiserkult hat seine Opfer gefordert. Sonst würde in der Kirche nicht die Erinnerung an die Grausamkeit Domitians, des „zweiten Nero", fortgelebt haben: Tertullian, Apolog. 5, 4: temptaverat et Domitianus (nämlich die Christen zu verurteilen), portio Neronis de crudelitate und Eusеb, Kircheng. III 17: *πολλήν γε μὴν εἰς πολλοὺς ἐπιδειξάμενος ὁ Δομετιανὸς ὠμότητα . . . τελευτῶν τῆς Νέρωνος θεοεχθρίας τε καὶ θεομαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο.* Auch aus Dio Cassius ist die große Menge von Denunziationen zu erkennen, die unter Domitian gegen die Christen wegen „Gottlosigkeit" und „jüdischer Lebensart" erhoben wurden: Nerva, so berichtet Dio, mußte derlei Denunziationen ausdrücklich verbieten (LXVIII 1: *καὶ ὁ Νερούας τούς τε κρινομένους ἐπ' ἀσεβείᾳ ἀφῆκε καὶ τοὺς φεύγοντας κατήγαγε . . . . . τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε*).

Ob unter der kurzen Regierung Nervas in den asiatischen Provinzen irgendwelche Verurteilungen der Christen erfolgten, wissen wir nicht. Wohl aber steht uns aus der Regierung Trajans eine überaus wichtige Quelle zu Gebote, der schon oben erwähnte Brief des Plinius an Trajan und die Antwort des Kaisers an den Statthalter. Wir kommen damit auf den Boden einer andren asiatischen Provinz; Bithynia-Pontus, nicht mehr Asia ist es, wofür das Zeugnis des Plinius-Briefes gilt. Der Sachverhalt, der aus ihm zu erkennen ist, ist dieser: das Christentum hatte sich in der Provinz sehr stark ausgebreitet, und sehr viele Menschen hatten sich ihm angeschlossen (vgl. oben S. 606). Das konnte natürlich ganz und gar nicht in der Verborgenheit geschehen, und so wurde eine Anzahl Christen bei Plinius angezeigt. Wie die Beschuldigung näher gefaßt wurde, sagt Plinius nicht. Es genügte wohl schon die einfache Anklage:

die und die, mit Namen Genannten, sind Christen. Plinius wußte aus seiner früheren Beamtenlaufbahn wohl, daß Christsein etwas Strafbares war, doch hatte er keine klare Vorstellung davon, wie das Verfahren gegen die Christen eigentlich gehandhabt wurde, da er niemals bei Untersuchungen gegen Christen zugegen gewesen war. So entschloß er sich, folgenden Weg einzuschlagen: er fragte die vorgeführten Angeklagten, ob sie Christen wären. Da sie, wie es scheint, alle oder doch ganz überwiegend ihr Christentum bekannten, fragte er sie ein zweites und ein drittes Mal, indem er sie mit der Hinrichtung bedrohte. Die Standhaften unter ihnen verurteilte er zum Tode, und zwar sicher kurzer Hand, ohne Kapitalprozeß, kraft der Administrativgewalt, die er als Statthalter besaß (vgl. unten S. 632). Diejenigen unter den Angeklagten, die das römische Bürgerrecht besaßen, bestimmte er zur Überführung nach Rom, damit dort der Kaiser über sie das Urteil fälle. Dies Vorrecht des römischen Bürgers, vor kaiserliches Gericht zu treten, ist aus dem Prozesse des Paulus bekannt. Was eigentlich an den Christen strafbar war, untersuchte Plinius nicht weiter. Der Starrsinn und die unbeugsame Hartnäckigkeit der Angeklagten, denen er die Verleugnung nahe gelegt hatte, um sie freilassen zu können, erschien ihm, dem gewissenhaften römischen Beamten, als etwas, was an sich schon schwere Strafen verdiente.

Die Untersuchung ging nun aber weiter, und dem Statthalter wurden jetzt mehrere Typen von Christen oder von gewesenen Christen erkennbar. Es wurde ihm eine anonyme Klageschrift überreicht, die viele Christen mit Namen nannte. Plinius forderte sie alle vor. Einige von ihnen leugneten glatt ab: sie seien keine Christen, seien auch niemals welche gewesen. Zugleich nahmen sie in Gegenwart des Statthalters und nach seinem Vorbilde einige Handlungen vor, zu denen sich wahre Christen (qui sunt re vera Christiani) niemals verstehen konnten: sie riefen die römischen Götter an, spendeten dem Kaiserbild Weihrauch und Wein, und verfluchten Christus. Daraufhin ließ sie Plinius frei. — Andre unter denen, die die Anklageschrift aufzählte, gaben wohl zu, Christen zu sein, leugneten es aber gleich danach ab: sie seien wohl früher einmal Christen gewesen, hätten es aber jetzt aufgegeben: die einen vor drei Jahren, die andern vor noch längerer Zeit, einige sogar vor zwanzig Jahren. Alle bezeugten den Bildern des Kaisers und der Götter ihre Verehrung und verfluchten Christus. Über ihr Verhalten zur Zeit ihres Christseins gaben sie sehr beruhigende Auskünfte, die uns eine wertvolle Quelle für die Geschichte des frühchristlichen Gottesdienstes sind. Sie sagten aus, sie seien gewohnt gewesen, an einem bestimmten Tage — es ist ganz selbstverständlich der Sonntag gemeint — vor Sonnenaufgang zusammenzukommen, um Christus als einem Gotte Lieder zu singen, und sich mit feierlicher Verpflichtung nicht zu irgend einem Verbrechen zu binden, sondern dazu, keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehen, gegebene Zusage nicht zu brechen, anvertrautes Gut nicht zu unterschlagen. Dann seien sie auseinander gegangen (natürlich zur Tagesarbeit) und seien dann wieder zu gemeinsamer Mahlzeit zusammengekommen. Diese Mahlzeit müssen wir uns am Abende denken, der Tageszeit, in der damals die Hauptmahlzeit eingenommen wurde. Die dabei genossene Speise sei harmlos und gewöhnlich gewesen. Wir erkennen hier zum ersten Male mittelbar aber deutlich

den schweren Vorwurf, den das Volk gegen die Christen erhob und den uns die christlichen Schriftsteller des 2. Jh. mehrfach bezeugen: die Christen äßen Menschenfleisch („thyestеische Mahlzeiten"), denn Plinius muß ausdrücklich gefragt haben: aßet ihr bei euren Mahlzeiten etwas Gräuliches und Verbotenes? Mit den Mahlzeiten, sagten die Verhörten weiter aus, habe man übrigens aufgehört, seit Plinius ein Edikt erlassen habe, worin er nach kaiserlicher Anordnung die Genossenschaften verboten hatte. Diese Genossenschaften, die Klubs (Hetairieen) waren seit Cäsar bei der römischen Regierung sehr ungern gesehen, weil auch eine anscheinend harmlose Gesellschaft zu leicht politische Machenschaften anspinnen konnte. Grade den Griechen des Ostens lag bei aller Loyalität doch eine unbezwingliche Lust zu politischer Kannegießerei im Blute. Deswegen war eben erst von Trajan gegen die Hetairieen schärfter eingeschritten worden. — Um volle Sicherheit zu haben, ob die Auskünfte, die ihm von den Angeklagten zuteil geworden waren, auch wirklich auf Wahrheit beruhten, ließ Plinius zwei christliche Sklavinnen, die bei der Gemeinde die Stellung von Diakonissen inne hatten, auf die Folter spannen. Er fand aber auch bei diesem Verfahren nichts heraus, was nach Frevel und Verbrechen aussah, sondern nur übermäßigen, verschrobenen Aberglauben (superstitionem pravam, immodicam).

Als Plinius mit seiner Untersuchung bis hierher gekommen war, führte er sie nicht weiter, sprach auch kein Urteil, sondern wandte sich an den Kaiser. Es waren ihm, dem gewissenhaften, aufgeklärten Beamten allerlei Bedenken gekommen. Die Zahl der Christen war sehr groß (vgl. oben S. 606), also mußte die Sache genau erwogen werden. Daß die hartnäckigen Bekenner hinzurichten seien, schien ihm klar. Aber über drei Punkte schwankte er, und drei Fragen legte er dem Kaiser vor. Einmal die: ob die einzelnen Gruppen von Christen nicht verschieden zu behandeln seien, ob der Erwachsene und der Mann nicht schwerer zu beurteilen sei als die Frau, der Halbwüchsige oder das Kind? Weiter: durfte derjenige, der sein Christentum verleugnete, straffrei ausgehen oder war auch er zu bestrafen? Und eng damit hing endlich die dritte Frage zusammen: was war denn eigentlich am Christentum strafbar? Genügte der „Name", das Christsein an sich, oder mußten den Christen gewisse Freveltaten nachgewiesen werden, die mit dem Namen zusammenhingen (nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur)?

Auf die Fragen des Statthalters und Freundes antwortet der Kaiser. Seine Antwort, die in der Sammlung der Plinius-Briefe unmittelbar auf die Anfrage des Plinius folgt, ist kurz und klar. Er heißt im Ganzen dasjenige, was Plinius bisher getan hat, ausdrücklich gut. Eine allgemein giltige Regel, nach der beim Urteilsprechen zu verfahren sei, könne nicht aufgestellt werden. Die Christen seien nicht aufzusuchen (conquirendi non sunt). Zur Aufsuchung des Übeltäters waren die Statthalter bei gewissen großen Vergehen, wie Räuberei oder Sakrileg, verpflichtet, genau so wie bei uns gegen gewisse Verbrechen die Staatsgewalt einschreitet, ohne eine Privatklage der etwa Geschädigten abzuwarten. Werden die Christen, so bestimmt der Kaiser weiter, angeklagt und ihres Christseins überführt, so sind sie zu strafen (si deferantur et arguantur, puniendi sunt). Wie, das sagt der Kaiser nicht. Bei dem ganzen Verfahren, das hier in Frage steht, handelt es sich nicht um ein gerichtliches Vorgehen,

den Kapitalprozeß mit Richtern und Geschworenen, wobei von vornherein nur Freisprechung oder Kapitalstrafe (Hinrichtung, Verbannung, Güterkonfiskation) in Frage stand, sondern es kommt hier, wie schon angedeutet und wie der Brief des Statthalters ganz klar erkennen läßt, ein administratives, polizeiliches Verfahren in Betracht. Im römischen Reiche waren die kaiserlichen und die einheimischen Behörden verpflichtet, in ihren Amtskreisen für Ordnung und Ruhe zu sorgen; sie waren deshalb mit der Strafgewalt ausgerüstet, und konnten kurzerhand jede der gebräuchlichen Strafen bis zur Todesstrafe hinauf verhängen, ohne Prozeßverfahren. Dies Verfahren wurde coercitio genannt. Wir kennen die Polizeistrafe auch, aber nur für ganz geringfügige Vergehen; eine weitgehende Parallele zur römischen coercitio indeß bietet das Recht der russischen Administrativgewalt, politisch Verdächtige oder Überführte zu verbannen. — Plinius und die andern Statthalter hatten es also in ihrem Ermessen, Art und Höhe der Strafe gegen die Christen je nach den Umständen festzusetzen. — Der Kaiser bestimmt weiter, daß derjenige, der sein Christentum durch Wort und Tat verleugne, straffrei ausgehen solle, wenn auch sein vergangenes Leben ihn noch so sehr mit dem Verdachte des Christseins belastete (. . . . ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia inpetret). Als Tatverleugnung gilt das Opfer an die römischen Götter; Trajan legt offenbar keinen Wert darauf, daß vor seinem eigenen Bilde Weihrauch gestreut und Wein gegossen werde. — An einem Punkte nur setzt der Kaiser das Vorgehen des Plinius zurecht: der Statthalter hatte eine anonyme Anklageschrift angenommen, und auf sie hin die zweite Untersuchung eingeleitet. Trajan bestimmt, daß anonyme Anzeigen nicht zu berücksichtigen seien, wie sie auch bei jedem andern Untersuchungsverfahren nicht angenommen werden dürften. Das gäbe sonst ein schlechtes Beispiel und verstoße gegen den Zeitgeist.

Das Reskript des Trajan will mit seiner Entscheidung zunächst nur den einzelnen vorliegenden Fall entscheiden. Aber der kaiserliche Erlaß mit seinen wenigen Zeilen hat in der Folgezeit eine große Bedeutung gehabt. Er ist die Norm geworden, nach der fast 150 Jahre, bis auf Decius, der römische Staat und sein Beamtentum verfuhr. Das Reskript enthielt eben klare und einfache Regeln, die auch leicht zu handhaben waren, das Verfahren schien maßvoll und doch den Christen gegenüber nicht allzu nachgiebig, auch kam die Entscheidung des Kaisers rasch zur Kenntnis weiterer Kreise, weil der Briefwechsel des Plinius und Trajan bald herausgegeben wurde, und weil die kaiserlichen Edikte und Reskripte das geltende Recht schufen.

Das Christsein als solches ist administrativ zu bestrafen, so entscheidet der Kaiser. Die Verweigerung des Staatskultes ist die Substanz des Vergehens, andere Verbrechen brauchen den Christen nicht erst nachgewiesen zu werden. Also der „Name“ an sich genügt. Was man den Juden gestattete, sollte den Christen nicht erlaubt sein. Im Sinne des römischen Staates ist das Judentum eben eine nationale Religion, und hat als solche seine Privilegien, während das Christentum keine Ausnahmestellung hat. Von den Christen also muß gefordert werden, was von allen anderen Untertanen des Reiches gefordert wird: Ver-

ehrung der Götter des römischen Staates, Verehrung des Kaisers. Denn auf diesen Kulten beruht die Einheit des weiten Reiches. Sie zu verweigern ist Verbrechen gegen die Majestät des herrschenden römischen Volkes und Verbrechen der Gottlosigkeit.

Andrerseits aber wird vom Kaiser bestimmt, daß die Christen nicht zu fahnden seien, wie andre Verbrecher, daß sie nur auf bestimmte Anzeige, die vom Ankläger mit seinem Namen gedeckt sein mußte, vorgeholt werden dürften, und daß Verleugnung durch Opfer ohne weiteres den betreffenden Christen straffrei ausgehen lasse.

Daß das Reskript in sich widerspruchsvoll ist, hat schon Tertullian ausgesprochen: O notwendig verworrener Spruch; er will nicht, daß man sie aufsuche, weil sie unschuldig seien, und befiehlt, daß man sie strafe, weil sie schuldig seien, er schont und wütet, er verzeiht und verdammt (Apolog. 2). Wir können aber doch sehen, woher der Widerspruch kommt: Trajan will das Christentum nicht einfach grundsätzlich freigeben. So aufgeklärt und maßvoll er und seine Beamten auch waren: in den Göttern stellt sich diesen Römern nun doch der Staat selber und seine Majestät dar; sie zu verehren war nicht nur für die römischen Bürger, sondern auch für alle Untertanen des Reiches patriotische Pflicht, die Verehrung abzulehnen, war Sakrileg und Majestätsverbrechen. Und dem Kaiser so gut wie dem Statthalter mußte die hartnäckige Weigerung der Christen, der Majestät des vielbewunderten römischen Volkes die paar Körner Weihrauch zu streuen, als unglaublicher, schwer zu duldender Eigensinn erscheinen (pertinacia et inflexibilis obstinatio), der unbedingt streng zu ahnden war. Weiter mochte den Kaiser die Überlegung bestimmen, nicht von der bisher eingenommenen Haltung der Regierung abzuweichen und das Christentum für straflos zu erklären: die Rechtsunsicherheit der Christen bestand schon seit Nero, und der Zusammenstoß zwischen ihnen und dem Staate war grade erst unter Domitian erfolgt. Endlich mochte den Kaiser bei der Fassung seines Reskripts die Rücksicht auf die Stimmung der Provinzialen bestimmen. Grade die Griechen der asiatischen Provinzen, voran die von Asia selber, waren übertrieben loyal, dem Kaiserkulte aufs stärkste ergeben, den Christen sehr aufsässig, weil diese anscheinend schlechte Patrioten und nicht des Kaisers Freunde waren. Da mochte es politisch unklug erscheinen, diesen Stimmungen entgegenzutreten und die Christen zu schützen.

Andrerseits ist dem Kaiser klar, und es war wohl bereits durch viele Untersuchungen von der Art der von Plinius selber geführten erwiesen worden, daß die Scheußlichkeiten, die das Volk den Christen nachsagte, in Wahrheit von ihnen niemals vollführt wurden. Deswegen entschied der Kaiser auch: sie sollen nicht von Staatswegen aufgesucht werden.

Die Rücksicht auf die Volksstimmung war in den asiatischen Provinzen ein Hauptgrund für die römischen Behörden, der sie zum Einschreiten gegen die Christen bewog. Das zeigte uns die Apokalypse und der Bericht des Plinius. Wenn Euseb., K. G. III 32, 1, sagt, unter Trajan seien in einer Reihe von Städten infolge von Volkstumulten Verurteilungen der Christen vorgekommen, so wird diese Angabe sicher sehr stark auf asiatische Verhältnisse gehen. Und wir haben ein weiteres Zeugnis aus unserer Zeit, das uns noch einmal den wilden

Haß der asiatischen Stadtbevölkerung gegen die Christen zeigt. Auch unter Trajans Nachfolger, dem Kaiser Hadrian, hat die unruhige, christenfeindliche Bevölkerung der Provinz Asia in stürmischen Zusammenrottungen, vielleicht auch bei den Spielen, von den römischen Prokonsuln mit lauten Bitten und wilden Zurufen die Bestrafung der Christen verlangt. Die Beamten waren sicher geneigt, den Einheimischen nachzugeben. Ein Prokonsul indessen, Serennius Granianus, der 123/24 etwa sein Amt geführt haben muß, wandte sich an den Kaiser und trug ihm den Sachverhalt vor. Hadrian antwortete in einem Reskript, das aber nicht mehr an Serennius Granianus, sondern an seinen Nachfolger Minucius Fundanus gerichtet ist. Der Brief des Prokonsuls ist nicht erhalten, die kaiserliche Antwort ist griechisch in Justins Apologie aufbewahrt (Kap. 68), den lateinischen Urtext bietet wohl die Rufin-Übersetzung von Eusebius, K. G. IV 9. Leider ist die Auslegung des kurzen Textes nicht einwandfrei festzustellen. Nach der einen, vermutlich richtigen Auffassung verbietet der Kaiser, die formlosen Anklagen der aufgeregten Volksmassen anzunehmen, wenn sie vor dem Statthalter erscheinen, und ihr: nieder mit den Christen schreien, denen sie Verbrechen und Hochverrat nachsagen. Daß die Provinzialen die Christen vor einem ordentlichen Gerichtshofe anklagen, soll ihnen erlaubt sein. Wird eine solche Anklage erhoben und wird den Christen nachgewiesen, daß sie sich wider die Gesetze vergangen haben, dann soll der Statthalter die gebührenden Strafen festsetzen (. . . ut pro tribunali eos — die Christen — in aliquo arguant, hoc eis — den Provinzialen — exequi non prohibeo, precibus autem in hoc solis et adclamationibus uti eis non permitto. . . . si quis igitur accusat et probat adversum leges quicquam agere memoratos homines, pro merito peccatorum etiam supplicia statues). Doch darauf möge, beim Herkules, der Statthalter strenge sehen, daß wenn jemand verläumderische Anklagen gegen die Christen vorbringe, er wegen seiner Niedertracht mit den schwersten Strafen getroffen werde. Denn, wie der Kaiser gleich in den Eingangssätzen des Reskripts ausführt, die Unschuldigen sollen nicht leiden und die Verläumder sollen nicht Gelegenheit haben, ihr Räuberwesen durch Überfallen der Unschuldigen zu treiben.

Hadrian hat mit diesem Erlasse, wenn er in der angegebenen Weise auszulegen ist, sehr aufgeklärt und kühl gehandelt. Die Religion ist frei, der Bürger kann nur wegen Vergehen gegen das Strafgesetz belangt werden. Das Christentum ist damit tatsächlich freigegeben. Denn wenn eine Untersuchung wie die des Plinius keine Schandtaten der Christen ergeben hat, obwohl sie sehr sorgfältig geführt war, dann können auch die Provinzialen nicht mehr gewagt haben, mit ihren Anklagen zu erscheinen, für die sie persönlich einstehen mußten. Leider ist aber die eben gegebene Deutung keineswegs ganz sicher, obwohl sie einen Eideshelfer wie Mommsen für sich hat. Wir haben die Worte adversum leges quicquam agere so gefaßt, daß mit ihnen nur Vergehen wie etwa Menschenfleischessen, gräuliche Unzucht, Verschwörung, Umsturz und andres gemeint sei. Es ist aber immerhin möglich, daß auch das Religionsvergehen, der Abfall von den vaterländischen Göttern und die Weigerung, den Schutzgöttern des römischen Staates zu opfern, unter den Begriff der „gesetzwidrigen Handlung" fällt. Sicher ist, daß unter der Regierung Hadrians auch nach dem Jahre 123/24 gegen die

Christen vorgegangen wurde. Die Schutzschrift, die der christliche Apologet Quadratus dem Kaiser 125/26 oder gar erst 129/30 zu Athen überreichte, ist dafür beweisend. Und auf jeden Fall hat Hadrians Reskript nicht länger gedauert als seine Regierung. Die folgenden Kaiser und ihre Statthalter griffen wieder auf die strengeren Bestimmungen des Trajan zurück.

Kapitel 26.

Mazedonien und Achaja.

1. Wie Paulus nach Mazedonien kam, wo und mit welchem Erfolge er dort wirkte, haben wir bereits in der früheren Darstellung gesehen, vgl. SS. 210–219: dann noch 269–272 und über den Philipper-Brief 294–296. Drei Gemeinden konnte Paulus in der Provinz gründen. Die erste davon in Philippi, einer römischen Militär-Kolonie und nicht unwichtigen Bezirkshauptstadt. Die zweite in Thessalonich, der Hauptstadt Mazedoniens und dem Sitze des Prokonsuls, zugleich auch der größten und bevölkertsten Stadt der Provinz mit gutem Hafen und reichem Handel. Von der dritten Gemeinde hören wir am wenigsten, sie war in Beröa, einer abseits gelegenen, aber immerhin nicht unbedeutenden Stadt. Paulus hatte seine Wirksamkeit in Mazedonien nicht so voll ausgestalten können, wie er beabsichtigt hatte. Er hatte in den drei genannten Orten allerlei Schweres erlebt oder doch zu befürchten gehabt, und er war aus ihnen geflohen oder vertrieben worden. Aber sein Werk bestand weiter, auch nachdem er Korinth zur Stätte seines Aufenthaltes und seiner Wirksamkeit gemacht hatte, und Paulus hatte dann später noch Gelegenheit gehabt, die mazedonischen Gemeinden, wenn auch nur für kürzere Zeit wiederzusehen. Aus dem Philipper-Briefe, einer der letzten Urkunden, die uns von der Hand des Paulus erhalten sind, erkennen wir, daß die Gemeinde von Philippi dem Paulus sehr lieb war, und daß sie sich in nicht leichten Verhältnissen gut behauptet hatte.

2. Wenn wir uns nun den Quellen der nachpaulinischen Zeit zuwenden, so müssen wir leider von vornherein feststellen, daß in ihnen das Christentum gerade von Mazedonien für unsern Zeitraum sehr stark zurücktritt. Nur ein einziges, und dazu nicht eben übermäßig wertvolles Stück führt uns nach Mazedonien und dieses Stück erteilt uns nur über eine einzige Gemeinde Aufschluß. Es ist der Brief des Bischofs Polykarp von Smyrna an die Gemeinde zu Philippi. Der Brief gibt sich in der Zuschrift als verfaßt von Polykarp und den Presbytern mit ihm an die Gemeinde zu Philippi. Tatsächlich spricht indes Polykarp allein, vgl. die 1. Person Einzahl gleich am Eingange des Schreibens 1, 1. Die Veranlassung zu dem Briefe war ein uns nicht erhaltenes Schreiben, das die Philipper nach Smyrna gesandt hatten. Darin hatten sie von der Durchreise des Ignatius durch ihre Stadt berichtet (1, 1; 9, 1), hatten den Polykarp gebeten, ihnen „über die Gerechtigkeit" Belehrung zu spenden (3, 1); sie hatten weiter von einer häßlichen Begebenheit in ihrer Gemeinde berichtet, einer Veruntreuung, die sich einer ihrer Presbyter, namens Valens, von seiner Frau unterstützt, hatte zuschulden kommen lassen (11, 1–12, 1); sie hatten endlich gebeten, der smyrnäische Gemeindegesandte, der die ihres Bischofs be-

raubte Gemeinde von Antiochia besuchen sollte, möge auch von ihnen einen Brief an die Antiochener mitnehmen (13, 1), und sie hatten um Übersendung von Abschriften der Ignatius-Briefe angesucht (13, 2). Als Antwort auf dies philippische Gemeindeschreiben ist der Polykarp-Brief entstanden, der in seiner Veranlassung und in seiner Entstehungszeit eng mit den Ignatius-Briefen zusammenhängt. Er ist geschrieben, nachdem Ignatius seine Briefe an die asiatischen Gemeinden geschickt hatte und nachdem er auf seiner Romreise durch Philippi durchgekommen war (vgl. über die Entstehungsverhältnisse der Ignatius-Briefe oben S. 596f.). In die Zeit 110–120 fällt auch der Polykarp-Brief.

Im Hauptteile (Kapp. 2–10) gibt der smyrnäische Bischof die erbetenen Mahnungen zur Gerechtigkeit; der rechte christliche Wandel, das gottgefällige Verhalten der einzelnen Schichten in der Gemeinde, die Abwehr der Ketzer wird von Polykarp erörtert; 11, 1–12, 1 bespricht er die Angelegenheit des Valens; der Schluß bringt dann wieder Mahnungen und die Erledigung des Ansuchens der Philipper um die Weiterbeförderung ihres nach Antiochia gesandten Briefes und um Überlassung von Abschriften der Ignatius-Briefe. Das Schreiben zeigt eine Reihe von ganz bestimmten Einzelheiten, und aus ihm spricht ein „wackerer Seelenhirte, ... mit eigenen Gedanken nicht besonders beschwert", der überall nach Anlehnungen und Entlehnungen aus bereits bewährten und anerkannten Schriften der Gemeinde sucht: nicht so sehr aus den Schriften des A. T., als vielmehr aus den Schriften christlicher Herkunft, den Evangelien, den Paulus-Briefen, den Briefen des Johannes und Petrus (1. Petr.), dem Briefe des Clemens von Rom[1].

So sieht die Haupt-, ja die einzige Quelle aus, die uns über das Christentum in Mazedonien in der nachpauliniſchen Zeit Aufschluß gibt. Es ist nicht allzuviel, was wir aus dem an sich nicht kurzen Schreiben machen können. Denn in der Hauptsache gibt es mehr Anschauung von der Art, der Frömmigkeit und Theologie, auch der Belesenheit des Polykarp, als daß es uns die Zustände der angeredeten Gemeinde aufschließt. Einiges aber können wir dem Briefe doch entnehmen, wobei wir uns freilich vorhalten müssen, daß, wie eben angedeutet, Polykarp im Hauptteil seiner Ausführungen mehr von sich aus, allgemein mahnend, schreibt, ohne auf die Eigenart, die Nöte und die besondere Lage der Philipper einzugehen.

3. So können wir denn auch leider wenig über die Zusammensetzung und die Größe der Gemeinde von Philippi erfahren. Aber es ist eine paulinische Gemeinde, und ihr Stolz ist, daß ihre Anfänge bis in die ersten Zeiten der Missions-Verkündigung hinaufreichen, daß sie von Paulus selber gegründet worden ist. Deswegen kann Polykarp an sie schreiben: Die starke Wurzel eures Glaubens, von der man seit alten Zeiten sagt, dauert noch heute und trägt Frucht auf unsern Herrn Jesus Christus hin (1, 2); unter euch hat der selige Paulus gewirkt, ihr steht am Anfang seines Evangeliums; rühmt er sich doch eurer in allen Gemeinden, die allein damals Gott erkannt hatten (11, 3); weder ich noch ein andrer meinesgleichen vermag in die Fußtapfen der Weisheit des seligen

1. Vgl. auch die Übersetzung in den Ntlichen Apokryphen, S. 135–138, wo durch den Druck und die Anmerkungen die Entlehnungen des Briefes erschöpfend zusammengestellt sind.

und herrlichen Paulus zu treten, der unter euch, den damals Lebenden, gegenwärtig weilte, und fest und klar das Wort der Wahrheit lehrte, der auch abwesend an euch Briefe schrieb, aus denen ihr, wenn ihr euch nur recht darein vertieft, erbaut werden könnt in dem euch gegebenen Glauben (3, 1f.); so ermahne ich nun euch alle, dem Worte der Gerechtigkeit zu gehorchen und jede Geduld zu üben, wie ihr's vor Augen hattet nicht nur an den seligen Ignatius und Zosimus und Rufus, sondern auch an andern aus eurer Mitte und an Paulus selbst und den übrigen Aposteln.

4. Eine Reihe von Andeutungen macht der Brief über die Gemeindeverfassung, die in Philippi besteht, oder um es ganz vorsichtig auszudrücken, die Polykarp in Philippi als bestehend voraussetzt. Wir sahen oben bereits, wie in den Ignatius-Briefen sehr stark und bezeichnend der monarchische Episkopat heraustritt, den wir nach dem Zeugnis der Ignatianen für Asien und für Syrien als feststehend annehmen müssen. Da ist es nun einigermaßen verwunderlich, daß Polykarp, selber bereits der Bischof von Smyrna, für die Gemeinde von Philippi doch keinen monarchischen Episkopat voraussetzt. An keiner Stelle des ganzen Briefes nennt er für Philippi den Titel Episkopos, an keiner Stelle nennt er einen Mann bei Namen, von dem wir anzunehmen hätten, er sei der Bischof der Philipper. In 5, 3, wo er sich deutlichst an Ignatius anlehnt und den Bischof erwähnen müßte, sagt er: seid untertan den Presbytern und Diakonen wie Gott und Christo. Die Sache liegt für den Brief des Polykarp an die Philipper ähnlich wie für den Brief des Ignatius an die Römer. Auch Ignatius kennt für Rom den Episkopat des Einen noch nicht. Das argumentum e silentio ist in beiden Fällen wohl zwingend. An der Spitze der Gemeinde von Philippi stehen Presbyter. Über die Pflichten, die ihnen obliegen, gibt der Brief in 6 und 11 Aufschluß. Sehr deutlich hebt sich in dem Kreise dieser Pflichten vor allem die wichtige heraus, die Geldangelegenheiten der Gemeinde zu verwalten. Deswegen werden die Presbyter in 6, 1 ermahnt, sich weit von jeglicher Habsucht zu halten, Witwe, Waise und Armen nicht zu vernachlässigen. In 11 erfahren wir dann, daß Valens, der Presbyter in der Gemeinde war, sich an dem Gelde der Gemeinde vergriffen hat: er hat sich von der Habsucht überwältigen lassen und die Stelle mißbraucht, die er in der Gemeinde einnahm. Aus der Fassung dieses Vorwurfes folgt klar, daß Valens mit den Geldern der Gemeinde zu tun hatte. Und ein andres, was für die Tätigkeit der Presbyter zu erkennen ist, ist dies, daß sie gewisse seelsorgerische Aufgaben haben. Deswegen sollen sie Fürsorge tragen für die Schwachen und Verirrten, sollen nicht zornig und parteiisch sein, sondern wohlwollend und vorsichtig richten (6, 1). Von den wichtigen Obliegenheiten, die die Presbyter im Kultus der Gemeinde auf sich zu nehmen haben, und von denen Ignatius, auch der gleich nachher zu behandelnde 1. Clemens-Brief so ausführlich spricht, sagt Polykarp nichts.

Neben den Presbytern erscheinen im Briefe des Polykarp die Diakonen. In unsern Quellen treten sonst immer diese Gemeindebeamten neben die Bischöfe, wie schon in der Zuschrift des Briefes, den Paulus an die nämliche Gemeinde richtet (Phil. 1, 1). Wenn Polykarp von diesem anscheinend festen Sprachgebrauche abweicht, so ist der Grund dafür wohl der, daß er nicht mehr von Bischöfen in der Mehrzahl reden kann, wenn er die Beamten einer und derselben Gemeinde

im Sinne hat. Für ihn ist, wie für Ignatius der Bischof der eine, der an der Spitze der Gemeinde steht. Wenn daher die Leitung einer Gemeinde in den Händen einer Mehrheit liegt, wie das in Philippi der Fall ist, dann kann Polykarp nur von „Presbytern" reden, und er muß die Diakonen neben die Presbyter stellen. Sie sind deren jüngere Gehilfen, die in der Führung des Amtes den Presbytern „dienend" beistehen. In 5, 2 gibt der Brief den Diakonenspiegel: sie sollen untadlig sein vor Gottes Gerechtigkeit, als Diener Gottes und Christi, und nicht als Menschendiener; sie sollen nicht verläumderisch sein, nicht zweizüngig, nicht geldgierig, viel mehr enthaltsam in allem, barmherzig, sorgsam, nach der Wahrheit des Herrn wandelnd, der der Diener aller ward. Das sind zum Teil Mahnungen, die den Diakonen ganz allgemein Eifer im Amt und tadellosen Wandel anbefehlen; sodann aber wird in Sonderheit von ihnen, die den Presbytern zu helfen haben, Uneigennützigkeit verlangt, weil Geld und Gaben der Gemeinde durch ihre Hände gehen. Und weiter: sie sollen nicht verläumderisch sein; weil sie bei der Seelsorge und den Besuchen viel in den Häusern umherkommen, sollen sie ihre Zunge gut beherrschen können, und nicht üble Nachrede von Haus zu Haus tragen.

Den Presbytern und auch den Diakonen soll die Gemeinde natürlich erkenntlich und dankbar sein. Dabei hat aber auch sie ihre bestimmten Rechte den Amtsträgern gegenüber. Der Beweis dafür liegt in 11, 4. Dort wird die Gemeinde ermahnt, dem Valens und seiner Frau gegenüber milde zu sein, die verirrten Glieder zurückzurufen. Folglich muß sie bei der Beurteilung des Falles wenn nicht das entscheidende Wort, so doch ein mitratendes und die Verantwortung mittragendes gehabt haben.

5. In den breiten Mahnungen des Briefes, aus denen wir wegen ihrer Blässe und Allgemeinheit wenig machen können, nimmt noch einen besonderen Raum die Bekämpfung der Ketzer ein. Wir wissen leider nicht, wieweit die Irrlehren, die der Brief bekämpft, tatsächlich eine Gefahr für die Gemeinde von Philippi sind. Es hängt das mit der größeren Frage zusammen, die uns auch schon im Voranstehenden entgegengetreten ist: was weiß denn der smyrnäische Bischof eigentlich von den Zuständen der philippischen Gemeinde im Einzelnen? Nimmt er nicht die Ausführungen, die er im Hauptteil seines Briefes bringt (2 – 10, dann wieder 12), einfach von den Anschauungen her, die er in seiner Gemeinde gewonnen hat? Mit den kleinasiatischen Irrlehrern ist Ignatius auf seiner Durchreise durch Asien zusammengetroffen, hat auch mit ihnen Streitreden gewechselt. Aber die Ketzerei, gegen die er angeht, hat er keineswegs nur in Asien kennen gelernt, sondern sie hat ihm auch schon in Antiochia zu schaffen gemacht. Welcher Art diese Häresie war, haben wir oben bereits kennen gelernt (S. 594 f.): gnostischer Doketismus, nicht jüdischer Herkunft, auch nicht von jüdischen Irrlehrern getragen, aber mit Geheimweisheit jüdischen Ursprungs verknüpft.

Wir werden nun von vornherein die sichere Erwartung hegen, daß Polykarp im Wesentlichen dieselben Irrlehrer bekämpft wie Ignatius. Und wir werden weiter doch wohl mit einiger Sicherheit annehmen können, daß nicht nur Antiochia und die Gemeinden von Asia durch die Gnosis gefährdet waren, sondern daß diese auch nach Philippi hinüberlangte. Von Asiens Küste aus war Philippi nicht schwer zu erreichen, die Gemeinden Mazedoniens standen wohl schon von ihren

Anfangszeiten her mit den asiatischen Gemeinden im Verkehr. Polykarp muß schließlich auch Gelegenheit gehabt haben, sich von der Gemeinde in Philippi ein Bild zu machen, vielleicht hatten die Philipper in ihrem verlorenen Schreiben irgendwie auf die Gefährdung ihrer Gemeinde angespielt, oder die Männer, die den Brief überbracht hatten, waren von Polykarp ausgefragt worden. Die Gefahr, um die es sich handelte, war ja auch nicht erst heute oder gestern in Erscheinung getreten. Auf diese Überlegungen gestützt, werden wir es immerhin wagen dürfen, die Ketzerpolemik des Polykarp-Briefes auch für die Gemeinde von Philippi gelten zu lassen.

Die Ausführungen, in denen Polykarp gegen die Irrlehre kämpft, stehen in der Hauptsache 6, 3 – 7, 2 beisammen: So lasset uns ihm (Christus) nun dienen mit Furcht und jeglicher Scheu, wie er es selbst befohlen hat und die Apostel, die uns das Evangelium verkündeten, und die Propheten, die die Ankunft des Herrn vorher gepredigt haben; laßt uns Eiferer für das Rechte sein, fern von den Ärgernissen und den falschen Brüdern und denen, die in Heuchelei den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen irre machen. Denn ein jeglicher, der da nicht bekennt, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, ist ein Antichrist, und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, der ist aus dem Teufel, und wer die Worte des Herrn nach seinen Lüsten dreht und sagt, es gebe weder Auferstehung noch Gericht, der ist ein Erstgeborener des Satans. So laßt uns abtun das Torengeschwätz der Menge und die falschen Lehren und laßt uns wieder uns zukehren zu der von Alters uns überlieferten Lehre, nüchtern zum Gebet und anhaltend im Fasten, mit Bitten flehend zum allschauenden Gott, daß er uns nicht in Versuchung führe, wie denn der Herr sprach: der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. – Neben diese Stelle ist noch zu halten 2, 1 – 2: Darum so gürtet eure Lenden und dienet Gott in Furcht und Wahrheit, lasset das leere Torengeschwätz und den Irrtum der Menge, glaubet an den, der unsern Herrn Jesus Christus von den Toten erweckt und ihm Herrlichkeit und einen Stuhl zu seiner Rechten gegeben hat, dem alles untertan ist, Himmlisches und Irdisches, dem aller Odem dient, der da kommt ein Richter der Lebendigen und der Toten, dessen Blut Gott von denen fordern wird, die ihm ungehorsam sind. Der aber ihn erweckt hat von den Toten, wird auch uns erwecken, wenn wir seinen Willen tun und in seinen Geboten wandeln, und lieb haben, was er geliebt hat: uns enthalten jeglicher Ungerechtigkeit usw. – Schwache Anspielungen auf die feindliche Erscheinung der Irrlehrer finden sich verstreut auch noch an andern Stellen des Briefes, wie am Eingang 1, 2f., am Schluß 12, 2, dann in 8, 1. Sie sind aber undeutlich und sagen über die eben angeführte geschlossene Polemik hinaus nichts Neues.

Diese Polemik ist in den Hauptzügen nicht unklar. Die Gefahr erscheint dem Bischof nicht gering, denn es ist eine „Menge", die dem Irrtum verfallen ist und sich dem Torengeschwätz und der falschen Lehre hingibt. Auf den Inhalt gesehen, ist diese Lehre schlechte Christologie. Polykarp ist nun leider in seinen Ausführungen nicht sehr eingehend, und seine Aussagen können verschieden gedeutet werden. Was er in 7, 1 sagt, kann von der Zweipersonenlehre, von dem Einwohnen des himmlischen oberen Christus in dem Menschen Jesus verstanden werden. Eine solche Christologie ist uns innerhalb der frühen Gnosis

ausdrücklich bezeugt. Kerinth hat sie gehabt, und der Kampf des 1. Joh.-Briefes ist gegen sie gerichtet. Aber die Worte des Polykarp-Briefes vertragen auch noch eine andre Auslegung, und die in ihm gebrauchten Ausdrücke können sehr wohl gegen den gleichen gnostischen Doketismus geschrieben sein, wie er in den Briefen des Ignatius bekämpft wird: Jesus Christus ist nicht ins Fleisch gekommen, er hat nicht gelitten, er ist nicht auferstanden.

Und noch ein zweites großes Ärgernis, das die Irrlehrer den Männern der Kirche geben, tritt in den Worten des Polykarp heraus: die Häretiker verwerfen Auferstehung und Gericht. Davon redet Ignatius nicht. Aber die Sache ist aus andrer antignostischer Polemik nicht unbekannt. 2. Tim. 2, 18 hören wir von Leuten, die da sagen, die Auferstehung sei schon geschehen; sie meinen: geistig, mystisch, beim Gläubigwerden und der Taufe. Und sie verwerfen von Grund auf die altchristlich-jüdische Eschatologie mit der Totenerweckung, dem Weltgericht, dem sichtbaren Himmelreich. Es gibt nur eine Seligkeit, und die besteht in der Lösung des Geistes von der Welt der Materie.

Von Bedrohung oder auch nur Beunruhigung der Gemeinde durch die Judaisten ist schlechterdings nichts in dem ganzen Briefe zu merken. Wir haben schon früher gehört, daß die Bekämpfung judaistischer Gegner, die wir im Philipperbriefe des Paulus, 3, 2 – 4, 1, finden, ursprünglich vielleicht gar nicht in den Brief hineingehört (vgl. S. 295 f.), und daß somit zur Zeit seiner römischen Gefangenschaft der Apostel keine Gefahr mehr von dieser Seite her für seine Gemeinde sieht. Aber auch wenn das betreffende Stück zum ursprünglichen Briefe gehört, wird doch zu fragen sein, wie weit wirklich diese mazedonische Gemeinde selber von der Gefahr bedroht war, wie weit sie von Paulus bloß gewarnt werden sollte. Im Polykarp-Briefe wird der Judaismus nicht mit einem einzigen Blicke gestreift. Die Ketzer, die er bekämpft, haben mit Judentum und Gesetz gar nichts zu tun. Und während Ignatius das Verwerfliche ihrer Christologie dadurch zu treffen meint, daß er ihre Lehre als ein Judaisieren bezeichnet (vgl. oben S. 594 f.), redet Polykarp nicht in dieser Weise von ihnen, und er kommt im ganzen Briefe überhaupt nicht auf Judentum oder, was irgend damit zusammenhängt, zu sprechen.

6. Die Gegenbeobachtung ist die: das Ansehen des Paulus ist nach den Worten des Briefes in Philippi fest gewurzelt; die Philipper können sich des Seligen und Gefeierten rühmen, er hat unter ihnen geweilt und sie das Wort der Wahrheit gelehrt, auch abwesend ihnen Briefe geschrieben; in ihnen sollen sie lesen, und wenn sie sich hineinvertiefen, werden sie sehr daraus gefördert werden in dem ihnen überlieferten Glauben; kein anderer, der jetzt ihnen schreiben könnte, vermöchte das mit dem gleichen Erfolge zu tun (3, 2). In 11, 2 wird mit ausdrücklicher Berufung auf Paulus eine Anführung aus seinen Briefen gebracht, und dann zum Ruhme der Philipper darauf hingewiesen, daß der Apostel unter ihnen gewirkt und an sie geschrieben habe, sie auch in seinen übrigen Briefen rühme in allen Gemeinden, die damals allein Gott erkannt hatten (vgl. schon oben S. 636).

Und mit dieser Schätzung des Paulus stimmt weiter die sehr starke Benutzung seiner Schriften zusammen. Nicht nur für Polykarp, so dürfen wir aus der Beobachtung schließen, sondern auch für die angeredete Gemeinde sind die Schriften

des Paulus von hohem Ansehen bekleidet, geliebt, geehrt, gelesen. Der Sachverhalt ist, etwas genauer betrachtet, dies.

Polykarp zitiert das A. T. sehr wenig. Die deutlichste Anführung ist 10, 2, wo Tobias 12, 9: Almosen rettet vor dem Tode, angeführt wird, freilich ohne ausdrückliche Zitationsformel; in 11, 2 wird in recht freier Form Jerem. 5, 4 benutzt: sie kannten nicht den Weg und das Gericht des Herrn. Es finden sich dann noch hin und her allerlei Anspielungen auf die Sprache und die religiösen Formeln des A. T., aber sie sind sehr allgemein, und die betreffenden kurzen Wendungen sind ganz in die eigenen Worte des Schriftstellers eingearbeitet. Aus diesen Beobachtungen ist selbstverständlich nicht im Geringsten zu schließen, daß Polykarp oder seine Leser etwa das A. T. in gnostischer Weise entwerten und beiseite schieben. Der smyrnäische Bischof ist aber offenbar nicht sehr vertraut mit den heiligen Rollen, was er selber ausdrücklich zugibt: Ich bin gewiß, daß ihr in den heiligen Schriften wohl bewandert seid und nichts euch entgeht; mir freilich ist das nicht gegeben (12, 1). Die geringe Belesenheit des Polykarp im A. T. mag zum guten Teile damit zusammenhängen, daß er kein geborener Jude war, sondern aus griechischer Familie Klein-Asiens stammte.

Nun aber die Kehrseite: der geringen Verwendung von Schriften des A. T. steht die sehr ausgibige Benutzung von christlichen Schriften entgegen. Polykarp kennt eine längere Reihe von ihnen: nicht nur kanonische, sondern auch außerkanonische, wie 1. Clem. und selbstverständlich die Ignatius-Briefe. So führt er Worte der synoptischen Überlieferung an, kennt sicher 1. Petr. und 1. Joh., auch die Apostelgeschichte und der Hebräer-Brief scheinen ihm nicht unbekannt zu sein. Die erste Stelle aber unter den christlichen Schriften, die Polykarp anführt, nehmen ohne Zweifel die Paulus-Briefe ein: außer dem Philipper-Briefe kennt er noch Röm., Gal., 1. und 2. Kor., Eph., Kol., Thess., Past.; mit einem Worte, die vollständige Sammlung der Paulus-Briefe, wie wir sie haben, liegt ihm vor, er benutzt sie eifrig und ehrt sie sehr hoch, setzt das Gleiche auch von den Philippern voraus. Paulinisch ist die Rechtfertigungslehre, mit der er sein Schreiben beginnt 1, 3: Ihr wißt, daß ihr aus Gnaden selig geworden seid, nicht aus Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesum Christum.

Selbstverständlich aber ist, daß trotz dieser starken Benutzung des Paulus eine wirkliche innere Aneignung und Wiedergabe des Paulinismus nicht stattfindet. Polykarp und sicher auch die von ihm angeredete, von Paulus selber gegründete Gemeinde steht hierin nicht anders wie die meisten Gemeinden und Einzelpersonen der nachpaulinischen Zeit. Will man mit wenigen Worten die Frömmigkeit beschreiben, die aus dem Briefe spricht, dann wird man sagen können, daß auf der Grundlage des nicht mehr paulinisch, sondern des bereits kirchlich gefaßten Glaubens (Glauben = Fürwahrhalten und daraufhin Hoffen) sich ein kräftiger Moralismus erhebt, der jeder Mystik abhold ist. Polykarp vertritt eine ganz andre Form der Frömmigkeit wie etwa Ignatius. Sie wird uns in ganz verwandter Ausprägung nachher noch bei der Betrachtung des 1. Clem.-Briefes entgegentreten. Hinzu kommt bei Polykarp wie bei Clemens noch ein ausgesprochenes Gefühl für die kirchliche Ordnung und für das Amt, das diese Ordnung trägt. Wir werden unten uns die Frömmigkeit des römischen Gemeindebriefes näher ansehen, und wollen deswegen hier auf den Polykarp-Brief nach

dieser Richtung hin nicht weiter eingehen, namentlich da wir es hier mit der philippischen Gemeinde zu tun haben und wir aus dem Polykarp-Briefe keinen sicheren Schluß auf die Frömmigkeit der ihm doch fremden Gemeinde machen können.

7. Das dichte Dunkel, das für uns auf der Entwicklung des makedonischen Christentums in der nachpaulinischen Zeit liegt, hebt sich auch in der folgenden Zeit nicht. Im ganzen 2. und auch 3. Jhrh. bleibt das christliche Makedonien für uns ein unbekanntes Land. Von Philippi hören wir nach dem Polykarp-Briefe nichts mehr bis zum Siege des Christentums im Reiche unter Konstantin. Und alles, was wir im gleichen Zeitraume von Thessalonich hören, ist eine mittelbare Erwähnung der Gemeinde in einem Fragmente des Melito von Sardes, das Euseb erhalten hat[1]. Die Stelle ist zugleich die einzige in der ganzen Kirchengeschichte des Euseb, an der er die Gemeinde von Thessalonich erwähnt, während die von Philippi überhaupt in seinem Werke nicht erscheint.

Daß das Christentum Makedoniens uns in langen Zeiträumen nur so ganz undeutlich erscheint, liegt daran, daß aus seinen Kreisen gar keine führenden, vor allem keine schriftstellerisch tätigen Männer hervorgegangen sind. Das Christentum dort ist anonym. Und was von den makedonischen Gemeinden gilt, gilt auch für die des benachbarten Achaja, denen wir uns nunmehr zuwenden.

8. In Achaja hatte Paulus längere Zeit, von Makedonien her kommend, gewirkt: Korinth vor allem hatte seine Wirksamkeit gesehen, aber auch in Athen hatte er, wenn schon mit geringem Erfolge gepredigt. Wahrscheinlich auch entstand schon zu seiner Zeit eine Gemeinde in dem Osthafen Korinths, in Kenchreä.

Von der Bedeutung Korinths als der größten Stadt Griechenlands, als der einzigen wirklichen Weltstadt, die dieses Land in der römischen Zeit besaß und von der Bedeutung der Christengemeinde dort, haben wir schon oben gehört[2]. Paulus hat sicher mit gutem Bedacht grade diese Stadt ausgesucht, um in ihr längere Zeit zu weilen und die für ihn wichtige Gemeinde dort zusammenzubringen.

In der nachpaulinischen Zeit tritt das Christentum Achajas uns einigermaßen deutlich auch wieder nur in der korinthischen Gemeinde entgegen. An diese geht von Rom aus im Jahre 96 etwa das umfangreiche Schreiben, das unter dem Namen des 1. Clemens-Briefes erhalten ist, und das für uns eine der allerwertvollsten Quellen der nachpaulinischen Zeit überhaupt bedeutet. Wir werden es nicht nur in dem eben behandelten Abschnitte, sondern auch nachher bei der Darstellung der römischen Gemeinde ausgibig heranzuziehen haben.

In dem Schreiben wird uns die korinthische Gemeinde als alt angesehen und festgegründet gezeigt; ihr Ruhm ist es, mit den Männern der ersten Generation,

1. K. G. IV 26, 10 . . . . *ὁ πατήρ σου* [d. i. Antoninus Pius; angeredet wird bei Melito der Kaiser Mark Aurel], *καὶ σοῦ τὰ σύμπαντα διοικοῦντος αὐτῷ, ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν* (es handelt sich um Tumulte der Einheimischen gegen die Christen, wie wir sie oben für Asien kennen lernten, vgl. Hadrians Reskript S. 634), *ἐν οἷς καὶ πρὸς Λαρισαίους καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους καὶ πρὸς πάντας Ἕλληνας.*

2. Vgl. über die Wirksamkeit des Paulus in Achaja und Korinth oben S. 209 und über die Bedeutung von Korinth die dort Anm. 2 genannte Literatur.

den Aposteln und ihren Freunden und Genossen im Verkehr gestanden, auch von Paulus Briefe empfangen zu haben: 47, 1 – 6. Gleich am Eingang des Schreibens, wo mit überschwänglichen Worten die korinthische Gemeinde für die Zeit vor dem jetzt eingetretenen häßlichen Zwiste gepriesen wird, wird berichtet von den vielen auswärtigen Christen, die nach Korinth kamen, denn selbstverständlich wurde die große Handelsstadt von vielen Fremden aufgesucht. In Korinth konnten die von auswärts eintreffenden Christen den herrlichen und festen Glauben der angesessenen Gemeinde erfahren, ihre besonnene und sanfte Frömmigkeit bewundern, die großartige Weise ihrer Gastfreundschaft rühmend verkünden und die gereifte und vollkommene christliche Erkenntnis der Korinther selig preisen (1, 2). Weil die Gemeinde groß und angesehen war, weil sie günstig lag und so viel besucht war, hatte sich die Kunde von dem Zwiste in ihr so weit verbreitet: nicht nur bei den Christen redete man davon, sondern auch bei den Heiden, die wie es scheint, sogar in Rom von dem Streite der Korinther zu erzählen wußten (47, 7). Eben deswegen fand es die Gemeinde der Hauptstadt selber für schicklich und nötig, in den Streit einzugreifen.

Neben der korinthischen Gemeinde ist in unserem Zeitraum keine weitere mehr in Achaja ausdrücklich bezeugt. Immerhin können wir aber, von Überlieferung späterer Zeit rückwärts schreitend, noch einiges über das Christentum dieser Provinz auch für unsere Periode sagen. Vorhin wurde hervorgehoben, daß das Christentum Makedoniens und Achajas für uns schwer erkennbar sei, weil ihm durch Jahrhunderte hindurch die wirklich führenden, über den Kreis der Ortsgemeinde hinaus wirkenden Männer mangelten. Diese Beobachtung aber muß mit einer Einschränkung gemacht werden.

Die Gemeinde von Korinth hat im 2. Jhrh. einen solchen ins Weite hinaus Wirkenden gehabt, das war der Bischof Dionysius. Er stand der Gemeinde vor in der Zeit etwa des Soter, der in den Jahren 166/7 – 174/5 Bischof von Rom war. Dionysius muß weithin in hohem Ansehen gestanden haben, weil auch auswärtige Gemeinden mit ihren Anliegen sich an ihn wandten und ihm Streitfragen zur Entscheidung vorlegten. Seine Briefe wurden gesammelt, auch nach seinem Tode noch weiter verbreitet, sind indes später verloren gegangen. In die Lücke tritt aber, einigermaßen wenigstens, der Bericht des Euseb, der mit seinen Angaben und Anführungen, Kirchengeschichte IV 23; II 25, für uns die Haupt-, ja eigentlich die einzige Quelle ist, die über die Schriftstellerei des Dionysius berichtet. Sieben Gemeindebriefe waren in der Sammlung, wie sie dem Euseb vorlag, vereint. Er gibt von jedem den Inhalt kurz, zum Teil, wie es scheint, mit den eigenen Worten des Dionysius an, und teilt vom Römer-Briefe vier Bruchstücke wörtlich mit, die uns noch nachher beschäftigen werden. Die Gemeindebriefe des Dionysius gingen an die Lakedaimonier, die Athener, Nikomedier, an die Gemeinde von Gortyna und die andern kretischen Gemeinden, an die Gemeinde von Amastris und die pontischen Gemeinden, an die Gemeinde zu Knossus auf Kreta, und an die Römer.

Wir ersehen aus der Schriftstellerei des Dionysius wohl nicht nur die persönliche Tüchtigkeit des Mannes, sondern sicher auch das Ansehen der alten, von Paulus gegründeten Gemeinde zu Korinth, deren Ruhm in den weiteren Osten, nach Klein-Asien hinüberstrahlt. Uns gehen weiter hier im Besondern die nach

Athen und Lakedaimon gesandten Briefe des Dionysius an. Die Gemeinde von Athen, das erkennen wir aus dem Berichte des Euseb, führte damals ihre Gründung auf Paulus zurück und nannte als ihren ersten Bischof den Areopagiten Dionysius. Sie muß der korinthischen Gemeinde gegenüber aber sehr unbedeutend gewesen sein, weil Dionysius ihr nicht nur Ratschläge gibt, die sich auf ihr inneres Leben beziehen, sondern auch, wie es scheint, in keineswegs milden Worten zu ihr redet; Euseb berichtet: ... das Schreiben an die Athener, in dem er zum Glauben und zum Wandel nach dem Evangelium ermahnt; er überführt sie, daß sie diesen vernachlässigt hätten und beinahe vom Worte abgefallen wären, seit ihr Vorsteher Publius den Märtyrertod in den Verfolgungen damals erlitt (gemeint ist unter Mark Aurel). — Auch die Gemeinde zu Sparta hat Dionysius in entsprechender Weise ermahnt, hat sich also auch ihr gegenüber als der Bischof der führenden Gemeinde gefühlt. Die gleiche Stellung muß Korinth schon von Anbeginn eingenommen haben. Daß aber in Athen eine alte Christengemeinde bestand, wird nicht zu bezweifeln sein. In Athen hat auch Quadratus im Jahre 125/6 oder 129/30 dem Kaiser Hadrian seine Schutzschrift für die Christen überreicht. Von der Gemeinde in Sparta wissen wir gar nichts, sie erscheint bei Dionysius zum ersten Male.

Als sicher kann angenommen werden, daß in dem hier behandelten Zeitraume das Christentum, das so gern die Wege des Handels und Verkehres ging, auch die griechischen Inseln erreichte. Kreta zum mindesten hat Christengemeinden gehabt: Tit. 1, 5ff. ist ein ausdrückliches Zeugnis für frühe Mission auf der großen, wichtigen und vielbesuchten Insel, dem uralten Mittelgliede zwischen Abendland und Morgenland. Von den Briefen des Dionysius gehen zwei an kretische Empfänger, der eine an die Gemeinde zu Gortyna und die übrigen Gemeinden auf Kreta, der andre an die Gemeinde zu Knossus.

9. Es ist dem Gesagten nach wenig, was wir über das Christentum in Achaja erfahren, nicht gerade sehr viel mehr als das, was wir von den Gemeinden Makedoniens hören. Korinth, die führende Gemeinde, auf die in der apostolischen Zeit durch die Paulus-Briefe ein so helles Licht fällt wie auf keine einzige andre Gemeinde des gleichen Zeitabschnittes, tritt für unsere Periode stark in das Dunkel der Jahrhunderte zurück. Immerhin wollen wir unter Benutzung des 1. Clem. uns noch etwas eingehender mit der Gemeinde beschäftigen, und wollen, wie oben für Philippi, die Frage nach der Verfassung der korinthischen Gemeinde aufwerfen und in kurzen Zügen ihre Lösung versuchen. Der Brief selber lädt uns dazu ein, denn er ist geschrieben, um in die zu Korinth gestörte Gemeinde-Ordnung heilend einzugreifen. Freilich müssen wir uns, wenn wir den 1. Clem. als Quelle für die korinthischen Gemeindeverhältnisse verwerten, immer vorhalten, daß er ein von auswärts, von Rom her, nach Korinth gesandtes Schriftstück ist, daß er aber nicht in Korinth selber entstanden ist. Es gilt also hier die gleiche Vorsicht und Zurückhaltung zu üben, die wir oben anwandten, als wir den Brief des Polykarp als Quelle für die Gemeinde zu Philippi benutzten: wir hören in 1. Clem. nicht unmittelbar, was die Korinther selber über ihre Gemeinde aussagten, sondern nur das, was die Römer bei der Schwestergemeinde als zu Recht und im Gebrauch stehend voraussetzten. Und von dem, was in 1. Clem. steht, werden wir annehmen können, daß es

uns auch ein Bild der Gemeindeverfassung in Rom selber gibt. Aber freilich: wenn die Römer mahnend und tadelnd sich in die inneren Verhältnisse der Schwestergemeinde mischten, dann – so müssen wir schließen – werden sie auch eine deutliche Vorstellung davon gehabt haben, wie es in dieser Gemeinde aussah. Die Möglichkeit für die Römer, sich den nötigen Einblick zu verschaffen, war selbstverständlich vorhanden, sie mußten ihn überhaupt von vornherein haben, wenn sie sich grade in dieser Sache mit ihren Ratschlägen und Ermahnungen an die Korinther wandten. Wir müssen annehmen, daß in den beiden großen Gemeinden annähernd die gleiche Stufe der Gemeindeverfassung erreicht war, und diese Stufe ist deutlich geschieden von der, die wir etwa aus den Ignatius-Briefen für Syrien und Asien erkennen.

Leider sind die Angaben, die der 1. Clem. über die Gemeindeverfassung macht, nicht eindeutig und klar zu nennen. Es liegt das an der Eigenart des Schreibens, das in einen noch nicht abgeschlossenen Streit innerhalb der korinthischen Gemeinde eingreift. Die Korinther wußten natürlich genau Bescheid über das, was die Römer ihnen sagten, während wir im Nachhinein manches nur sehr undeutlich zu erkennen vermögen. Es geht uns hier eben nicht anders als bei vielen andern altchristlichen Schriftstücken, insbesondere den „Briefen". Man denke nur an die vielen Unklarheiten, die für uns notwendigerweise die Paulus-Briefe haben und behalten müssen.

Der 1. Clem. ist geschrieben, um in einen Streit, der in Korinth ausgebrochen ist, helfend und schlichtend einzugreifen. In Korinth sind zwei Parteien. Die größere, es ist wohl die ganz überwiegende Mehrzahl der Gemeinde, steht auf der einen Seite. Sie wird geführt von einigen wenigen Männern, ein oder zwei Personen (47, 6), vorschnellen und frechen Leuten, wie die Römer sie bezeichnen (1, 1). Auf der andern Seite stehen die Amtsträger der Gemeinde, die sich aber wohl nur auf einen kleinen Anhang stützen können. Von diesen Amtsträgern sind nun einige abgesetzt worden (44, 6). Die Mehrheit der Gemeinde, an der Spitze die von den Römern bitter getadelten Rädelsführer, hat das getan. Die Römer wollen helfen, dem Zwist ein Ende zu machen, und sie stellen sich dabei von Anfang des Schreibens an entschlossen der Mehrheit entgegen. Sie ergreifen die Partei der abgesetzten Amtsträger, sie wollen, daß man diese wieder in ihr Amt einsetze, weil sie zu Unrecht verdrängt seien, und sie geben den Rat, die Rädelsführer des Streites, die Gegner der Abgesetzten, möchten freiwillig die korinthische Gemeinde verlassen, auswandern, damit so die Ruhe wieder hergestellt werden könne. Es sind besonders die Kapitel 40 – 58, in denen die Römer sich eingehender mit dem Zwiste in Korinth befassen. Aber trotz der verhältnismäßig breiten Ausführungen bleiben wir doch über Vieles sehr im Unklaren. Wir erfahren nicht einmal, wie und aus welchem Anlaß es zum Widerstand gegen die Presbyter und zu ihrer Absetzung kam, auch nicht worauf sich eigentlich die Gegner bei ihrem Kampfe gegen die Presbyter stützten und wodurch sie einen so starken Einfluß auf die Gemeinde ausübten. Doch wird man vielleicht, mit Berücksichtigung von Stellen wie 13, 1; 38, 1 f.; 48, 5 f. vermuten dürfen, daß die Gegner sich auf ihre Geistesgaben, die Charismen, stützten, daß es Propheten, Lehrer, Asketen waren. Wir sehen in der werdenden Kirche bis zum Ende des 2. Jhrh. hin an so vielen Stellen den Kampf zwischen

Amt und Geist im Gange, daß wir gern auch für Korinth diesen Gegensatz als sehr bestimmend ansehen möchten.

Lenken wir die Aufmerksamkeit nun genauer auf die wichtige Frage, welche Gemeindeverfassung wir in Korinth (und gleichzeitig wohl auch in Rom) zu erkennen vermögen, so ist zunächst einmal eine negative Feststellung wichtig. Der 1. Clem.-Brief kennt den monarchischen Episkopat noch nicht. Diese ungemein wichtige Weiterentwicklung, die wir in Jerusalem und Palästina, weiter in Syrien und Asien erkannten, ist in Korinth noch nicht eingetreten, wie sie auch in Philippi fehlte. Sie hatte offenbar, wie unser Brief und spätere Quellen (Hermashirte) beweisen, bis etwa 150 auch in Rom sich noch nicht durchgesetzt.

An der Spitze der Gemeinde steht deutlich erkennbar eine Mehrheit von Amtsträgern. Der Brief bezeichnet diese Gruppe von Führern gewöhnlich mit dem Namen: die Ältesten, die Presbyter. Viermal kehrt diese Bezeichnung wieder. 44, 5f. wird gesagt: Selig sind die vorangegangenen (= verstorbenen) Presbyter, die zu einem fruchtreichen und vollkommenen Ende kamen, denn sie brauchen nicht mehr zu fürchten, daß jemand sie von dem ihnen angewiesenen Platze vertreibe; 47, 6 wird die korinthische Gemeinde getadelt: Häßlich, Geliebte, ja sehr häßlich und des Christenwandels unwürdig ist es, zu hören, daß die hervorragend zuverlässige und alte Gemeinde der Korinther wegen einer oder zweier Personen gegen die Presbyter aufsteht; 54, 2 rät, der wahrhaft Tapfere und von Mitleid und Liebe Erfüllte mögen sagen: wenn um meinetwillen Streit und Zwist und Spaltung entsteht, dann wandre ich aus, ziehe weg, wohin ihr wollt, und tun, was die Gemeinde vorschreibt, damit ja die Herde Christi samt ihren eingesetzten Presbytern in Frieden lebe; 57, 1 endlich mahnt die Rädelsführer des Streites: Ihr nun, die ihr den Zwist angefangen habt, unterwerft euch den Presbytern. Aus allen diesen eben angeführten Stellen ist klar, daß es sich um Gemeindebeamte handelt, die förmlich eingesetzt sind, die einen bestimmten Platz in der Gemeinde und einen fest umrissenen Wirkungskreis haben, denen die Gemeinde Ehrfurcht und Gehorsam schuldet.

Die gleichen, an der Spitze der Gemeinde stehenden Männer werden an anderer Stelle des Briefes mit dem Namen bezeichnet, der uns schon früher mehrfach begegnet ist, nämlich als Episkopen, neben denen eng verknüpft die jüngeren Genossen und Gehilfen stehen: die Diakonen. 42, 4f. lesen wir: Die Apostel predigten in Dorf und Stadt, tauften die dem Willen Gottes Gehorsamen und setzten die Erstlinge davon nach Prüfung durch den Geist zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein. Das war auch nichts überraschend Neues, denn seit langen Zeiten stand von Bischöfen und Diakonen geschrieben. Denn so sagt an einer Stelle die Schrift: Ich will einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Glauben.

Über die Einsetzung und Amtspflichten der Presbyter geben die sehr wichtigen Kapitel 40 – 44, aus denen wir soeben schon mehrfache Anführungen machen konnten, Aufschluß.

Da fällt uns vor allem die ungemein hohe Wertung des Amtes auf, die darin liegt, daß sein Ursprung zunächst einmal auf die Apostel, dann aber mittelbar durch die Apostel auf Gott und Christus zurückgeführt wird. Gleich vor der eben angeführten Stelle 42, 4f. steht nämlich: Die Apostel haben das

Evangelium von Christus empfangen, Christus ist von Gott gesandt worden: Christus also von Gott her und die Apostel von Christus her: dies beides ist in schöner Ordnung nach dem Willen Gottes geschehen. Als nun die Apostel ihre Aufträge empfangen hatten, auch durch die Auferstehung des Herrn mit Gewißheit erfüllt und im Worte Gottes bestärkt waren, zogen sie aus in der Freudigkeit des heiligen Geistes, um die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches zu verkünden (42, 1–3). Dann folgt die eben angeführte Einsetzung der Episkopen und Diakonen durch die Apostel. Und bald nach diesen Darlegungen kommt eine genauere Auskunft darüber, wie 1. Clem. sich die Entstehung des Amtes, die Einsetzung der Presbyter denkt: Unsere Apostel wußten durch unsern Herrn Jesus Christus im Voraus, daß es Streit geben werde um den Namen des Bischofsamtes (*περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*). Deswegen setzten sie auch, da sie dies ganz genau vorher wußten, die bereits Erwähnten ein und gaben hernach Befehl, daß wenn diese entschlummerten, andre bewährte Männer ihr Amt übernähmen. Die also von jenen oder späterhin von andern bewährten Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt wurden, und die untadlig . . . . der Herde Christi gedient haben . . . ., diese Männer von ihrem Amte abzusetzen, das halten wir für Unrecht.

Daß diese Anschauung, wonach die von Gott und Christus gesandten Apostel die ersten Bischöfe und Diakonen in den neuen Gemeinden eingesetzt hätten, historisch nicht zu halten ist, ist sicher und braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Der ganzen Auffassung liegt das auch sonst in unserer Periode bereits vielfach zu beobachtende Streben zugrunde, alles, was in der Gemeinde an Einrichtung und Lehre besteht, auf die Apostel zurückzuführen. Wir merken uns aber hier schon, daß auch die zu Recht bestehende Gemeindeverfassung unter die Dinge gezählt wird, die apostolischen Ursprungs sind.

Über die Befugnisse des Amtes bekommen wir aus dem ausführlichen Briefe leider nur sehr kurzen Bescheid. Die Auskünfte liegen in den bedeutsamen Kapiteln 40–44 nahe beieinander. Sehr Wichtiges steht in 44, 4: Es wird uns als keine leichte Sünde angerechnet werden, wenn wir jene, die untadlig und heilig die Opfer (Gaben) des Bischofsamtes dargebracht haben (*τοὺς . . . . προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς*), absetzen. Diese Mahnung steht in einem größeren Zusammenhange, eben der Kapitel 40–44, der vom alttestamentlichen Kultus und Priestertum redet, und in dem verlangt wird, daß wie in der alttestamentlichen Kultusgemeinde so auch in der neutestamentlichen Ordnung herrschen müsse. Schon aus dieser Parallelstellung ist zu schließen, daß wir das „Darbringen der Gaben", das den Presbyter-Episkopen hier zugesprochen wird, auf dem Gebiete des Kultus zu suchen haben. Die Gaben aber, die für die Gemeinde von den Presbytern im Gottesdienste dargebracht werden, sind die Gebete, insbesondere jene, die das Opfer der Gemeinde, nämlich die Eucharistie begleiten. Auf diese Tätigkeit der Gemeindebeamten muß auch der Ausdruck „Dienst" bezogen werden, der im Zusammenhang der Kapitel 40–44 öfters fällt (*λειτουργία* 40, 2; 44, 2. 3. 6). Sicher haben die Presbyter zu Korinth auch noch andre Tätigkeiten innerhalb der Gemeinde ausgeübt; aber welcher Art sie waren, sagt der Brief nirgends ausdrücklich. Nach manchen Angaben, die wir in andern Quellen finden, können wir indes vermuten, daß sie die Wohl-

tätigkeit innerhalb der Gemeinde und dann überhaupt die Geldverwaltung in ihrer Hand gehabt haben. Wir können uns dabei vielleicht noch daran erinnern, daß auch die Gaben der Gemeinde als Opfer galten, die darzubringen, Gott angenehm war.

Die Presbyter werden für ihr Amt eingesetzt „von angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde" (*ὑφ' . . . ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*). Mit diesen kurzen Worten gibt der Brief eine Andeutung darüber, wie die Wahl und Bestellung der neu in ihr Amt tretenden Presbyter erfolgt. Die „angesehenen Männer" sind wohl kaum die übrigen Mitglieder des Presbyter-Kollegiums. Wären sie das, dann würde der Brief sich klarer und eindeutiger in diesem Sinne ausdrücken. Sondern wir werden darunter eine führende Gruppe innerhalb der Gemeinde zu verstehen haben, die außer den Presbytern auch noch andre angesehene Männer umfaßte. Und wenn das richtig ist, dann haben wir neben die Amtsträger sicher noch Propheten und Lehrer, vielleicht auch angesehene Märtyrer (Bekenner) in den Kreis der „Angesehenen" einzureihen. Wir werden gleich nachher noch sehen, daß auch an andern Stellen des Briefes uns diese weite Gruppe von führenden und geachteten Männern entgegentritt.

Nicht recht deutlich wird aus den Worten des Briefes, wie denn eigentlich der Anteil der Angesehenen und der Anteil der Gemeinde an der Wahl der neueinzusetzenden Presbyter ist. Nach dem Wortlaut des Briefes liegt es am nächsten, anzunehmen, daß die „Angesehenen" die Wahl vornehmen und die Gemeinde sie nur bestätigt. Aber wenn dies auch für Rom anzunehmen ist, woher der Brief kommt, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß in Korinth die „Angesehenen" nur vorschlugen, während die Gemeinde wirklich wählte. Darauf kann die Beobachtung führen, daß die korinthische Gemeinde ihre Presbyter ohne weiteres absetzte, als sie mit ihnen nicht zufrieden war.

Das Amt der Presbyter war sicher in Korinth wie in Rom lebenslänglich. Nur in besonderen Fällen erfolgt eine Absetzung; nach Ansicht der Römer nur bei Unwürdigkeit. Einen solchen Fall von grobem Amtsverschulden lernten wir schon oben (S. 637) für Philippi kennen, wo Valens, der Presbyter, Gemeindegelder für sich benutzt hatte. In Korinth scheint man die Rechte der Gemeinde gegenüber dem Presbyterium weiter gefaßt zu haben. Aber Genaueres zu sagen ist unmöglich, weil wir ja gar nicht wissen, warum denn eigentlich die Presbyter in Korinth von der Gemeinde abgesetzt wurden.

Zwei Stellen des Briefes verlangen noch eine etwas nähere Betrachtung: 1, 3 und 21, 6. Sie sind beide sehr ähnlich gebaut und bringen in der Form einer Gemeindetafel Mahnungen für die einzelnen Gruppen innerhalb der Gemeinde. Da wird die Vollgemeinde eingeteilt in Führende (*ἡγούμενοι* oder *προηγούμενοι*), in Alte (*πρεσβύτεροι*), Junge (*νέοι*), Frauen und Kinder. An beiden Stellen können die Alten, die presbyteroi, unmöglich die Amtsträger sein, da unmittelbar hinter ihnen die Jungen aufgezählt werden. Wir müssen unbedingt das Wort hier von den älteren, bewährten Männern innerhalb der Gemeinde verstehen, die eine nicht eng zu begrenzende Schicht bilden. 1. Clem. gebraucht also die Bezeichnung Presbyter zweifach. Sie bedeutet ihm einmal den Amtsträger, den Presbyter im engern Sinne, sie bedeutet aber weiter auch

den Angehörigen der älteren, sozusagen oberen Schicht in der Gemeinde, das bewährte, angesehene Gemeindeglied, dem, wie die beiden angeführten Stellen einschärfen, Ehre gebührt.

Die Amtsträger müssen dann weiter in 1, 3 und 21, 6 unter der dort gebrauchten Bezeichnung der „Führenden" gemeint sein. Derselbe Name kommt auch an anderer Stelle der frühchristlichen Literatur vor, nämlich Hebr. 13, 7. 17. 24. Auch dort bedeutet er eine angesehene, leitende Gruppe in der Gemeinde. 1. Clem. verlangt, daß man den „Führenden" gegenüber Unterordnung und ehrfurchtsvolle Scheu zeige. Die Frage ist nun aber weiter, ob die beiden Begriffe Presbyter (= Amtsträger) und Führende sich einfachhin decken, oder ob die Führenden einen weiteren Kreis bedeuten, so daß etwa auch die angesehenen Charismatiker, die Propheten, Lehrer, Bekenner der Gemeinde zu ihnen gehören. Das zweite ist das wahrscheinlichere, denn, wie 38, 1 ff. und 48, 5 f. beweisen, kennt 1. Clem. noch die großen Pneumatiker der Gemeinde, die auch bei dem sehr viel später in Rom schreibenden Hermas noch deutlich sichtbar sind.

Im Ganzen muß, wenn wir auf die geschilderten Zustände zurück blicken, gesagt werden, daß vieles in der für die Folgezeit so wichtigen Gemeindeorganisation noch sehr im Flusse ist. Schon die schwankende Namensbezeichnung beweist das. Die Rechte der Gemeinde weiter sind noch unsicher und werden verschieden gefaßt, und mit den Presbytern zusammen teilen sich die großen Pneumatiker in die Leitung der Gemeinde und zugleich in die Ehre bei ihr.

Kapitel 27.

Rom.

1. Wir wenden uns nun aus dem Osten weg dem Westen zu, wo die einzige Gemeinde, die uns sichtbar wird, die römische ist. Nicht als ob es während des ganzen Zeitraumes bis 130 etwa in Wahrheit die einzige gewesen wäre. Schon zur Zeit, als Paulus nach Rom kam, war in Puteoli, der bedeutenden, stark orientalisch gemischten Handelsstadt am Golfe von Neapel, eine Christengemeinde: Apg. 28, 14. Diese mehr zufällige Notiz im Reisebericht der Apostelgeschichte ist freilich auf lange Zeit hinaus die einzige Nachricht über außerrömisches Christentum im Westen, die wir besitzen. Wir werden indes anzunehmen haben, daß auch an andern Stellen Italiens christliche Gemeinden entstanden. Für Ostia, den Hafen Roms, kann es mit Sicherheit angenommen werden. Auch können die Anfänge des Christentums im Rhonetal und in der Provinz Afrika (Karthago) noch in unsere Zeit fallen. Aber die Gemeinden dieser Gegenden erscheinen in den Quellen erst in der 2. Hälfte des 2. Jhrh. bezeugt. So bleibt Rom die einzige, uns erkennbare Gemeinde in der lateinischen Hälfte des römischen Reiches. Dafür wird uns aber grade Rom verhältnismäßig gut erkennbar, und diese Gemeinde bildet allein für sich genommen ein sehr gewichtiges Gegenstück des Christentums im Osten, und tritt uns als solches in einer Reihe von Zeugnissen entgegen.

Mit dem Römer-Brief des Paulus haben wir oben in die Gemeinde zu Rom hineingesehen (vgl. S. 274 ff.), haben dort ihren Ursprung durch unbe-

kannte Missionare im Anschluß an die Synagoge erkannt, von der sich die Christen aber bald loslösten. Zur Zeit, da Paulus den Brief nach Rom schreibt, ist diese Ablösung bereits vollzogen; die Mehrheit der Gemeinde besteht auch damals bereits aus geborenen Heiden. Und diese Entwicklung mag sich in etwa 15 Jahren, von den Anfängen der Gemeinde an gerechnet, vollzogen haben. Aber immerhin sind zur Zeit des Römer-Briefes auch die Judenchristen, wenn schon in der Minderheit, doch ein nicht zu übersehender Bestandteil der Gemeinde.

In Rom hat nun Paulus am Ausgange seines Lebens mehrere Jahre gewirkt, wenn auch nicht als freier Mann, so doch ungehindert (Apg. 28, 30f.). Dem Philipper-Briefe, den er von dort her schrieb, können wir noch eine für die Zusammensetzung der römischen Gemeinde nicht gleichgiltige Angabe entnehmen. 4, 22 sagt Paulus: Es grüßen euch alle Heiligen, besonders die aus dem Hause des Kaisers. Innerhalb der römischen Gemeinde, das lehren uns diese Worte, wird ein, wie es scheint, gut geschlossener Kreis von Leuten aus dem Hause des Kaisers gebildet. Darunter haben wir nun nicht etwa Glieder der kaiserlichen Familie zu verstehen, sondern Angehörige des kaiserlichen Haushaltes. Dieser umfaßte — wir stehen in Neros Regierung! — eine schwer zu zählende Menge von Sklaven und Freigelassenen, und die kaiserlichen Paläste, am Aventin gelegen, waren im Kleinen ein Abbild des römischen Reiches selber oder der Stadt Rom. Wie das Reich den größten Teil der damals bekannten Völker zusammenschloß, wie in der Stadt Rom sich Angehörige aller möglichen Nationen trafen[1], so kamen im Palast des Kaisers Glieder aller möglichen Völkerschaften zusammen und gaben ein Abbild des Synkretismus, der in der Welt im Großen herrschte. Grade die Orientalen hatten einflußreiche Plätze im kaiserlichen Haushalte inne; Griechen, Ägypter, Syrer und Glieder des kleinasiatischen Völkergemenges. Unter den Sklaven und Freigelassenen des großen kaiserlichen Haushaltes hat das Christentum sehr früh ein geeignetes Feld der Propaganda gefunden. Wir werden den kaiserlichen Palast auch im Folgenden wieder zu erwähnen haben.

2. In die römische Gemeinde kam zu der Zeit, als Paulus dort weilte, auch Petrus. Es ist eine starke und alte Überlieferung, die den Apostel vor seinem Lebensende nach Rom bringt und die ihn auch dort sterben läßt. Daß Petrus das Martyrium erlitt, und zwar am Kreuze, beweist Joh. 21, 18f. Und schon vor dem Evangelisten gedenkt 1. Clem. 5, 4 des großen Vorbildes, das der Apostel in seinem Tode gesetzt hat. Im Laufe des 2. Jhrh. stellen sich noch mehr Zeugnisse ein, wie 2. Petr. 1, 14; Dionysius von Korinth bei Euseb, K. G. II 25, 8; das Muratorische Fragment in Z. 37, und vom Ende des 2. Jhrh. ab sind die Zeugnisse zahlreich. Daß Petrus in Rom gewirkt habe, wird wohl schon in 1. Petr. 5, 13 gesagt, wo Babylon als Rom zu deuten ist; deutlicher noch weisen Papias bei Euseb III 39, 15 und II 15, 2 und Ignatius von Antiochien Röm. 4, und ganz ausdrücklich Dionysius von Korinth an der eben gegebenen Stelle, sowie spätere Schriftsteller auf den römischen Aufenthalt des Petrus hin. Der römische Aufenthalt und das römische Martyrium des Petrus bedingen sich gegenseitig. Die ganze vielbehandelte Frage, ist neuerdings mit Heranziehung

1. Martial, Spectac. 3, im Jahre 80 geschrieben: Quae sam seposita est, quae gens tam barbara, Caesar, | ex qua spectator non sit in urbe tua usw.

von bisher unbenutztem liturgischen und archäologischen Material sehr scharfsinnig behandelt worden[1]. Die Zeit, die Petrus in Rom zubrachte, müssen die letzten Jahre vor seinem Tode gewesen sein, und sein Tod wird, wie vielleicht auch der des Paulus, in die römische Christenverfolgung des Nero gefallen sein.

3. Damit werden wir hinübergeführt zu einem für die Geschichte der ältesten römischen Gemeinde sehr wichtigen und einschneidenden Ereignisse, der Christenhetze unter Nero. Die Hauptquelle über dies Ereignis ist der römische Schriftsteller Tacitus, dem sich Sueton mit einer kurzen Regeste beigesellt. Die christliche Überlieferung kommt nur an einem Orte, 1. Clem. 6, und da nur in sehr allgemeinen Worten auf das Ereignis zu sprechen (vgl. noch unten S. 652 Anm. 2). Sueton erzählt in der Biographie des Nero an einer Stelle, wo er gute polizeiliche Maßregeln des Kaisers anführt, er sei mit Todesstrafen gegen die Christen eingeschritten, eine Menschenklasse mit neuem und durch Zauberei gemeingefährlichem Aberglauben[2]. Viel eingehender berichtet Tacitus, Annalen XV 44, unsere Hauptquelle. Er verknüpft die neronische Verfolgung mit dem großen Brande Roms im Jahre 64. Im Volke seien hartnäckige Gerüchte umgegangen, daß Nero den Brand habe anlegen lassen. Allerlei Bemühungen des Kaisers, der Nachrede ein Ende zu machen, waren vergeblich. Da kam Nero auf den Gedanken, Schuldige unterzuschieben und sie mit ausgesucht grausamen Strafen (quaesitissimis poenis) zu züchtigen. Er suchte nun zu diesem Zwecke eine Menschenklasse aus, die wegen ihrer Schandtaten beim Volke allgemein verhaßt war: die Christen. Das waren Anhänger eines verderblichen Aberglaubens, der von Judäa nach Rom gebracht worden war. Es wurden zunächst einige gefaßt, die bekannten (igitur primum correpti qui fatebantur). Auf ihre Angaben hin konnte man dann weiter einer ungeheuer großen Menge (multitudo ingens) habhaft werden, die freilich nicht sowohl der Brandstiftung als vielmehr des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt wurde (haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt). Nero ließ die Verurteilten mit Spott und Schande hinrichten: sie wurden in Tierfelle eingehüllt, den Hunden vorgeworfen, gekreuzigt, verbrannt und zwar als Fackeln bei Anbruch der Nacht in den kaiserlichen Gärten. Deswegen erhob sich, obwohl die Christen schwere Schuld auf sich geladen und die ärgsten Strafen verdient hatten, doch das allgemeine Mitleid. Das Volk kam zu der Ansicht, daß die Christen nicht mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl hingerichtet wurden, sondern um die Grausamkeit des Kaisers zu befriedigen.

Grundlegend für das Verständnis der Tacitusstelle ist die Auffassung des schon oben im Wortlaute angegebenen Satzes: igitur primum correpti qui fatebantur. Was heißt das? Die zuerst Ergriffenen könnten bekannt haben, daß die Christen die Stadt angezündet hätten. Aber abgesehen von den inneren Schwierigkeiten, die diese Auslegung schafft, ist ihr der weitere Wortlaut der Stelle nicht günstig. Tacitus sagt ganz deutlich, daß nach des römischen Volkes Meinung, der er sich anschließt, die Christen am Brande der Stadt unschuldig

1. H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom 1915.

2. Sueton, Nero 16: adflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.

waren. Nero hatte nach der herrschenden Anschauung die Stadt angesteckt; die Christen hatten nichts damit zu tun, und auch der Prozeß wies ihnen nichts in dieser Hinsicht nach. Also muß das Objekt zu fatebantur anders bestimmt werden: se Christianos esse oder etwas Ähnliches muß ergänzt werden. Der Prozeß gegen die Angeklagten und gegen die von ihnen Angegebenen führte aber zur Aufdeckung einer weltfeindlichen Gesinnung bei den Christen. Sie wurden, wohl sicher wegen Aussagen, die sie über ihre apokalyptischen Erwartungen, über das ungeheure Weltgericht, das Ende des Römerreiches, die Verdammung der Heiden machten, als Hasser des Menschengeschlechtes und als Feinde der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung hingerichtet. Wie sich mit dem Berichte des Tacitus die Angabe des Sueton verträgt, die Christen seien wegen Zauberei verurteilt worden, ist nicht ganz klar. Doch ist zu beachten, daß beide Schriftsteller von der superstitio der Christen reden. Man wird den „Aberglauben" der Christen mit heimlicher Magie und verderblicher Zauberei zusammengebracht haben.

Die neronische Verfolgung, die, wie es scheint, nur auf Rom beschränkt blieb, muß in die Gemeinde dort sehr tief eingegriffen haben, denn sie war blutig und sehr ausgedehnt. Die Hingerichteten gehörten den niederen Ständen an, denn nur gegen Glieder dieser durften Strafen angewendet werden, wie sie hier gebraucht wurden: honestiores durften nicht in Felle genäht, den Hunden vorgeworfen, gekreuzigt, zum Schauspiel verbrannt werden. Sklaven und Nichtrömer müssen allem nach in der Gemeinde zahlreich gewesen sein. Leider fehlen uns, wie schon gesagt, christliche Quellen, die von der neronischen Verfolgung reden. 1. Clem. 6 ist nur zu entnehmen, daß viele Christen qualvoll hingerichtet wurden und daß ihr Tod als Schaustück erfolgte[1].

Unter den Nachfolgern des Nero hatte die römische Gemeinde zunächst Ruhe, oder vielleicht besser ausgedrückt: wir wissen nichts davon, daß die zwei ersten Flavierkaiser, Vespasian (69–79) und Titus (79–81) die Christen verfolgt hätten[2].

---

1. 6, 1f.: *πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, . . . πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες . . . . γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι, αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι . . . .* In den letzten Worten scheint auf theatralische Hinrichtungen angespielt zu sein, die im Zirkus vorgenommen wurden, was gut in den Tacitusbericht paßt. Dirke wurde von dem Brüderpaar Amphion und Zethos an die Hörner eines wilden Stieres gebunden und zu Tode geschleift („Farnesischer Stier"). Das wurde im Zirkus nachahmend dargestellt. Wir hören auch sonst von solchen mythologischen Hinrichtungen. Wie man freilich mit verurteilten Christinnen die Danaiden aufführte, wissen wir nicht näher.

2. In der christlichen Überlieferung werden Nero und Domitian mit Namen als die einzigen Verfolger genannt, die bis zum Ende des 2. Jhrh. Christen hingerichtet hätten, und Vespasian wird ausdrücklich aus der Reihe der Bedrücker genommen, vgl. Melito bei Euseb. K. G. IV 26, 9 *μόνοι πάντων ἀναπεισθέντες ὑπό τινων βασκάνων ἀνθρώπων τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Δομετιανός . . .* Tertull. Apol. 5, 5 temptaverat et Domitianus (die Christen zu verfolgen), portio Neronis de crudelitate . . . 5, 8 (leges istae) . . . quas . . . nullus Vespasianus, quamquam Iudaeorum debellator . . . impressit. Schon für die christlichen Verfasser der Joh.-Offenbarung ist Domitian der wiederkehrende Nero, vgl. Offb. 13, 18 und 17, 8f. sowie die Erklärungen in SchrNT. zu diesen Stellen. – Aber mit all dem ist nicht sicher ausgemacht, daß nicht auch unter Vespasian und Titus Christenprozesse vorgekommen sind. Die „guten" Kaiser, wie Vespasian, Trajan, die Antoninen sollten nicht in der Reihe der

Von Christenprozessen unter Domitian haben wir bereits früher gehört. Verwandte Jesu wurden dem Kaiser vorgeführt, aber von ihm ungekränkt entlassen (S. 565). Von viel schwereren Bedrückungen, die mit Verweigerung des Kaiser-Kultus zusammenhingen, hörten wir in der Provinz Asia. Die Offenbarung des Johannes ist das große Sturmzeichen dieses Zusammenstoßes (S. 626 ff.). Für die römische Gemeinde liegen folgende Nachrichten vor: der Geschichtsschreiber Dio Cassius sagt in seiner Römischen Geschichte: Im gleichen Jahre (es ist das Jahr 95) ließ Domitian neben vielen anderen auch den Flavius Clemens, der grade Consul war, hinrichten, obwohl der sein Vetter und mit der Flavia Domitilla verheiratet war, die ebenfalls eine Verwandte des Kaisers war. Die beiden wurden wegen Gottlosigkeit (*ἀθεότης*) angeklagt, wegen der auch noch viele andere, die sich zu jüdischen Sitten verirrt hatten, verurteilt wurden, die einen zum Tode, die andern zur Güterkonfiskation. Domitilla indes ward nur nach Pandateria verbannt (LXVII 14).

Der Bericht des Dio Cassius ist an einem wichtigen Punkte zurechtzurücken: es handelte sich nicht um jüdische Proselyten, oder doch nicht nur um solche, sondern es wurden in hervorragendem Maße Glieder der römischen Christengemeinde bei der Verfolgung getroffen. Der Beweis dafür ist sicher und einleuchtend zu führen. Einmal durch die Beobachtung, daß Dio Cassius in seinem umfangreichen Werke planmäßig und absichtlich die Christen nicht erwähnt. Und er muß sie gekannt haben, da sie zu seiner Zeit — er schreibt unter den Severern, und Alexander Severus (222–235), der Christenfreund, war sein Gönner — eine ganz bekannte Erscheinung waren. Sodann aber haben wir bestimmte und ausdrückliche Nachrichten christlicher Schriftsteller, die den Konsul und seine Frau so wie viele andre der von Domitian Hingerichteten für das Christentum in Anspruch nehmen. In Eusebs Chronik, die uns nur armenisch erhalten ist, heißt es zwischen dem 14. und 15. Jahre Domitians (ed. J. Karst, 1911, S. 218): Und es berichtet Bruttius, daß viele der Christen unter Dometianos das Martyrium erlitten. Und Phlavea Dometilla auch, des Phlavos Klemens, des Hipatos (= Konsul) Schwesterkind, floh nach der Insel Pontia, da sie sich als Christin bekannt hatte. Übereinstimmend mit diesem, jetzt richtig gestellten, Text sagt die Hieronymus-Chronik zum Jahre 2112 Abrahams (ed. R. Helm, 1913, S. 192): scribit Bruttius plurimos Christianorum sub Domitiano fecisse martyrium, inter quos et Flaviam Domitillam, Flavii Clementis consulis ex sorore neptem in insulam Pontiam relegatam, quia se Christianam esse testata sit. Entsprechend berichtet auch Euseb in der Kirchengeschichte (III 18, 4). Zu der christlichen Überlieferung tritt die römische bei Sueton, Domitian 15, 1: denique Flavium Clementem, patruelum suum, contemptissimae inertiae .... repente ex tenuissima suspicione, tantum non in ipso ejus consulatu, interemit. Nach dieser Angabe wäre Clemens nicht während seines Amtsjahres, das ins Jahr 95 fiel, sondern gleich danach hingerichtet worden. Der Vorwurf der contemptissima inertia kann sehr wohl

---

Christenverfolger erscheinen. Doch irgend etwas Bestimmtes über Vespasian und die römische Gemeinde oder irgendeine andre Christengemeinschaft wissen wir nicht, und Titus hat nur sehr kurz regiert.

damit zusammenhängen, daß sich der Konsul wegen seines christlichen Glaubens nach Möglichkeit von den Staatsgeschäften zurückhielt.

Endlich hat zu der schriftlichen Überlieferung hinzu die archäologische Forschung Beweise ersten Wertes geliefert: eine sehr alte christliche Grabstätte, das coemeterium Domitillae, war ein Grundstück, das einst der Flavia Domitilla gehört hatte und von ihr der römischen Gemeinde geschenkt worden war[1]. Damit ist zum mindesten das Christentum der Frau sichergestellt.

Es ist also ohne Zweifel, daß die Gemeinde zu Rom unter Domitian bedrückt wurde. Weswegen die Verurteilungen erfolgten, können wir nicht genau sehen. Wegen Gottlosigkeit — also wegen Abfalls von den angestammten Nationalgöttern — sagt Dio Cassius. Aber sehr wohl kann daneben noch anderes in Frage gekommen sein. Dabei möchten wir vor allem an Majestätsbeleidigungen denken. Wir hörten oben schon, welchen Wert Domitian auf die göttliche Verehrung seiner Person legte, und wie dieses sein Cäsarenbewußtsein in Asien mit der schroffen Weigerung der Christen, ihn anzubeten, zusammenstieß. Derlei Zusammenstöße sind sicher auch in Rom selber nicht ausgeblieben, und unter den Verurteilten sind doch sicher auch Christen gewesen.

In der zeitgenössischen christlichen Überlieferung kommt die Erinnerung an die domitianische Verfolgung fast gar nicht zu Worte. Immerhin werden auf sie die Ausführungen am Eingange von 1. Clem. zu beziehen sein, wo die römische Gemeinde sich entschuldigt, sie habe noch nicht eher nach Korinth geschrieben, wegen der plötzlich und rasch hintereinander hereingebrochenen Fährlichkeiten und Drangsale (1. Clem. 1, 1). Vielleicht beziehen sich auf Erfahrungen der römischen Gemeinde unter Domitian auch gewisse Ausführungen des Hebräer-Briefes, wie 12, 1 – 6, dann 13, 3. 13. 23. — Daß unter der kurzen Regierung Nervas und dann unter Trajan und Hadrian die römische Gemeinde zu leiden hatte, ist nicht ganz sicher zu erkennen, vgl. über die Stellung dieser Kaiser zum Christentum das oben Ausgeführte (S. 631 ff.). Immerhin haben wir eine römische Schrift, den Hirten des Hermas, von der ein guter Teil sicher noch unter Hadrian, wenn auch nach 130 entstanden ist. In dem Buche, das in der Stadt Rom geschrieben ist, wird sehr oft von Verfolgung und Bedrückung, von Standhaftigkeit und Verleugnung gesprochen, vgl. Vis. I 4, 2; II 2, 2. 7 f.; II 3, 2 ff.; III 6, 5; Gleichn. I 5 f.; VI 2, 3; VIII 6, 4. 8, 2 ff. 10, 2 f. und eine Reihe von Stellen in dem langen neunten Gleichnis: 19, 1. 3; 21, 3; 26, 3. 6; 28, 4. Man muß angesichts des gehäuften Zeugnisses, das hier vorliegt, annehmen, daß sicher unter Trajan und wohl auch unter Hadrian in der römischen Gemeinde Verurteilungen vorgekommen sind. Stets war bei der oben geschilderten Rechtslage der Christen den Behörden die Möglichkeit und vielfach auch die Pflicht gegeben, gegen die Christen einzuschreiten.

4. Die oben gegebenen sicheren Anhaltspunkte der Überlieferung, die uns zeigen, daß unter Domitian Verwandte des Kaisers wegen Christentums angeklagt und verurteilt wurden, geben uns Anlaß, bei dieser Tatsache noch etwas

1. Genaue, umfangreiche Beschreibung der Domitilla-Katakombe, die der Entdecker, de Rossi, nicht mehr geben konnte, bei Orazio Marucchi, Roma sotterranea cristiana, nuova serie I, 1909. Vgl. auch N. Müller, Koimeterien in Herzogs Real-Enzyklopädie Bd. X² S. 810 f. u. a.

länger zu verweilen und sie noch nach andrer Seite hin zu betrachten. Der Konsul Titus Flavius Clemens wurde 95 vermutlich wegen Christentums hingerichtet, seine Frau, Flavia Domitilla, die sicher Christin war, aus gleicher Ursache nach der kleinen Insel Pandateria, die westlich von Kap Misenum liegt, oder nach der benachbarten Insel Pontia verbannt. — In der Katakombe der Domitilla wurden auch Grabinschriften des 2. Jhrh. gefunden, deren Namen deutlich eine Verbindung mit dem Haushalte der Flavier, wenn schon nicht mit der kaiserlichen Familie selber beweisen. Aus diesen sicheren Überlieferungen und Beobachtungen folgt unzweideutig, daß das römische Christentum zu Rom Glieder und Gönner in sehr einflußreichen Kreisen hatte. Wie ist es so hoch gedrungen? Wir erinnern uns an die oben hervorgehobene Stelle Phil. 4, 22, an die Leute aus dem Hause des Kaisers, die bereits die Generation vor den domitianischen Christenprozessen als festgeschlossene Gruppe kennt. Einmal im Kaiserpalaste eingewurzelt, wird das Christentum weiter getrieben haben. Der Weg, auf dem es bis in die Flavierfamilie kam, wird kaum ein andrer gewesen sein als durch Sklaven und Freigelassene.

Die Leute aus dem Haushalte des Kaisers erscheinen uns auch noch an einer Stelle von 1. Clem. als führend und verantwortlich innerhalb der Gemeinde. In 1. Clem. 65 werden drei Abgesandte der römischen Gemeinde genannt, die eben jetzt mit dem Briefe von Rom nach Korinth gehen sollen. Von den dreien heißt der eine Claudius Ephebus, der andre Valerius Biton, der dritte Fortunatus. Uns fallen die beiden ersten Namen auf. Es sind Doppelnamen, und ihre ersten Bestandteile, Claudius und Valerius lassen ziemlich sicher eine Beziehung zu den berühmten Familien, der gens Claudia und der gens Valeria vermuten. Die gens Claudia gehörte zum ersten Kaiserhause, dem julisch-claudischen, das mit Nero im Jahre 68 ausstarb. Tiberius und Drusus sind Claudier, ebenso dann Germanicus, Claudius, Caligula, Britannicus, Nero, und den Ruhm und Adel der gens Claudia hat Sueton am Eingange seiner Lebensbeschreibung des Tiberius geschildert. Mit der gens Claudia verband sich die ebenfalls sehr alte und hochberühmte gens Valeria in der Ehe, die der Kaiser Claudius mit der 48 n. Chr. hingerichteten Messalina aus der gens Valeria einging, jenem bekannten, zum Sprichwort gewordenen wilden Gewaltweibe, deren Treiben uns Tacitus (Annal. XI 2f. 12. 26. 38), Sueton (Claudius 26ff.), auch der Dichter Juvenal (Satir. 6, 115–135) schildern. Ein guter Teil der Sklaven des reichen Valerierhauses kam bei der Eheschließung als Mitgift ins Palatium, und unter den Freigelassenen des Claudius und seiner Nachfolger finden sich von da ab, wie die Inschriften beweisen, die Zunamen Claudius, Claudia, Valerius, Valeria häufig — Freigelassene nehmen den Familiennamen ihres Herrn an — auch die beiden Gentilnamen kommen öfters mit einander verbunden, auf dem gleichen Steine vor[1]. Es ist deshalb keine unbegründete Vermutung, in den beiden Abgesandten, die die römische Gemeinde um das Jahr 95 etwa nach Korinth schickt, Freigelassene des kaiserlichen Haushaltes zu erkennen. Glieder der beiden uralten, stolzen Adelshäuser, gar des Kaiser-

1. Vgl. das Ehepaar Corp. Inscr. Lat. VI 8943: Valeria Hilaria nutrix Octaviae Caesaris Augusti hic requiescit cum Ti. Claudio Fructo viro suo carissimo. Mehr Beispiele bei Lightfoot, Apostolic Fathers I, S. Clement of Rome I 27f.

hauses selber können es nicht gewesen sein. Daß es Sklaven waren, ist schon der Namensform wegen unmöglich anzunehmen. Außerdem waren es Herren ihrer Zeit, wenn sie sich von Gemeinde wegen nach Rom schicken lassen konnten. Die Leute aus dem Hause des Kaisers haben also ihre ehrenvolle Stelle innerhalb der römischen Gemeinde bewahrt. Zwei Freigelassene des kaiserlichen Haushaltes erscheinen uns hier an führender Stelle. Sie sind bewährte Glieder der Gemeinde, „von Jugend an bis zum Alter sind sie unter uns gewandelt" (1. Clem. 63, 3), in einer wichtigen Angelegenheit gehen sie als Vertreter der Gemeinde nach auswärts.

Daß die christliche Gemeinde in Rom mächtige Glieder oder doch einflußreiche Gönner hat, zeigt unwiderleglich auch der Brief, den Ignatius an die römische Gemeinde geschrieben hat. Ignatius war, wie wir schon früher gehört haben (S. 596f.), in Antiochia verurteilt worden, und er sollte in Rom in der Arena von den Tieren zerrissen werden. Die großen hauptstädtischen Spiele verlangten eben viele Bestien und viele Menschen, und allenthalben aus dem weiten Reiche wurden wilde oder halbwilde Tiere und verurteilte Menschen nach Rom gesandt. Von Smyrna aus, durch Epheser, die wohl lange vor ihm in Rom sein werden, schickt er den Brief in die Hauptstadt. Die an asiatische Adresse gesandten Briefe des Ignatius haben wir oben bereits betrachtet. Wie fein und verbindlich er auch an diese Gemeinden schreibt, wie sehr er sie in ihrer angeblich untadligen Beschaffenheit lobt und anerkennt, so gut versteht er es doch, Warnung und auch Tadel anzubringen, die Irrlehre bei ihnen zu bekämpfen, auch das große Heilmittel dagegen, das dreifach gegliederte Amt in ihrer Mitte, zu empfehlen. Ignatius fühlt sich ganz deutlich berechtigt, den Gemeinden in ihre inneren Angelegenheiten hineinzureden.

In ganz anderm Tone geht der Römer-Brief: nichts von Gefahren, die der Gemeinde drohen, nichts von Mahnungen und Warnungen gegen die Gefahren, nichts von Bischof, Presbyter und Diakonen, sondern der Inhalt des ignatianischen Römer-Briefes ist von Anfang bis zu Ende die eine stürmische Bitte: hindert mich nicht am Martyrium. Er beschwört die Römer: Wenn ihr meinetwegen schweigt, werde ich ein Wort Gottes sein; wenn ihr aber nach meinem Fleische entbrennt, werde ich wieder ein leerer Schall sein (2, 1); willig sterbe ich für Gott, wenn anders ihr mich nicht hindert; so rufe ich euch zu: beweist mir kein unzeitiges Wohlwollen; laßt es zu, daß ich der Fraß der Tiere werde, durch die ich Gottes teilhaftig werden kann (4, 1); redet den Tieren freundlich zu, damit sie mein Grab werden (4, 2). Das sind ein paar herausgegriffene Sätze aus dem Schreiben des antiochenischen Bischofs, dieser merkwürdigen, höchst eigenartigen und wertvollen Urkunde eines sehr ursprünglichen, innigen Märtyrerenthusiasmus.

Was ist aus den Worten des Ignatius für die römische Gemeinde zu erschließen? Die Christen in der Hauptstadt müssen Gelegenheit und Macht gehabt haben, für verurteilte Glaubensgenossen Straffreiheit oder doch Milderung durchzusetzen. Das mochte durch Wiederaufnahme des Verfahrens oder aber im Gnadenwege geschehen. In den vergangenen Jahren hat die römische Gemeinde öfters Gelegenheit gehabt, zu dem angedeuteten Zwecke mit Erfolg in die Christenprozesse einzugreifen: ausdrücklich stellt ihr Ignatius das Zeugnis aus: euch ist

es ein Leichtes zu tun, was ihr wollt. Wenn die Gemeinde imstande war, so einzugreifen und wenn sie bei entschlossener Anwendung ihrer Mittel wohlbegründete Aussicht hatte, ihr Ziel zu erreichen und Umstoßung oder doch Milderung des schon erfolgten Urteils zu erreichen, dann muß man auf gute Verbindungen schließen, die sie besaß. Einige ihrer Mitglieder müssen an sehr entscheidenden Stellen einen gewichtigen Einfluß gehabt haben, sei es am Hofe, sei es in den Kanzleien des Kaisers, sei es in der Stadtpräfektur oder im Prätorium. Es ist nicht leicht anzunehmen, daß damals etwa höhere Beamte des Staates Christen waren: die inneren und äußeren Kämpfe und Gefährdungen waren für den Christen als römischen Beamten zu groß. Weiter wechselten die Beamten zum Teil sehr stark, weil sie in die Provinzen hinausgeschickt werden mußten. Besser ist es also ohne Zweifel anzunehmen, daß der Einfluß der Christen hinten herum ging: von Sklaven und Freigelassenen etwa zu hochvermögenden Frauen und Männern. Wieder ist es keine unbegründete Annahme, daß es Sklaven und Freigelassenen des Palatiums waren, die ihre Stellung ausnutzten.

Wie wir uns den Gang dieser Angelegenheiten vorzustellen haben, können wir aus einer Begebenheit sehen, die etwa 60 – 70 Jahre später in Rom sich ereignete. Der römische Schriftsteller Hippolyt erzählt in seinen Philosophumena (IX 12) die wechselvollen Schicksale seines Gegenbischofes Calixt und führt in diesen Zusammenhängen aus: Marcia, die Favoritin unter den dreihundert Weibern im Harem des Commodus (180 – 192), die neun Jahre hindurch, bis in die allerletzten Tage des Kaisers sehr viel bei ihm vermochte, setzte die Begnadigung und Zurückrufung von Christen durch, die in die sardinischen Bergwerke verbannt worden waren. Hinter der Marcia, die nicht selber Christin, aber eine ausgesprochene Freundin und Gönnerin der Gemeinde war, stand als ihr Berater ihr Pflegevater, der römische Presbyter Hyazinth. Dieser, der bei der von Hippolyt erzählten Begebenheit selber mit der Liste der verbannten und begnadigten Christen nach Sardinien fuhr und die Verurteilten befreite, war sicher, wenn nicht ein Sklave, so doch ein Freigelassener. Das beweist einmal der zierliche, typisch griechische Sklavenname (vgl. etwa den berüchtigten Narziß, des Claudius Freigelassenen, von dem Tacitus und Sueton zu erzählen wissen) und dann die ausdrückliche Angabe des Hippolyt, der den Hyazinth als Eunuchen bezeichnet. Auch des Commodus Nachfolger, Septimius Severus, hatte christliche Sklaven und Wärter im Palaste. Tertullian, An Scapula 4, berichtet: „Severus, der Vater des Antoninus (gemeint ist Caracalla), erwies sich den Christen dankbar: denn er ließ Proculus, einen Christen, mit dem Zunamen Torpakion, den Verwalter der Euodia, der ihn einst mit Öl geheilt hatte, holen und behielt ihn bis zu dessen Lebensende in seinem Palaste. Diesen (Proculus) kannte auch Antonin, der mit christlicher Milch aufgezogen wurde". Der Christ Prosenes, war bei Severus Kämmerer (a cubiculo Augusti), und mehrere Freigelassene des Severerhofes scheinen zur Gemeinde gehört zu haben.

Auf solchen Wegen, wie wir sie hier einmal klar und ausdrücklich feststellen können, mögen sehr wohl auch zur Zeit des Ignatius die römischen Christen großen Einfluß auf das Geschick ihrer verurteilten Glaubensbrüder ausgeübt haben.

In ungemeiner Wertschätzung, das sahen wir schon, hält Ignatius die römische Gemeinde. Das beweist fast jeder Satz seines Schreibens, das zeigt auch die Gesamthaltung seiner Ausführungen. Diese Wertschätzung steht aber nicht bloß darauf, daß die römische Gemeinde die Gemeinde der Welthauptstadt ist, und daß es ihr „leicht ist, zu erreichen, was sie will". Die Gemeinde hat nach den ausdrücklichen Worten des Ignatius auch noch andre Vorzüge aufzuweisen. Sie wird in der Zuschrift: Vorsitzerin der Liebe (*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*) genannt. Dieser echt im Stil des Ignatius ausgefallene plerophorische Ausdruck bezieht sich auf die große Tätigkeit, die Rom im Dienste werktätiger Liebe entfaltet. Und die beste Erklärung zu dem, was Ignatius hier meint, gibt um 170 herum, also etwa 50 Jahre nach dem Ignatiusschreiben, eine Stelle in dem Briefe des korinthischen Bischofs Dionysius an die Römer: Denn von Alters her habt ihr diese Sitte, allen Brüdern in vielfacher Weise wohlzutun, auch vielen Gemeinden in den einzelnen Städten Unterstützungen zu senden, hier die des Notwendigen ermangelnde Armut lindernd, dort den Brüdern, die in den Bergwerken stecken, mit den Unterstützungen beistehend, die ihr von Alters her schickt. So bewahrt ihr als echte Römer die von den Vätern ererbte Römersitte (Euseb., K. G. IV 23, 10). Daß die Liebestätigkeit der Römer nach diesen Worten schon zur Zeit des Ignatius rege war und daß schon damals die römischen Christen sich nicht nur der Not in ihrer eigenen Gemeinde annahmen, sondern auch in weiterem Umkreis andern Gemeinden und Einzelbrüdern halfen, kann nach diesem Zeugnisse des Dionysius nicht bezweifelt werden, da es sich ausdrücklich auf frühere Zeit und hergebrachte Verhältnisse bezieht.

Eine weitere Beobachtung, die im Briefe des Ignatius gemacht werden kann, findet sich in 4, 3. Wir haben im Vorhergehenden schon öfters gesehen, wie hoch bereits in der nachpaulinischen Zeit apostolische Gründung und apostolische Verbindung einer Gemeinde gewertet wird. Wenn es sich darum handelte, apostolische Gründung und Verknüpfung von Aposteln mit der Gemeinde aufzuzeigen, dann konnte Rom gleich auf zwei Große hinweisen, die bei ihm gewirkt hatten und in Rom das Martyrium erlitten hatten: auf Petrus und auf Paulus. An diese glorreiche Vergangenheit der Gemeinde erinnert Ignatius: Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch; sie sind frei, ich bin bis jetzt ein Sklave. Wir erinnern uns gleich an 1. Clem. 5, wo auch Petrus und Paulus (Petrus steht wie bei Ignatius voran) und ihr Martyrium in einem Zusammenhange erwähnt werden, der ihre Verbindung mit der römischen Gemeinde sicher macht. Im ersten Schreiben der nachapostolischen Zeit, das von Rom ausgeht (1. Clem.), und im ersten Schreiben, das nach Rom gerichtet ist (Ign. Röm.) wird das hohe Apostelpaar erwähnt; es ist in der Folgezeit bis auf den heutigen Tag unzählige Male geschehen. Noch im 2. Jhrh., an dessen Eingange wir bei Ignatius stehen, ward die Berufung auf Petrus und Paulus für Rom, die führende Gemeinde des Westens, ungemein wichtig; nicht nur im Kampfe gegen die Häresie, sondern auch im innerkirchlichen Kampfe mit den Asiaten, die sich im Osterstreite zur Zeit Victors von Rom (189–199) eine große Niederlage holten.

5. Versuchen wir nun, in die Frömmigkeit und die Theologie der römischen Gemeinde einen Blick zu tun, uns diese Gemeinde von innen anzusehen,

so müssen wir vor allem als das einzige Stück von sicher römischem Ursprung den 1. Clemensbrief heranziehen. Wir sind bei ihm in der glücklichen Lage, ein Schreiben zu besitzen, das wir ziemlich genau datieren können — es ist 95–96 n. Chr. geschrieben — das nicht von einem Einzelnen ausgeht (obwohl es natürlich nur einen Verfasser hat), sondern das im Namen der ganzen Gemeinde geschrieben ist. Wir können daher das gute Zutrauen haben, daß wir hier tatsächlich ein Stück römischer Gemeindefrömmigkeit und Gemeindetheologie zu hören bekommen, daß im Briefe doch mindestens eine führende Schichte zu Worte kommt. Ein gewisser feierlicher, amtlicher, dokumentarischer Charakter ist dem Schreiben eigen. Es ist von der großen, führenden Gemeinde des Westens an eine alte, hochangesehene Gemeinde des Ostens, die führende Gemeinde Achajas geschrieben. Seine Ausführungen, durch eine bestimmte Angelegenheit, den Streit in Korinth veranlaßt, erheben sich doch weit über das für den Augenblick Notwendige und zeichnen in großen Zügen ein Idealbild christlichen Lebens und christlicher Frömmigkeit, wie es den Römern vor der Seele steht. Das Schreiben hat eben nicht bloß einen Gelegenheitscharakter, sondern will sich über das im Augenblick Nötige zu allgemeiner Darstellung erheben. Das läßt sich aus einer Reihe von Beobachtungen erhärten, unter denen die der, in ihrer Art, kunstvollen, planmäßigen Darstellung, des allgemein giltigen, predigtartigen Charakters der Ausführungen, an erster Stelle steht. Wir werden auf diese Beobachtung nachher noch kurz zurückkommen. In sorgfältig zusammengestellten und ausgearbeiteten Reihen, mit ausführlichem Schriftbeweise gestützt, werden die verschiedenen Tugenden des wahrhaft Frommen gepriesen, wird das Ideal des christlichen Wandels gezeichnet.

Daß wir recht tun, wenn wir dem Briefe eine über den Augenblickszweck hinausgreifende Bedeutung zuschreiben, beweist er selber ausdrücklich an einer Stelle seines Schlusses. Dort (62, 1f.) wird der stolzen Genugtuung Ausdruck gegeben, daß die Römer den Korinthern im Briefe das vollständige Ideal christlichen Glaubens und Wandels vorgezeichnet hätten: Über das, was sich für unsere Frömmigkeit geziemt, was für die, die fromm und gerecht ein tugendhaftes Leben führen wollen, unumgänglich nötig ist, haben wir euch zur Genüge ausführlich geschrieben, ihr Männer und Brüder. Denn von Glauben und Buße und echter Liebe und Enthaltsamkeit und Mäßigung und Geduld haben wir das Thema erschöpft und haben euch ermahnt, ihr müßtet ehrbar in Gerechtigkeit und Wahrheit und Langmut dem allmächtigen Gotte gefallen und ohne einander das Böse zu gedenken, in Liebe und Friedfertigkeit mit ausdauernder Sanftmut Frieden halten.

Versuchen wir es nun, in den Hauptzügen das Bild der Frömmigkeit zu zeichnen, wie sie uns im Briefe entgegentritt[1], diesem klassischen Dokumente

1. Vgl. zum folgenden auch A. Harnack, Der erste Klemens-Brief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums (Sitzungsberichte der königl. preuß. Akademie d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1909, S. 38–63); W. Wrede, Untersuchungen zum Ersten Klemens-Briefe 1891; Lightfoot, The Apostol. Fathers I 1 (1890) in einer Reihe von Ausführungen, auch den Kommentar zum Briefe selber ebenda I 2; die betreffenden Darlegungen bei H. Windisch, Taufe und Sünde im ält. Christent. bis auf Origenes 1908, 321–329, und W. Bousset, Kyrios Christos 1913, 356–374;

römischer Gemeindefrömmigkeit in der nachpaulinischen Zeit, dann empfiehlt es sich, als das Gegenstück dazu etwa die schon behandelten Ignatius-Briefe hinzustellen. Kommt man von ihnen zu unserm Briefe, dann fühlt man sich in eine ganz andere Sphäre versetzt. Dort, wie wir schon gesehen haben (S. 597ff.), tritt uns ein noch sehr lebendiges Pneumatikertum, eine enthusiastische Frömmigkeit und eine fast ausschließlich, in Mystik und Sakrament, griechisch bestimmte Frömmigkeit entgegen; hier, in dem römischen Schreiben, finden wir Ruhe, Ordnung, Nüchternheit, streng moralistisch gehaltene Frömmigkeit, ohne Überschwang. Um ein Bild zu gebrauchen: das Gebäude, das hier errichtet ist, ist nicht auf unergründlich tiefe Fundamente gestellt, noch verliert sich, wenn man darinnen steht, der Blick in dem ahnungsvollen, verschwimmenden Dämmern himmelanstrebender Hallen, aber weit und licht ist es errichtet, daß es Raum gibt für viele und daß in ihm Werke geschaffen werden, wie der Tag und sein Bedarf sie verlangt.

Der Sinn für die unbedingte Ordnung in der Gemeinde, — das ist ein auf den ersten Blick hervorstechender Hauptzug des Briefes. Die starke Betonung der Ordnung, des gegenseitigen Sichfügens, der Notwendigkeit des Gehorsams hängt mit der Veranlassung des Schreibens zusammen. In Korinth ist die Ordnung innerhalb der Gemeinde schwer gestört worden, wie uns gleich der Eingang des Briefes zeigt. Die Jungen haben sich wider die Alten und Bewährten, die Unbekannten gegen die Geehrten erhoben, unheilvolle Eifersucht ist in der Gemeinde ausgebrochen (3, 1—4). In der Gemeinde sind zwei Parteien, und die aufsässige Mehrheit wird von vorschnellen und frechen Leuten (1, 1), von ein oder zwei Personen (47, 6) geführt und hat sich gegen die Presbyter, die Amtsträger in der Gemeinde gestellt, von denen einige im Laufe des Streites abgesetzt worden sind (44, 6). Es ist selbstverständlich, daß bei einer solchen Veranlassung das Schreiben sich stark und entschlossen für die Ordnung einsetzen, sie preisen und verherrlichen wird. Aber man merkt es den Ausführungen leicht an, daß über diese augenblickliche Veranlassung hinaus die Ordnung zum festen Frömmigkeits- und Gemeinde-Ideal der Römer gehört. Ordnung sieht der Verfasser des Briefes überall herrschen. Eine feste Ordnung war im A. T. Moses hat sie in Gottes Auftrag gezeigt, im alten Bunde war genau festgelegt, wann, wo, durch wen die Opfer erfolgen sollten (40f.); nur einem Stamme war das Priestertum verliehen, ein Gotteszeichen hat es dem Stamme Levi übertragen (43); dem Hohepriester sind seine eigenen Dienstleistungen vorgeschrieben, den Priestern ist ihr eigner Ort zugewiesen, und den Leviten liegen ihre eigenen Verrichtungen ob, dem Laien sind die für den Laien geltenden Vorschriften gegeben (40, 5). Nur in Jerusalem und dort nur vor dem Heiligtume im Altarhofe darf geopfert werden (41, 2). Wer im Kultus gegen den Willen Gottes etwas tat, empfing den Tod als gebührendes Los: das ist tiefe Gnosis, im alten Bunde gegeben, damit sich die Christen danach richten könnten (41, 3f.). — Aber Frieden und Ordnung ist nicht nur auf die Offenbarung und das in ihr Niedergelegte beschränkt. Die ganze Natur, der Kosmos von oben bis unten, ist eine geschlossene Offenbarung von Frieden und Ordnung. So

---

Übersetzung und kurze Erklärung des Briefes bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen und Handbuch zu den Neutest. Apokr. 1904.

stark und deutlich wie kein anderer unter den altchristlichen Schriftstellern hat 1. Clem. den Lobpreis der wohlgeordneten Schöpfung gesungen. Altes Testament und Stoa haben auf ihn eingewirkt, der Einfluß der Stoa, wohl schon durch die Liturgie der Gemeinde vermittelt, ist dabei der stärkere. In 20, 1 – 10 steht die schöne Ausführung, die bei den Himmeln, die in Ordnung kreisen, beginnt, dann Tag und Nacht, Sonne, Mond und die Chöre der Sterne aufzählt, die Erde und die Unterwelt, das Meer und den Okeanos, folgen läßt, weiter die Jahreszeiten, die Winde und die Quellen nennt, endlich die Tiere, auch die kleinsten, die in Eintracht und Frieden zusammenhalten. Darum muß auch in der Gemeinde der Christen Ordnung sein, und gleich an Kap. 20 wird eine Haustafel angeschlossen, in der das rechte, friedvolle, geordnete Verhalten der einzelnen Gruppen in der Gemeinde gezeichnet wird.

Ein starkes, recht eigentlich kirchliches Element ist in dem Briefe mit der Forderung der Ordnung unmittelbar gesetzt. Daß Gott ein Gott der Ordnung ist, zeigt sich eben vor allem in dem Frieden und dem Wohlverhalten der einzelnen Gruppen in der Gemeinde, die unter den Presbytern stehend, diesen Ehre erweisen und einander mit der geziemenden Achtung behandeln. Denn die Ordnung auch in der Gemeinde der Gegenwart ist wie die des alten Bundes von Gott gesetzt: Christus ward von Gott gesandt, die Apostel von Christus, beides in schöner Ordnung nach dem Willen Gottes; und die Apostel dann zogen aus, predigten in Dorf und Stadt und setzten ihre Erstlinge zu Bischöfen und Diakonen der künftigen Gläubigen ein (42, 1 – 4).

In seinem Bemühen, überall die Ordnung und den Gehorsam als eine Grundbedingung menschlichen Gedeihens nachzuweisen, macht der Brief auch an der Grenze der heidnischen Welt nicht Halt. Er zeigt die Disziplin im römischen Heere auf: Seht auf die, die für unsere Fürsten zu Felde ziehen, wie genau, wie bereitwillig, wie gehorsam sie die Befehle ausführen; keineswegs sind doch alle Generäle und Obersten und Hauptleute und Leutnants und so weiter, sondern jeder richtet an seinem Orte aus, was ihm vom Könige und den Führern befohlen ist. Die Großen können nicht ohne die Kleinen sein, noch die Kleinen ohne die Großen, eine gewisse Mischung ist in allem und ein wechselseitiges Brauchen (37, 1 – 4).

Freundlichkeit gegen die „Welt" ist es, die aus diesen und andern Ausführungen des Briefes spricht. Und diese Weitherzigkeit hängt zusammen mit einer andern bezeichnenden Eigenart des Schreibens und der in ihm sich spiegelnden Frömmigkeit. Das ist der ausgesprochene Sinn für das Maß, eine unverkennbare große Nüchternheit der Sinnesart. Jeder Überschwang fehlt, jede Verzückung, alles Himmelstürmende, wie es recht eigentlich das Wesen des Pneumatikers ausmacht. Man nehme als Gegenbeispiel wieder Ignatius. Es fehlt aber auch im Ganzen das im eigentlichen Sinne Enge und Fanatische. Nur gegen die Unruhestifter in Korinth ist der Kampf grundsätzlich und entschlossen, gegen die kirchliche Ordnung soll nicht verstoßen werden. Im Übrigen ist Milde (ἐπιείκεια) – eines der Lieblingsworte des Briefes – bezeichnend für seine eigene Frömmigkeit. Da er überall, auch in der Natur, auch in der Heidenwelt, Ordnung und Harmonie sieht, da er überall Gottes Willen und Wirken spürt, der alles mit Wohltaten bedenkt, besonders aber uns, die wir bei seinem Mit-

leid Zuflucht genommen haben (20, 11), so wird er natürlich davon abgehalten, schroff und eng zu verwerfen, mit einseitiger Ausschließlichkeit Gräben und Mauern zu ziehen, die nur eine kleine Schar von Gläubigen und Erwählten einschließen, alle andern aber draußen lassen. Jedes apokalyptische Schwelgen, das sich an den Gedanken des ungeheueren Völkerschlachtens weidet, liegt dem Verfasser und seiner Gemeinde fern. Wie im Endgebet des Briefes, das wohl aus der römischen Liturgie stammt, für den Kaiser und die Obrigkeit, „unsere Herrscher und Fürsten" gebetet wird, wie dort offen ausgesprochen wird, daß Gott (und nicht der Teufel, wie in der Johannes-Offenbarung) ihnen Herrschaft und Macht verliehen habe, wie auch dort anerkannt wird, daß „wir", die Christen, uns dem Staate einordnen müßten (60, 4 – 61, 1), so werden an andrer Stelle, in den eigenen Ausführungen des Verfassers, erhabene Vorbilder antiker Vaterlandsliebe und Selbstaufopferung zur Nacheiferung hingestellt: Doch um auch Beispiele von Heiden zu bringen, viele Könige und Fürsten haben sich in Pestzeiten nach empfangenem Orakelspruche in den Tod hingegeben, um durch ihr Blut ihre Bürger zu retten; viele sind aus ihrer Heimat ausgewandert, um Unruhen ein Ende zu machen (55, 1).

Eine weitere Allgemeinbeobachtung, die an dem ganzen Schreiben von Anfang bis zu Ende gemacht werden kann, ist die, daß dem Manne und dem Kreise, der hinter dem Schreiben steht, die praktische Lebenshaltung, die Sittlichkeit den Kern und Inhalt der vita religiosa ausmacht. Ein starker Moralismus geht durch alle Ausführungen von der ersten bis zur letzten Seite hindurch. Nicht in der Weltflucht und nicht im Enthusiasmus, nicht in der Gnosis oder der Mystik wird hier dasjenige gesucht und gefunden, was den Kreis der Gläubigen zusammenschließt und ihm seine Eigenart gibt. Aber auch der Kultus tritt stark zurück. Wohl muß er sein, und die feste Ordnung in ihm ist notwendig (40f.), aber es ist doch sicher kein Zufall, daß die Eucharistie und ihre Feier nirgends in dem langen Briefe erwähnt wird, und daß auch die Taufe so auffällig zurücktritt. Wenn man die langen Ausführungen des Briefes durchgeht, so sieht man sehr deutlich, worauf ihm das Christentum gegründet ist: auf die Bewährung im Leben, in den Kreisen, in die der Einzelne hineingestellt ist: Liebe, Gehorsam, Demut, Züchtigkeit, Freundlichkeit, Mäßigkeit, Milde, Gastfreundschaft, Aufopferung, Reinheit, Friedfertigkeit, Geduld – das sind die Hauptkennzeichen des rechten christlichen Wandels. In seinen Eingangskapiteln (1 und 2) zeichnet der Brief das Idealbild der rechten, frommen Gemeinde, und da erscheinen der Reihe nach folgende Züge: herrlicher und fester Glaube, verständige und milde Frömmigkeit, großartige Gastfreundschaft, vollkommene und sichere Erkenntnis (der Gebote Gottes), stetes Handeln ohne Ansehen der Person, Unterordnung unter die Gemeindeführer, ehrfürchtige Gesinnung der Jungen, Gehorsam und Häuslichkeit der Frauen, Demut, Unterordnung, Wohltätigkeit, Gehorsam gegen die Gebote Christi, tiefer Friede, schrankenloses Guttun, reiner Wille, stete Bereitschaft zu Sündenbekenntnis, unabläßige Bemühungen um das Heil der ganzen Bruderschaft, Lauterkeit und Versöhnlichkeit, Friedfertigkeit, stets ehrbarer Wandel, Gottesfurcht, Achtung vor den Geboten Gottes.

Betrachten wir nach der Allgemeinbeschreibung den Aufriß der Frömmigkeit im Einzelnen, so empfiehlt es sich, mit dem Gottesglauben zu beginnen.

Er ist bei Clemens der starke Grundton der Frömmigkeit. Gott ist der Allmächtige, der alles geschaffen hat und in Ordnung erhält, der Herr und Gebieter, der König, der Vater von Allem und Allen. Eine Fülle von Namen bringt der Brief für Gott bei, die sämtlich ihn in der angegebenen Weise näher bestimmen. Er ist der *δεσπότης* und der *κύριος* (vgl. hier vor allem die liturgischen Bezeichnungen im großen Gebete des Schlusses: 59–61). Er ist der große Demiurg (20, 11), der Demiurg des Alls (59, 2), der Demiurg und Vater der Äonen (35, 3), der Demiurg und Herr des Alls (33, 2). Clemens ist der erste, der diese Bezeichnung, Demiurg, gern für Gott verwendet, vor ihm kommt sie in der christlichen Literatur nur einmal (Hebr. 11, 10) vor. Gott ist der Allmächtige, der Pantokrator (1, 1; 32, 4; 60, 4; 62, 2), der mit seinem allmächtigen Willen alles geschaffen hat. Die Weltschöpfung insonderheit preist das schon erwähnte Stück 20, 1–11, und dann wieder 33, 2–6. Gott ist der König der Äonen, der himmlische König (61, 2). Wie ernst es dieser Glaube mit der Allmacht Gottes nimmt, zeigt die Beobachtung, daß auch der Staat, das römische Kaiser- und Beamtentum unter die Herrschaft und die besondere Fürsorge Gottes eingestellt wird (60, 4 und 61, 1). Nach 55, 1 sieht es so aus, als ob Gott auch seine Orakel an die Heiden habe kommen lassen, denn die bewundernswerte Selbstaufopferung von Königen und Führern, die dort erwähnt wird, erfolgte auf Orakelweisung hin (*χρησμοδοτηθέντες*). Als bezeichnend mag noch die Benennung Gottes als des allgemeinen Wohltäters herausgehoben werden (*εὐεργέτης* 20, 11; 59, 3).

Es ist ein lichter, starker Monotheismus, ein ausgesprochener Theismus, der uns hier entgegentritt. Und er ist ungebrochen auch deswegen, weil er keine Belastung mit dem Teufels- und Dämonenglauben, und auch nur eine sehr geringe Beimischung von Engelsglauben aufweist. Die Dämonen werden gar nicht, der Teufel nur einmal (51, 1) erwähnt. Man kann wirklich schwer einsehen, wo für den Teufel ein Platz sein sollte, wenn von den Tiefen des Abyssus an bis zu den höchsten Himmelshöhen hinauf nur ein Wille alles ordnet und lenkt. Und auch der Engelstaat ordnet sich dem starken Einen vollkommen unter, und vor allem: für irgendein Eingreifen der Engel und für eine Beschäftigung der frommen Phantasie mit ihnen ist kein Raum vorhanden. Gott ist der Herr und Wohltäter der Geister, er ist von den Myriaden der ihn lobpreisenden Engel umgeben (59, 3; 35, 5 f.), aber die Engel sind doch nur der himmlische Hofstaat, von der Überlieferung gegeben. 1. Clemens verrät nirgends ein Bewußtsein davon, daß etwa irgend welche Stücke des Naturlaufes oder aber Menschengeschicke den Engeln unterstellt seien. 29, 2, wo von den Völkerengeln gesprochen wird, ist Anführung aus dem AT.

Wenn wir die religionsgeschichtliche Frage aufwerfen, wie wir den Gottesglauben des Briefes einzuordnen haben, dann muß die Antwort lauten: hier spricht eine Frömmigkeit zu uns, die sehr stark vom AT. beeinflußt ist, namentlich von den Psalmen. Das spricht sich schon in den von ihm gebrachten Anführungen aus dem A. T. aus. Eine weitere starke Quelle aber fließt in der Populärphilosophie der Zeit und ihrem freudigen Gottesglauben. In den Gedanken der Weltregierung Gottes und der göttlichen Vorsehung hat sich namentlich die stoische Philosophie liebevoll versenkt. In 1. Clem. 20 und dann wieder in 33

haben wir Ausführungen, die aufs stärkste von dem Bilde abhängig sind, das die Stoa von Gott und Welt entworfen hatte. Eigentümlich Christliches ist wenig in dem Gottesglauben des Briefes zu spüren. Jüdisch-hellenistisch, in schöner Ausprägung, ist die Haltung der Ausführungen im Ganzen; „entschränktes Diaspora-Judentum", das stark durch den griechischen Einfluß hindurch gegangen ist, spricht aus ihm.

Und die gleiche Beobachtung läßt sich auch aus dem Gebrauche folgern, den 1. Clem. von den heiligen Schriften, dem A. T. macht.

Schon rein äußerlich betrachtet, nehmen die Beziehungen des Briefes auf das A. T. einen sehr breiten Raum ein. Der Verfasser und die Frömmigkeit der Kreise, für die wir ihn als Typus betrachten, leben und weben in den heiligen Büchern. Die Septuaginta ist dem Verfasser nach ihrem Inhalt und auch nach ihrer Sprache sehr vertraut. In keiner altchristlichen Schrift sonst sind die Beziehungen auf das heilige Buch so ausgedehnt wie hier. Im Großen und Ganzen beschränkt sich der Brief auf den Kreis der in der LXX gebotenen Schriften und es sind nur wenige unter seinen Anführungen, die wir dort nicht finden, und deren Herkunft wir nicht bestimmen können: 8, 3; 17, 6; 23, 3f.; 26, 2; 46, 2. Der Gebrauch von solchen Apokryphen ist bekanntlich nichts Außergewöhnliches, er kehrt hin und her in altchristlichen Schriften wieder, von Paulus angefangen bis zum Ausgang des 2. Jhrh. etwa. In der Reihe von LXX-schriften, die 1. Clem. benutzt, heben sich die Psalmen und das Spruchbuch, dann noch Jesaja und Hiob heraus.

Der Gebrauch, den 1. Clem. von den heiligen Büchern macht, ist verschiedenartig. Zunächst einmal ist seine Sprache auch dort, wo er nicht ausdrücklich anführt und sich auf A. T.liche Stellen bezieht, doch ganz durchzogen von Erinnerungen und Anklängen an die LXX. Das gibt seinen Ausführungen an vielen Stellen einen gewissen gehobenen, feierlichen Klang, was auch sicher eine planmäßige, beabsichtigte Wirkung ist. Es folgen weiter die ausdrücklichen Anführungen, von verschiedenartigen Zitationsformeln eingeleitet. Sie werden zum größten Teile wörtlich genau, zum Teile aber auch in freier Form gegeben. Man sieht deutlich, daß der Verfasser nicht nur weiß, wo er die Texte zu suchen hat, sondern daß er eine Reihe von Anführungen mehr oder minder deutlich im Kopfe hat. Die Anführungen bewegen sich im Umfange vom kurzen Spruche bis zum seitenlangen Zitate, vgl. 3, 1; 21, 2; 26, 3; 30, 2 gegenüber 16, 3 – 14; 18, 2 – 17; 35, 7 – 12; 57, 3 – 7. Es ist selbstverständlich, daß die kurzen Anführungen meist aus dem Gedächtnis gegeben, die langen hingegen ausgeschrieben werden. Kombination der Zitate kommt bei Clemens wie bei andern altchristlichen Schriftstellern vor, sie erfolgt bisweilen mit voller Absicht, wie 39, 3 – 5, wo verschiedene Hiobworte aneinandergefügt werden, sie ist an andern Stellen durch die gedächtnismäßige Aneinanderfügung bedingt, wie 14, 4 oder 26, 2.

Der weitere Gebrauch, den Clemens vom A. T. macht, ist der, daß er das Buch als die große Beispielsammlung benutzt, das ethische Musterbuch, aus dem er die vorbildlichen Gestalten der Gott Wohlgefälligen und andrerseits die Schreckbilder der verabscheuten Frevler nimmt, um mit dem Hinweise auf sie seine Paräneſe zu stützen. Besonders im 1. Teile des Schreibens finden sich

lange Reihen von Beispielen aus dem A. T. zusammengestellt, vgl. 4; 9–11; 16–18. – Eine Unterart dieser Verwendung ist die Beispielserzählung, in der mit eigenen Worten des Verfassers, in freier Form und ausführlich ein Bericht des A. T. wiedergegeben wird, so 12, die Erzählung von der Rahab in Jericho und den Kundschaftern, und 43, die Erzählung von Aarons Priestertum. Wie vertraut der Verfasser mit dem alttestamentlichen Stoffe ist, zeigt die Beobachtung, daß er gelegentlich bei seinen Erzählungen und Beispielen Züge bringt, die über den Erzählungsstoff des heiligen Buches hinausgehen: die mancherlei Ausschmückungen, die spätere jüdische, besonders hellenistische Erbauung am Erzählungsstoffe des A. T. vornahm, sind dem Verfasser nicht fremd geblieben, vgl. z. B. 7, 6; 11, 2 und das umständliche Verfahren, das dem Moses in 43 zugeschrieben wird.

Sehr angenehm berührt uns überall die Methode, nach der der Verfasser das A. T. verwendet. Es ist die schlichte religiöse und sittliche Erbauung, die er sucht und findet. Er greift nicht harte, schwer verständliche oder tote, gleichgiltige Stücke des A. T. heraus, um dann mit dem Zauberstabe der allegorisierenden Auslegung das taube Gestein in Gold zu verwandeln, sondern er sucht dasjenige heraus, was im A. T. ihm art- und wahlverwandt ist, die Worte und Beispiele von Glauben und Gehorsam, Vertrauen, Demut, Ergebenheit, Friedfertigkeit, und – sehr wichtig – Bußfertigkeit, weiter von der Erhabenheit Gottes, seiner Allgegenwart, seinem Heilswillen, seiner Gnade, die Schilderung endlich des leidenden und demütigen Gottesknechtes. Deswegen kann er die Anführungen aus den Geschichtsbüchern, den Propheten und Psalmen, der Spruchweisheit im schlichten Wortverstande bringen, ohne künstliche Deutungen hineinzutragen. Um sich die Art des Briefes an diesem Punkte und damit auch die Art der von dem Verfasser und seinem Kreise vertretenen schlichten sittlichen Frömmigkeit klar zu machen, mag man eine Verwendung der Schrift dagegen halten, wie sie etwa im sogenannten Briefe des Barnabas oder in Justins Dialoge mit dem Juden Tryphon vorliegt. – Nur in gelegentlichen, seltenen Zügen zeigt der Verfasser, daß er auch mit der höheren allegorischen Auslegekunst nicht ganz unbekannt ist. Zu diesen Zügen ist nicht der zu rechnen, daß er zuweilen den präexistenten Christus im A. T. redend findet, wie 16, 15 und 22, 1, oder daß er die Propheten auf Christus hin weissagen läßt 17, 1; 16, 2ff.; 36: eine solche Verwendung des A. T. ist einfach selbstverständlich und allgemein geübt, ohne sie waren die heiligen Bücher für die Christen nicht zu brauchen. Wohl aber gehört zur allegorischen Auslegung des A. T. im engeren, technischen Sinne ein Zug wie 12, 7, wo der rote Faden, den Josuas Kundschafter der Rahab übergeben, auf Christus und die erlösende Kraft seines Blutes gedeutet wird.

Wenn man die Schlußfolgerung aus den soeben kurz vorgetragenen Beobachtungen zieht, so muß man nicht nur sagen, daß 1. Clem. das A. T. in einem Umfange benutzt, wie kein altchristlicher Schriftsteller vor ihm, sondern auch, daß er in den heiligen Büchern lebt, und daß er mit den wertvollsten Stücken der alttestamentlichen Frömmigkeit seine eigene Frömmigkeit aufbaut und stützt. Die Hauptstücke seiner Religion sieht Clemens bereits im A. T. gegeben, er sieht sie bei den Frommen des alten Bundes auch tatsächlich verwirklicht: eine am A. T. sich orientierende, stark theistisch und moralistisch bestimmte Fassung des

Christentums reicht der Christianisierung des A. T. die Hand (vgl. Wrede a. a. O. S. 99).

Bei dieser theistisch-moralistischen Fassung der Religion, wie sie 1. Clem. vertritt, entsteht natürlich sehr ernst die Frage: was ist denn nach der Erfahrung und der Anschauung des Verfassers das Neue im Christentum? Wie empfindet er über Christus und das Heilsgut? Da ist nun zu sagen, daß nur sehr wenig, im Grunde so gut wie nichts, als das Neue bezeichnet werden kann.

Schon dies ist bezeichnend, daß von den neuen, bereits vorliegenden oder sich bildenden christlichen Autoritäten nur ein geringer Gebrauch gemacht wird. Im A. T. lebt der Verfasser, immerfort zieht er es heran; Jesu Worte, die ihm die Überlieferung sicher schon in irgendeiner Form schriftlich darbot, gebraucht er kaum. Wo er aus ihnen anführt (13, 2; 46, 8), verbindet er sie mit Anführungen aus dem A. T., die er ihnen in der Anordnung vorangehen läßt, vgl. hier besonders deutlich 13, 1 f. Wo er den Herrn als Beispiel von innerer Größe und Würde, dabei aber von äußerer Demut anführt, bringt er keine Worte Jesu, um mit ihnen das Beispiel auszuführen, sondern er läßt Jesus in den berühmten Prophetenworten Jes. 53, 1 – 12 reden (16, 3 – 14). Auch von Paulus, dessen Briefe gesammelt vorliegen, wird ausdrücklich nur 1. Kor. angeführt (47, 1 f.), wenn auch freilich an andern Stellen derselbe Brief und der Röm.-Brief stillschweigend benutzt werden. Ebenfalls stillschweigend wird der Hebr.-Brief (vor allem in 36) und vielleicht, wie einige Stellen nahelegen, auch der 1. Petr.-Brief verwendet. Das ist alles zusammen sicher nicht viel gegen die Zitate aus dem A. T. und die ausdrücklichen Beziehungen auf alttestamentliche Erzählungen, deren Zahl zusammen fast hundert beträgt, wozu dann noch die Anspielungen und stillschweigenden Benutzungen der heiligen Bücher treten.

Für die Religion des 1. Clem. ist eben alles schon im A. T. gegeben, weil alles, worauf es ankommt, zeitlos ist. Allen Menschengeschlechtern war Gelegenheit gegeben, Gott kennen zu lernen, jede Generation hatte die Möglichkeit, Buße zu tun und sich zu Gott hinzuwenden: Noah, Jona, alle Propheten haben die Buße verkündet: 7, 5 – 8, 1. Christus ist nur, wie es scheint, der krönende Abschluß der Reihe, auf den die Propheten hingewiesen haben, dessen Blut seinem Vater sehr kostbar ist, weil es, um unseres Heiles willen vergossen, der ganzen Welt die Bußgnade brachte (7, 4). Es scheint, daß 1. Clem. in dieser Bestimmung des Heiles für die ganze Welt die besondere Gabe des Christentums sieht, aber freilich sind die gleich folgenden, soeben angedeuteten Ausführungen, 7, 5 ff., so gehalten, daß diese besondere Art des Christentums doch gleich wieder sehr abgeschwächt wird: Laßt uns im Geiste die Geschlechter durchgehen und erkennen, daß von Geschlecht zu Geschlecht der Herr denen, die sich ihm zuwenden wollten, Gelegenheit zur Buße gegeben hat (7, 5). Wieso das Blut des Herrn für Gott eine Bedeutung hat, sagt der Brief nicht, auch nicht an den wenigen andern Stellen, wo er auf das Leiden Jesu zu sprechen kommt: Durch das Blut des Herrn wird denen Erlösung (λύτρωσις) zuteil werden, die an Gott glauben und auf ihn hoffen (12, 7); wegen der Liebe, die er zu uns hatte, gab unser Herr Jesus Christus nach dem Willen Gottes sein Blut für uns dahin und sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seele (49, 6). Wir müssen

aber als sicher annehmen, daß Paulus hier auf die religiöse Sprache und die Vorstellungen des Briefes eingewirkt hat.

Eine andre Aussage oder Gruppe von Aussagen geht auf den erhöhten Christus und stellt seine stete Bedeutung für die Gemeinde der Gläubigen fest: Hoheprieſter unserer Gaben, Patron und Helfer unserer Schwachheit (*τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν*) wird Christus 36, 1 genannt. Auch diese Aussagen sind bei Clemens nicht ursprünglich, sondern übernommen. Es ist die Liturgie, aus der sie herstammen, wie der Blick auf die Parallelen 59, 3; 61, 3; 64 lehrt. Aus der Liturgie, aus Gebet oder Hymnus scheinen auch die übrigen christologischen Ausführungen in 36 zu stammen, so weit sie nicht etwa unmittelbar dem Hebräer-Briefe entnommen sind. Immerhin aber werden wir in diesen Vorstellungen, die sich an den erhöhten Christus anschließen, doch ein Stück von eigentümlich Christlichem erkennen.

In der Auffassung der Person Christi steht der Brief durchaus auf dem Boden der, soweit wir sehen können, herrschenden Anschauung. Christus ist präexistent, und er ist im Fleische erschienen; die Aussagen von 36 und auch von 16, 2 sind hierfür beweisend: Christus wird dort in Ausdrücken, die zum Teil dem Hebr.-Briefe entnommen sind, als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, als der Sohn Gottes, viel herrlicher denn die Engel, als der Stab der göttlichen Majestät bezeichnet, und es wird von ihm gesagt: er hätte in prahlerischem, hochmütigem Gepränge kommen können, aber er kam demütig, wie Jesaias von ihm geweisagt hatte.

Mit bemerkenswerter Strenge wird an der altchristlichen, aus dem Judentum übernommenen Eschatologie festgehalten. Nicht daß die Vorstellung vom kämpfenden Messias, der sich an seinen Feinden rächt, die Seinen ins Herrlichkeitsreich führt, irgendwie eingehend oder liebevoll wie in der Johannes-Offenbarung (19, 11–21) ausgemalt würde. Aber stark und fest wird am Gedanken des Gerichtes fest gehalten, das sicher und bald kommt, und dies Gericht ist verknüpft mit der Auferstehung des Leibes, an der nicht gezweifelt werden darf. Die Kapp. 23–27 enthalten die Hauptausführungen über diesen Punkt. Wieder ist es Gott, der alles tut und schafft, des Messias wird in dem Zusammenhang kaum gedacht (doch vgl. 23, 5 und 24, 1). Und nicht zu übersehen ist der starke Rationalismus, der das ganze Stück durchzieht. Die Auferstehung kann nach der Anschauung des Verfassers bewiesen werden. Gott, der den Herrn Jesus erweckt hat, hat im Wechsel von Tag und Nacht, im Vergehen und Keimen des Samenkornes, endlich in einem seltenen, aber doch irdischen Vorgange, einem naturgeschichtlichen Phänomen, dem Wiederaufleben des Phönixvogels, Beweise der zukünftigen Auferstehung gegeben. Und die gesamten Ausführungen 23–27 stehen gleich hinter dem Preise des Schöpfergottes, der ein Gott der Ordnung ist und der in so begeisternder Ausführung von Clemens verherrlicht worden war (20): Schöpfung und Auferstehung, die Welterhaltung und das Weltgericht, das ist Anfang und Ende der großen Wirksamkeit Gottes. Fürchten sollen wir ihn also, den Allesschauer, und die bösen Begierden fliehen, damit wir durch sein Erbarmen gedeckt werden beim kommenden Gericht (28, 1). – Doch ist die realistische Eschatologie, so ausdrücklich Clemens sich zu ihr be-

kennt, doch nicht mehr die alleinherrschende Auffassung des Heilsgutes. Deutlich beginnt dessen Umbiegung in gegenwärtigen Besitz. Und hier vernehmen wir dann auch die uns schon bekannten hellenistischen Töne vom „Leben" und der „Unsterblichkeit", die bereits jetzt begonnen hat. Sehr bezeichnend dafür ist 35, 1 – 3, wo gegenwärtiger und zukünftiger Besitz zueinander gefügt werden: Wie gesegnet und bewundernswert sind die Gaben Gottes, Geliebte. Leben in Unsterblichkeit, Herrlichkeit in Gerechtigkeit, Wahrheit in Freudigkeit, Glauben in Vertrauen, Enthaltsamkeit in Heiligung. Dies kennen wir schon jetzt. Was aber sind die Gaben, die denen, die ausharren, bereitet werden? Der Schöpfer und Vater der Äonen, der Allheilige, allein kennt ihre Zahl und Herrlichkeit.

Dem starken Moralismus, den wir durch den ganzen Brief hindurch gehen sahen, entspricht nun endlich auch die Anschauung von Rechtfertigung und Versöhnung, die in dem Briefe ausgesprochen wird. Der Paulinismus wirkt deutlich nach, und 32, 4 wird die paulinische Formel von der Rechtfertigung durch den Glauben gebracht: Wir werden nicht durch uns selber gerecht, auch nicht durch unsere Weisheit oder Frömmigkeit oder Einsicht, oder durch die Werke, die wir in Herzensreinheit vollbringen, sondern durch den Glauben, durch den der allmächtige Gott alle von Anfang an gerechtfertigt hat. Aber wie stark diese Formel entlehnt ist und wie wenig in Wirklichkeit die paulinische Religion und Theologie dem Verfasser und seinem Kreise lebendig ist, zeigt sich fast auf den ersten Blick. Denn einmal ist das, was dem Glauben entgegensteht, nicht Gesetzeswerk, die *ἔργα νόμου*, sondern eigene Weisheit, Frömmigkeit, Einsicht und Werke, in Herzensreinheit vollbracht. Sodann aber stehen neben der Formel: aus Glauben gerechtfertigt werden, an andern Stellen des Briefes noch zwei ganz andere Formeln; die eine davon, in enger Nachbarschaft der eben angeführten Stelle lautet: durch Werke gerechtfertigt werden und nicht durch Worte (30, 3). Die andre steht in einem früheren Zusammenhange: Abraham, des Paulus großes Glaubensbeispiel, ward begnadigt „seines Glaubens und seiner Gastfreundschaft wegen" (10, 7), Lot ward gerettet wegen seiner Gastfreundschaft und seiner Frömmigkeit (11, 1), die Rahab, wieder wie Abraham, wegen ihres Glaubens und ihrer Gastfreundschaft (12, 1). Es ist schon aus diesen Formeln klar, wie wenig Verständnis der große Kampf des Paulus um die Glaubensgerechtigkeit in dieser Zeit fand; seine Voraussetzungen, der jüdische und judaistische Gegensatz und weiter die eigene Erfahrung des Bekehrungsmenschen Paulus, waren eben nicht mehr vorhanden.

Clemens spricht auch ganz deutlich aus, worin für ihn das Wesen des Glaubens besteht: im Gehorsam. Abraham, der Freund Gottes genannt ward, wurde gläubig erfunden, darum daß er den Worten Gottes gehorsam war, lesen wir 10, 1, und der ganze bedeutsame Teil 9, 1 – 12, 8 schärft die Wichtigkeit und Herrlichkeit des Gehorsams gegenüber dem erhabenen und majestätischen Willen Gottes ein. Dieser Wille Gottes aber ist, das sagt wieder das Voranstehende und das Nachfolgende (8 und 13), Buße zu tun und demütig zu sein ohne Prahlerei, Aufgeblasenheit, Torheit und Zorn. Gott ist barmherzig und er will, daß jedem von seinen Sünden geholfen werde, man muß nur seinem Willen gehorsam sein und sich demütigen, gute Werke tun. In der Abhandlung von den Segenswegen,

die 31 – 36 steht, tritt als das Bezeichnende auch wieder hervor: Gehorsam und Demut und die guten Werke, die in dieser Gesinnung vollbracht werden.

Die Buße, in diesem Sinne gefaßt, und die Sündenvergebung durch Gott macht an dem Kreise der Gläubigen nicht Halt. Auch innerhalb der Gemeinde ist Sünde zu finden, und auch in ihr muß die Buße, in Gehorsam und Demut vollbracht, Gottes Vergebung erwirken. In dem Kreis dieser Vorstellungen und Erfahrungen vollendet sich der Moralismus des Briefes. Wohl weiß sein Verfasser, daß alle Christen eigentlich der Herrschermacht der Sünde entrückt sind, und daß es an sich für sie, die doch den Willen Gottes kennen und Vergebung ihrer vorchristlichen Sünden empfangen haben, möglich ist, rein zu leben. Allein schon in dem Idealbilde einer Gemeinde, wie es Kap. 1 und 2 entworfen wird, findet sich der bezeichnende Zug: Voll heiligen Vorhabens, in guter Zuversicht, mit frommem Vertrauen, strecktet ihr eure Hände zum allmächtigen Gotte empor, und flehtet ihn an, er möge euch gnädig sein, wenn ihr wider Willen in etwas gefehlt hättet (2, 3). Es gibt eben Sünden, und zwar auch sehr schwere, die wider Willen geschehen, oder wie der Brief an andrer Stelle durchblicken läßt: aus Verführung durch den Widersacher (51, 1). Wo Clemens die Schranke zieht, wo wirklich unvergebbare Sünde für ihn beginnt, bleibt unklar. Wenn wir aber sehen, daß er nicht nur Völlerei, sondern auch Unzucht und Ehebruch in den Kreis der für den Christen möglichen, aber auch vergebbaren Sünden zieht (30, 1), dann müssen wir sagen, daß er wohl für jede mögliche Sünde Verzeihung als möglich ansieht. Er zweifelt auch keinen Augenblick daran, daß die Aufruhrstifter in Korinth, deren Verhalten er doch besonders schwer verurteilt, der Vergebung ihrer Sünde teilhaftig werden könnten, sobald sie nur Buße tun, die Kniee ihres Herzens beugen, sich unterordnen und den Presbytern gehorchen wollten. Daß diese weitherzige, an sich durch und durch gesunde Anschauung von der Buße nicht etwa nur Anschauung des Verfassers, sondern der ganzen Gemeinde zu Rom war, folgt aus den Hauptstellen des Gemeindegebetes, das am Schluß von 1. Clem. erhalten ist (59 – 61), und in dem in sehr schöner, man möchte sagen unvergänglicher Form, das Bewußtsein ausgesprochen wird, daß auch die Christen noch sehr der Gnade und Barmherzigkeit Gottes bedürfen, daß er aber ein zerschlagenes Herz und einen betrübten Geist annimmt:

Wir bitten dich, Herr,
sei unser Helfer, und nimm dich unserer an.
Die unter uns in Bedrängnis sind, rette,
der Bedrückten erbarme dich,
die Gefallenen richte auf,
den Betenden zeige dich,
die Kranken heile,
die Irrenden in deinem Volke
führe wieder auf die rechte Bahn.
– – – – – – – – –
– – – – – – – – –
Barmherziger und Gnädiger,
vergib uns unsere Sünden und Verfehlungen,
Vergehen und Übertretungen.
Rechne alle Sünde deinen Knechten und Mägden nicht an,

sondern reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit,
und mach' gerade unsere Schritte,
daß wir in Reinheit des Herzens wandeln,
und tun, was gut und wohlgefällig ist.
— — — — — — — — —
Ja, Herr, laß dein Angesicht
zum Heile in Frieden über uns leuchten,
daß wir durch deine starke Hand geschützt,
und durch deinen erhabenen Arm vor jeder Sünde bewahrt werden.

6. Wir sind am Schlusse unserer Ausführungen und wollen nun noch aus unserer Betrachtung über Rom und die Gemeinde dort ein paar Beobachtungen und Folgerungen ziehen, die zum größten Teile der vorgeführte Stoff bereits an die Hand gibt.

Das Christentum in Rom steht während unseres Zeitraums, aber auch noch das ganze 2. Jhrh. hindurch wesentlich auf den nichtlateinischen, nämlich den griechischen und orientalischen Bestandteilen der Bevölkerung. Die Sprache, in der die römische Gemeinde nach außen hin redet, ist selbstverständlich die griechische. Aber auch in der Gemeinde selber können wir beim inneren Gebrauche, vor allem im Gottesdienste, bei der Predigt und der Liturgie, keine andre Sprache als die griechische entdecken. Die Ausdrucksweise und der Stil in 1. Clem. zeigt in vielen Teilen bereits die festgeprägten Formeln griechischer Liturgie und Predigt, das große Gebet am Schlusse ist original griechisch. Auch andre spätere Schriften lassen ähnliche Beobachtungen machen. Erst gegen Ende des 2. Jhrh. erreicht in Rom (und auch anderwärts im Westen, nämlich in Afrika) das Christentum die lateinisch redenden Kreise und Schichten. Da entstehen die ältesten Übertragungen der Bibel ins Lateinische, da werden auch andre beliebte Schriften übersetzt, und am Ende des 2. Jhrh. tritt in Bischof Viktor von Rom und in Tertullian von Karthago selbständiges lateinisch-christliches Schrifttum in die Erscheinung. Es war das eine Zeit, wo auch auf andern Gebieten, in der Bildung, der weltlichen Literatur, der Wirtschaft, der Westen sich von der Vorherrschaft des Ostens freimachte, die Zeit des afrikanischen Kaisers Septimius Severus.

Wir haben im Vorhergehenden öfters betonen können, welche Bedeutung für das alte Christentum die großen Städte des Mittelmeergebietes haben: Jerusalem, Antiochia in Syrien, Ephesus und Smyrna, Thessalonich, Korinth, in dämmerndem Umriß auch Alexandria, und endlich Rom sind uns sichtbar geworden. Von den großen Städten als den Mittelpunkten aus verbreitete sich auf den Wegen des alltäglichen Verkehres der neue Glaube erst zu den kleineren Städten, dann weiterhin auf das flache Land. Das Christentum in der ländlichen Bevölkerung konnten wir in dem von uns behandelten Zeitraume nur ganz gelegentlich, wie in Bithynia, Pontus oder in Phrygien entdecken (vgl. oben S. 603 und S. 606). Diese Entwicklung, die von der großen Stadt ausging, war dann weiter für die dauernde Verbindung maßgebend. Die kleinen Gemeinden der nachgeordneten Städte fanden ihren Anschluß und Anhalt bei den Gemeinden der großen Städte. Von dorther hatten sie ihr Christentum bekommen, dort fanden ihre Glieder freundliche Aufnahme, wenn sie in eigenen oder in Gemeindeangelegenheiten in die Hauptstadt kamen: die Gastfreundschaft

nimmt nicht umsonst im Kranze der altchristlichen Tugenden eine so hervorragende Stelle ein. Bei den Großstadtgemeinden war weiter das höhere Alter zu finden; die oben aufgezählten waren meist apostolische Gründungen, und ihre Gemeindeüberlieferung war der der später entstandenen überlegen. Ephesus hat unter den Gemeinden der Provinz Asien die unbestrittene Führerstellung gehabt, wie Antiochia in Syrien und Korinth in Achaja.

Die führenden Gemeinden traten aber nicht nur mit den kleineren, sondern auch untereinander in Austausch und Verkehr; der 1. Clem.-Brief oder die Briefe und Boten, die von Asien nach Antiochia gingen, als die Gemeinde von Antiochia unter Trajan bedrückt worden war (S. 635 f.), geben Zeugnis von dieser Tatsache. Durch den regen Austausch und Verkehr, den wir deutlich erkennen, war unter den weit zerstreuten Gemeinden und bei dem noch schwachen Stande des Christentums in der Welt damals doch eine sehr weitgehende Gleichartigkeit der inneren Entwicklung des Christentums im römischen Reiche möglich.

Aus dem Angedeuteten wird uns bereits klar, welch außerordentliche Wichtigkeit von Anfang an die römische Gemeinde für die Gesamtkirche haben mußte. Im kaiserlichen Rom schießt der Verkehr aus dem ganzen Reiche in Eins. Die Fäden der politischen Verwaltung des weiten Reiches kamen hier zusammen, die Stadt hatte einen sehr starken Bedarf an Waren der allerverschiedensten Art, die von den Enden der Erde hierher gebracht wurden, auch der Durchgangshandel vom Westen in den Osten und umgekehrt ging über Rom, der Fremdenzufluß war so stark wie nirgends sonst, und auch die ortsanwesende Bevölkerung setzte sich aus Gliedern aller bekannten Völker zusammen[1]. Das römische Reich ist im Ganzen die Mittelmeerwelt, was darüber hinausliegt, wie Nordfrankreich, Germanien, die Donauprovinzen, Kappadokien und Armenien, sind Außenforts gegen Germanen und Parther; Rom ist schon rein geographisch der natürliche Mittelpunkt dieses Reiches. Mit welcher Verehrung die Bewohner des Imperiums auf die Hauptstadt sahen, konnten wir im Vorhergehenden schon gelegentlich hervorheben. Der diva Roma wurde ein eigener Kultus dargebracht, und auch der Kaiserkult war in seiner Wirkung eine tiefe Verbeugung der Provinzen vor der Majestät des herrschenden Volkes und seines alten Stadtstaates.

Von hier aus können wir verstehen, wie die Christengemeinde Roms eben als die stadtrömische Gemeinde nahezu von Anfang an in eine ganz besondere, achtungsgebietende Stellung trat. Die Einrichtungen dieser Gemeinde erhielten, eben weil sie aus Rom, der Welthauptstadt, kamen, leicht eine maßgebende Bedeutung. Diese Einrichtungen und die Überlieferung, auf die sich die römische Gemeinde berufen konnte, hatten weiter ein ganz besonderes Gewicht, weil dort die beiden größten Apostel, Petrus und Paulus, gewirkt und den Märtyrertod gelitten hatten. Und endlich ist noch eines nicht zu übersehen: die römische Gemeinde hat, so weit wir beobachten können, schon in sehr früher Zeit die große Verpflichtung gefühlt, die ihr mit ihrer Führerstellung gegeben war, und

1. Sehr schöne Schilderung der Größe und ganz überragenden Bedeutung des kaiserlichen Roms in dem bekannten Werke von Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. 8. Aufl. 1910; vgl. dort vor allem Band 1 und 2.

ist ihr nachgekommen. Sie hat sich freiwillig der andern Gemeinden angenommen, hat ihnen Rat und Mahnung gespendet, hat eine ausgedehnte Gastfreundschaft und Liebestätigkeit ausgeübt und die Mittel dazu aus ihrer Mitte aufgebracht.

So kündet sich bereits in den Anfängen der römischen Gemeinde die Führerstellung an, die dann später Rom an die Spitze der ganzen Kirche hebt, und es gilt auch für das christliche Rom, was der Sänger des kaiserlichen Roms, Vergil, von der Stadt des Augustus sagt:

Verum haec tantum alias inter caput extulit urbes,
quantum lenta solent inter viburna cupressi.

Namen- und Sachregister.

Abendmahl
  Abendmahlsgebete 45
  Abendmahlsworte 83f. 503f.
  Paulinische Auffassung 502–510
Achaja 105. 150. 207. 220. 642
Achaicus 221
Acta Pauli 106. 150
Agabus 38. 281
Agape 47
Agrippa 83. 104. 289
Ägypten 576
Ägypter-Evangelium 514
Alexander, der Sohn des Simon von Kyrene 120. 539
Alexander der Schmied 299
Alexandria 149
Allegorie 254. 335. 665
Allmachtsformel 362. 368. 372
Älteste s. Presbyter
Amastris 606
Amphipolis 210. 213
Ananias 51. 142. 144. 286
Ananos, Hoherpriester 552
Andreas 120
Andronikus 33, 527
Antiochia 104. 124f. 149. 230–232. 506. 575f. 585. 595
  Erste Heidenmission 124–130
  Gründung der Gemeinde 126
  Quellen zur Geschichte der Gemeinde 130
  Mission des Paulus 151–160
  Streit in Antiochia 204–207
  Aufbruch des Paulus 207
  Spätere Entwickelung der Gemeinde 595
Antipas von Pergamon 627f.
Anthropologie 474–479
Äonen 472f.
Apokalyptik bei Paulus 422–424
Apollonia 210. 213
Apollos
  Gewinnung durch Aquilla u. Priszilla 239f.
  Missionstätigkeit 240. 516
  Parteihaupt in Korinth 253–255
Apostel
  Als Träger des Missionswerkes 526
  Begriff des Wortes 527f.
  Merkmale des Apostels 529
  Katholischer Apostelbegriff 532
Apostel
  Begründer der kirchlichen Organisation 536f.
Aposteldekret 126. 151. 194–196. 232. 235–238. 256, 521. 577. 596. 608
Apostelgeschichte
  Als Quelle für die Urgemeinde 3–8. 234
  Quellen 7. 104f.
  Abfassungszeit und Verfasser 7. 513
  Christologie 8
  Geschichte des Paulus 103–107
  Missionspredigt des Paulus 161f.
  Kampf Pauli um die Heidenchristen 193–197
  Die Frage nach dem Schluß 292–294
  Taufanschauung 488f.
  Das „Apostolische" 535f.
  Entstehungszeit 564
Apostelkonzil 104. 130. 200–204. 225. 235. 269. 529
Apostellehre 434. 502. 514. 530
Aquila 135. 219. 230. 239. 463. 516
Arabien 144
Ardabau 607
Areopagrede 180–184
Aretas IV., Nabatäerkönig 144f.
Aristarchos 269. 271. 290. 297
Aristides 177
Aristobul der Hasmonäer 120
Asien 106. 150. 207. 241–244. 259. 299. 601f.
  „Paulinische" Gemeinden nach dem Tode des Paulus 607f.
Askese 296. 441f.
Athen 149. 154. 215f. 644
Attalia 149. 152. 159
Auferstehung Jesu
  Erscheinungen 17f.
  Beurteilung der Erscheinungen 17–22
  Religionsgeschichtliche Bedeutung 22–28
  Kirchliche Bedeutung 71–75
  Visions-Erzählungen 62
  Auferstehungs-Geschichten 62
  Grabes-Geschichten 63–66
  Schriftbeweis 68–71
  Religionsgeschichtliche Parallelen 69f.
  Paulinische Christologie 379–382
Auferstehungs-Berichte 10f. 62

Auferstehungs-Leugner 414f.
Aussendungsreden Jesu 99. 530f.

Barkochba 562f.
Barnabas 33. 37. 51. 52. 104. 126. 130. 146. 151f. 195. 225. 526
  Ankunft in Antiochia 126. 576
  Abfall von Paulus 206
Barnabas-Brief 2. 513f.
Basanitis 557
Basilides 592 Anm. 6
Bekehrungs-Erfahrung 383f.
Bekehrungs-Theologie 337–340
Bergpredigt 58. 119
Beroea 149. 215. 523. 635
Beruf, bürgerlicher, Stellung des Christen dazu 462–464
Berytos 150
Beschneidung 193. 198f. 225f. 256. 296. 524f. 572
Bethlehem 90
Bithynia-Pontus 602. 606f.
Blutschänder in Korinth 257. 259. 491
Brotbrechen 41–43. 84. 502f.
Brüder Jesu 37
Byblos 150

Caesarea 106. 231. 281. 286–288
Caligula 233
Chloe 221. 269
Christenverfolgung
  In der Urgemeinde 100–102. 123f.
  In Asien 624–635
  In Rom 651
Christianer 128. 569
  Entstehung des Namens 128
Christologie
  Adoptianische Christologie 85f. 366
  Gottessohnschaft 85–88
  Geistessalbung 88f.
  Davidssohnschaft 89f. 570
  Menschensohn 91–93. 374f.
  Weltschöpfer und Weltseele 369–373
  Der himmlische Mensch 373–376
  Die Menschwerdung 376–379
  Geburt 90. 378f. 570
  Tod und Auferstehung 379–382
  Markus-Evangelium 544f.
  Häretische judenchristliche 569–571
  Stammbäume 559 Anm. 570
Christus-Kultus s. Jesus-Kultus
Christus-Name 569
Christus-Parteien 258f.
Claudia 299
Claudius Ephebus 655
Claudius, römischer Kaiser 229f.
Clemens, Flavius 653. 655
Clemens-Brief, erster 293. 298f. 513. 535
  Adresse 642
  Gemeindeverfassung 644–649
  Anlaß 645
  Abfassungszeit 659
  Charakter 659
  Eschatologie 667
Clemens-Brief
  Rechtfertigung und Versöhnung 668
  Glaube 668f.
  Buße 669f.
  Ordnung und Kirchlichkeit 660f.
  Weitherzigkeit und Milde 661
  Moralismus 662
  Monotheismus 663
  Schriftgebrauch 664–666
  Christus und das Heilsgut 666f.
Crispus 220f.
Cypern 124. 149. 152. 159. 602

Damaris 219
Damaskus 139. 144. 563. 575
Dämonen 94. 129. 185. 247. 663
Davidssohnschaft 89
Dekapolis 557
Demas 297. 299
Demetrius 242f.
Derbe 160. 208f.
Dialektik 331f.
Dio Cassius 653
Dionysius der Areopagite 219. 644
Dionysius von Korinth 606. 643
Doketismus 592. 594f.
Domitian 653f.
Domitilla, Flavia 653. 655
Dositheus 588f.
Doxa 328. 368
Drusilla 287
Dualismus 186. 313. 467. 476. 593
Dyrrhachium 213

Ebioniten 569–575
  Entstehung u. Bedeutung des Namens 589
  Christologie 569–571
  Antipaulinischer Nomismus 572
  Evangelium 573f.
Ehe 249f. 453–456
Ehescheidung 58
Ekklesia Gottes 483–487
Ekstase 252. 261. 490
Emanzipations-Ideen 455f.
Emmaus-Jünger 10. 14. 16
Engel 468–472
Enthusiasmus 252. 359. 400–403. 440. 490
Epaphras 241. 296
Epaphroditos 528
Epheser-Brief 108. 486f. 533. 602
  Katholischer Charakter 533
  Typus pseudapostolischer Schriftstellerei 534f.
Ephesus 149. 154. 158. 207. 209. 231. 280. 603f.
  Paulinische Mission 238–244
  Wirksamkeit Aquilas und Priszillas 239
  Apollos 239f.
Epikureer 177
Erastos 242. 463
Erfahrungsbeweis bei Paulus 336
Erkenntnis 248. 296. 395. 432f. 478f.
Erlösung 326. 337. 398

Erwählung 392f.
Erziehung 449f.
Essener 50. 52
Eubulos 299
Eucharistie 42
Euodios, Bischof von Antiochia 596
Eutychos 280
Evangelien 8. 166
  Quellen 8
  Ebioniten-Evangelium 573f.
  Evangelium der Nazaräer 574
Evangelium 537–549
  Ursprung des Wortes 537f.
  Das älteste Evangelium 538–549
Exorzismus 497f.

Felix 106. 285–288
Festus 106. 288
Fortunatus 221. 655
Freude 29. 391

Gaius 221. 269. 271
Galater-Brief 104. 107. 112. 115. 143. 146. 168. 170. 193. 220. 233–239
  Adressaten 224
  Abfassung 225
  Veranlassung 225f.
  Bedeutung 227
  Ton 227f.
  Schriftbeweis 228f.
  Galatien 150. 209. 238. 269. 601f.
  Gründung der Gemeinden 209. 233f.
  Südgalatische Hypothese 223f.
  Bedeutung des Namens 224
  Kollekte 269
  Synkretistisch-gnostische Elemente in der Gemeinde 603
Galiläa 563
Gallio 106. 229f.
Gamaliel 131. 134f.
Gebetszeiten 39. 454
Geburt Christi 378f.
Geist 356f. 397. 406. 432–434
Geistesbegabung 252. 488f.
Geistesbegriff, der paulinische 327
Geistessalbung Jesu 88
Gemeindebegriff, paulinischer 482–511
Gemeinde-Gottesdienst 489
Gemeinschaft der Heiligen 482–487
Genealogie Jesu 89
Gerechtigkeitsbegriff, der paulinische 326
Gericht, jüngstes 96–98. 162f. 419–422. 435f.
Geschlechtsleben, Stellung der Christen dazu 452–456
Gesetz
  Stellung des Paulus 168–172. 424–435
  Gesetz und Evangelium 199
  Freiheit des Christen vom Gesetz 424
  Bekämpfung im Galater-Brief 426f.
  Erfüllung d. Gesetzes bei Paulus 428–430
  Ebionitische Gesetzesbeobachtnng 572
  Das Gesetz im Jakobus-Brief 581f.
Gesetzlichkeit im Matthäus-Evangelium 586f.
Gischala in Galiläa 131
Glaubensbegriff, der paulinische 322–326
Gnosis 574f.
  Gnostische Strömungen im späteren Judenchristentum 574f.
  Samaritanische Gnosis 588–593
  Judaistischer Doketismus 593–595
Gotteskindschaft 390f.
Gottesreich 24
Gottessohnschaft Jesu 85–88. 366–368
Götzendienst 192
Griechenland 149. 299
Gütergemeinschaft 49. 463f.

Hadrian 562f. 634. 654
  Sein Brief an Fundanus 634f.
Haggada 334
Halle Salomos 38
Händewaschen 59
Häresie 568–575
  Häretisches Judenchristentum: Nazaräer und Ebioniten 568–575
  Häretische Christologie 569–571
  Samaritanische Gnosis 588–593
  Polemik des Polykarp 638–640
Hausgemeinden 486
Haustafel des Kolosser-Briefes 459f.
Hebräer-Brief 83. 108. 254
  Abfassungszeit 513
  Zweck 524
Hebräer-Evangelium 573
Hegesippus 553. 558
  Bericht über Jakobus 554 Anm.
Heidenchristentum
  Verhältnis zur Urgemeinde 126f. 563
  Kampf um die Freiheit 192–207
  Verhältnis zum A.T. 517f.
Heilandsruf 93
Heiligkeit 189f. 438f.
Heilstatsachen 323f.
Hellenismus 119–121. 246–250. 335f. 357f.
Hermashirt 654
Herodes Agrippa I. 233. 564
Herodes Antipas 233
Herrenmahl s. Abendmahl
Herrenverwandte 558–560
Herrenworte 56–59. 96f. 99. 118. 431f. 503f.
Hierapolis 603. 605
Himmelfahrt 61f.
Hyazinth, Presbyter 657

Jakob von Kaphar Sama 566
Jakob von Kaphar Sikanim 567
Jakobus, der Herrenbruder 33. 35. 37. 104. 120. 124. 147. 168. 234. 282. 526
  Führer der jerusalemischen Gemeinde 282f. 551
  Martyrium 552–554
  Judaisierung bei Hegesippus 553f.
  Einfluß auf die syrischen Gemeinden 576
  Verhältnis zu Petrus 560
  Bischofstitel 560
  Stellung in der Apostelgeschichte 564

Jakobus, der Bruder des Johannes 35. 233
Jakobus-Brief 2. 54. 171. 522. 578–584
Adresse 578f.
Bestimmung 579
Die Leser 580f.
Stellung des Verfassers zum Gesetz 581f.
Die Sprache und der Stil 582
Polemik gegen Paulus 583f.
Abfassungszeit 584
Antignostische Züge 584
Jason 214f.
Jerusalem s. auch Urgemeinde 32, 99. 106. 120. 131. 147. 166. 200. 225. 231. 272. 602f.
Letzte Reise des Paulus 280–285
Gefangennahme des Paulus 284f.
Untergang 555–557
Die Gemeinde nach dem Jahre 70 558f.
Ursprungsort der Verfassungsidee 560
Bischofsliste 561
Aufstand des Barkochba 562f.
Jesus Justus 297
Jesuskultus 26. 117. 128. 239. 576
Ignatius 594f. 596
Episkopat 596
Christentum des Ignatius 597
Antijudaismus 597f.
Erlösungslehre 598f.
Mystik 599f.
Verhältnis zu Paulus 600f.
Verhältnis zu den johanneischen Schriften 601
Sendschreiben 603
Ignatius-Briefe 513. 594f. 596. 602
Abfassungszeit 596f.
Römerbrief 656f.
Ikonion 154. 156. 160
Illyrikum 272
Inkarnation 376–379
Johanna, die Frau des Chusa 37
Johanneische Schriften, die fünf 602
Johannes-Apokalypse 97. 194. 461. 513. 534f. 603. 626–629
Christenverfolgungen 626–629
Johannes-Briefe 2
Abfassungszeit 513
Johannes-Evangelium
Abfassungszeit 513
Antijudaismus 520
Überarbeitung 611f.
Verhältnis zu den Synoptikern 612
Form der Darstellung 613f.
Geschichtserzählung 613f.
Zeichen und Wunder 614f. 618f.
Die Reden Jesu 615f. 618
Das Geheimnisvolle 616
Die Leidensgeschichte 612f. 616f.
Zweck der Darstellung 617
Glauben 617
Glauben und Erkennen 621
Liebe 621f.
Johannes-Evangelium
Die Christologie 617f.
Mystik 618. 620f.
Sakramente 619
Der Geist 619
Das Heilsgut 620
Die Voraussetzungen:
Christliches 622f.
Jüdisches 623
Hellenismus 623f.
Eigene Erfahrung 624
Johannes Markus 34. 152. 159. 297. 299. 612f.
Martyrium 552f.
Johannes der Täufer 94
Joppe 99. 234
Joseph von Arimathäa 34
Joseph Barsabbas 34. 38
Joseph, Vater Jesu 89f.
Italien 149
Jubelruf 87
Judäa 123. 550–575
Judenkampf 566f.
Judaisten 118. 225
Kampf des Paulus mit ihnen 192–207. 267f. 295. 520
Bedeutung des Apostelbekrets 237
Wirkung auf die korinthische Gemeinde 255f.
Häretisches Judenchristentum 568–575
Judaistischer Doketismus 594f.
Judas Barsabbas 34. 38. 196. 576
Judas-Enkel 565
Judenmission 516
Judentum, Urteil des Paulus 480f.
Verstockungs-Theorie 518
Das Matthäus-Evangelium und das Judentum 587f.
Jüngerflucht 12f.
Junias 33. 527
Justin 177
Justus Episkopus 562

Kaiserkultus 624f. 626. 653f.
Kaphar Sama 566
Kaphar Sikanim 567
Kappadokien 601f.
Katechumenen 489
Kephas s. Petrus
Ketzersegen 551. 568
Kilikien 130. 148. 205. 207. 576. 601f.
Kindheitsgeschichte Jesu 564
Kleinasien 149
Klopas 565
Knecht Gottes bei Jesajas 78. 82
Kokaba 557
Kollekte 269. 281
Kolossae 209. 296. 603. 605
Kolosser-Brief 108f. 112. 294. 296–298. 370f. 459. 486f.
Komane 607
Korinth 149. 154. 207. 216
Gründung der Gemeinde 219f.

Korinth
Bedeutung der Gemeinde 220
Mitarbeiter 221
Weiterentwicklung 245
Mißstände 246. 509 f.
Opferfleischfrage 246–249
Unzucht 249 f.
Gemeinde-Versammlungen 251 f.
Die Parteien 253–258
Sendung des Timotheus 258 f.
Zwischenreise des Paulus 259
Beleidigung 259 f.
Wiederherstellung des Verhältnisses 263
Kollekten-Angelegenheit 263–268
Schlußergebnisse 271 f.
Entwickelung in der nachpaulinischen Zeit 642
Verfassung der Gemeinde 644–649
Korinther-Briefe 244–269
Ort der Abfassung 244 f.
Geschichtlichkeit und Einheitlichkeit 245
Vorkanonischer Brief 246
Zwischenbrief 262–266
1. Korinther-Brief 183. 194. 236. 269
Anlaß 245
Disposition 246–258
Schichten 246
Adresse 532
2. Korinther-Brief 112 f. 148 f.
Abfassung 261
Ton 261 f.
Zweck 262 f.
Einheitlichkeit 264 f.
4 Kapitelbrief-Hypothese 264 f.
Apologie des Apostolats 265–267
Kollekte 269–271
Kornelius 36. 196
Kosmos 465–468
Beurteilung bei Paulus 469
Kreta 644
Kyrene 149
Kyrios 187. 576 Anm.

Laodizea 209. 296. 603. 605
Leidensverkündigungen 14 f. 79 f. 82
Liebe 443–446
Linos 299
Logoslehre 369. 371 f.
Lohnethik 436–438
Lucian 606 f.
Alexandros 606 f.
Lucius von Kyrene, Lehrer in Antiochia 127
Lukas der Arzt 3 f. 297. 299
Lukas-Evangelium 513. 519 f.
Abfassungszeit 513
Kindheitsgeschichte 564. 571
Täufererzählungen 564
Lydda 99. 234
Lydia aus Philippi 211
Lykaonien 160. 198
Lysias 106
Lystra 152. 155 f. 209

Mäander 605
Magnesia 605
Mahlzeiten, gemeinsame 41. 252. 509 f.
Makkabäer-Bücher 122
Maranatha 26. 47. 131. 255. 351
Marcia 657
Marcion 511. 588. 606
Maria Magdalena 10. 37. 62. 64
Maria, die Mutter des Jakobus 37
Maria, die Mutter Jesu 37. 570
Markus-Evangelium
Abfassungszeit 513
Unpersönlicher Charakter 538 f.
Zweck 539
Verkündigung von der Person Christi 540 f.
Grundgedanken 541 f.
Gleichnisse 542
Auseinandersetzung mit d. Judentum 543
Kirchengeschichtliche Bedeutung 544
Christologie 544 f.
Keine Biographie 545 f.
Keine Chronologie 546
Keine Charakterschilderung 546 f.
Indirekte Charakteristik 547
Keine schwärmerische Verherrlichung Jesu 547 f.
Apologetik 548
Gemütvolle Züge 548 f.
Matthäus-Evangelium
Abfassungszeit 513. 519. 584 f.
Tendenz 522
Benutzung bei den ebionitischen Judenchristen 573
Hervorhebung des Petrus 585
Abfassungsort 585
Gesetzlichkeit und Gesetzlosigkeit 586 f.
Verfasser 587
Stellung zum jüdischen Volke 587
Mazedonien 105. 150. 207. 209. 211–216. 259. 262. 269. 635. 642
Melito von Sardes 642
Menaen, Lehrer in Antiochia 127
Menander 588 f.
Stellung zum Christentum 589
Pessimismus 593
Menschensohn 79. 91–93. 374 f.
Menschheitsbegriff, paulinischer 479–481
Messias
Leiden des Messias 75–85. 164 f.
Schriftbeweis 77–81. 165
Stellvertretendes Leiden 81—85. 165 f.
Messianität 22–25. 140. 166 f. 198. 341–346. 571
Messiasglaube, jüdischer 365
Minucius Fundanus 634
Mission
Der Urgemeinde 98–100
In Antiochia 124–130
Des Paulus 148–160
In Rom 295
Missionsfeld des Urchristentums 513–516
Judenmission 516
Heidenmission 516

Missionspredigt des Paulus 161–192
Quellen 161f.
Vor Juden 162–172
Vor Heiden 172–192
Missionstheologie 337–340
Mittlerschaft Christi 363f.
Monotheismus 175. 214. 313f. 472. 663
Montanus 607
Mysterienkultus 129. 174. 345. 403f. 500. 508. 577
Mystik 129. 187. 355–362. 395–397. 599f.

Namen Christi 349
Formel beim Taufakt 497f.
Nasiräatsgelübde 283f.
Nazaräer 568–575
Entstehung des Namens 568f.
Ihre Christologie 569–571
Ihr Evangelium 574
Nazaräer in Beroea 523
Nazareth 90
Neapolis 210
Nero 651f.
Neupythagoräer 173
Nikolaos 121
Nikopolis 299

Onesimus 297. 459
Onesiphoros 299
Opferfleischfrage 194. 203. 235f. 246–250. 256
Opfertod Christi 344. 507f.
Ostia 649

Pamphylien 152
Paphos 152. 159. 602
Papias 605
Pastoralbriefe 108. 113. 208. 299f. 602
Abfassungszeit 513
Paulus
Quellen zur Geschichte
Apostelgeschichte 103–107
Paulus-Briefe 108–119
Anfänge des Paulus
Herkunft und Bildung 130–135
Handwerk 135. 155
Verfolger der Urgemeinde 123–135
Bekehrung 115f. 139–143
Nach der Bekehrung 143–148
Erste Periode der Missionswirksamkeit
Predigt in Damaskus 145
Flucht aus Damaskus 145
Erste Reise nach Jerusalem 146
Syrien und Cilicien 148–150
Antiochenische Mission 151–160
Kampf um die Freiheit der Heidenchristen
Quellen 192–197
Entstehung und Bedeutung des Streites 197–200
Verhandlungen in Jerusalem 200–204
Streit in Antiochia 204–207
Zweite Periode der Missionswirksamkeit
Aufbruch von Antiochia 207f.
Reise durch Kleinasien 208–210

Paulus
Zweite Periode der Missionswirksamkeit
Philippi 210–213
Thessalonich 213–215
Beroea 215
Athen 216–219
Korinth 219–223
Syrien 231f.
Ephesus 238–245
Letzter Aufenthalt in Korinth 272
Reise nach Jerusalem 280–285
Aufruhr und Gefangennahme 284f.
Deportationsreise nach Rom 289–291
Römische Gefangenschaft 292–298. 650
Tod 298–300
Paulus der Schriftsteller
Die schriftstellerische Unmittelbarkeit 303f.
Briefliche Formen 304–306
Überschwänglichkeiten 306
Predigt-Ton 308f.
Künstlerische Gestaltung 309
Antithesen 312–316
Diatribe 316–318
Dialektik 318
Lehrhafte Darlegung 318
Kampfesstil 319
Theologie und Frömmigkeit
Der theologische Denker
Grundlage seiner Theologie 140f.
Grundgedanken der Missionspredigt 161–192
Verbindung zwischen Theologie und Religion 321f.
Verwerfung Israels 278f.
Das eschatologische Moment 141. 339f.
Erkenntnis und Liebe 248f. 434
Glaubensbegriff 322–326
Geistesbegriff 327f.
Sprachliche Vorgeschichte der Begriffe 320f.
Denkformen 329–331
Dialektische Formen 331f.
Schriftbeweis 332
Hellenistische Voraussetzungen 335
Erfahrungsbeweis 336f.
Bekehrungs- und Missions-Theologie 337–340
Christusglaube
Schöpfer der Christus-Religion 119
Verhältnis zum geschichtlichen Jesus 346
Eschatologischer Messiasglaube 341f.
Das neue Messiasbild 342–346
Die Namen Christi 348–351
Der Kyriosname 351–355
Die Christusmystik 355–357
Hellenistischer Ursprung 357–362
Christusglaube und Gottesglaube 362–366
Christus-Spekulation 366–382
Gottessohnschaft Christi 366–368
Christus als Weltschöpfer und Weltseele 368–373
Der himmlische Mensch 373–376

Paulus
Theologie und Frömmigkeit
Chriſtusglaube
Die Menſchwerdung 376–379
Tod und Auferſtehung 379–382
Kosmiſche Vorgänge 379f.
Das neue Verhältnis zu Gott
Bekehrungserfahrung 383f.
Verſöhnung 384
Rechtfertigung 170. 326. 337f. 384–390. 420f. 492
Gotteskindſchaft 390f.
Erwählung 392f.
Glaube, Liebe, Erkenntnis, ein Werk Gottes 393–395
Gottesmyſtik 395–397
Die neue Schöpfung
Erlöſung 326. 337. 398. 420f.
Enthuſiaſtiſche Vorwegnahme der Vollendung 401–403
Sterben und Auferſtehn mit Chriſtus 403–405. 499–501
Neues Leben in körperlichem Sinne 405–407
Die Hoffnung
Chriſtusſehnſucht 408
Sieg Gottes über die Welt 408f.
Herrſchaft der Heiligen 410
Ewiges Leben, Heil, Herrlichkeit 410–412
Auferſtehung der Toten 412–417
Verwandlung der Überlebenden 417f.
Gericht 419–422
Apokalyptiſche Einzelheiten 422–424
Die Ethik
Normen der pauliniſchen Ethik 424–435
Das Geſetz 168–172. 424–443
Worte und Vorbild des Herrn 431f.
Der Geiſt als Norm und Triebkraft 432–434
Die Taufgebote 434f.
Motive der pauliniſchen Ethik 435–443
Das eſchatologiſche Motiv 435f.
Das Lohnmotiv 436–438
Das religiöſe od. Heiligkeitsmotiv 438f.
Das Gemeinſchaftsmotiv 439–441
Das Perſönlichkeitsmotiv 441–443
Die Einzelanwendung des ethiſchen Ideals 443–463
Die Liebe 443–446
Wahrhaftigkeit 446–448
Selbſtbeurteilung 448f.
Erziehung und Übung 449f.
Tapferkeit und Treue 450–452
Die Güter und Aufgaben dieſer Welt 452–463
Das Weltbild
Der Kosmos und ſeine Beurteilung 465–468
Die Engelwelt 468–472
Die Äonen 472f.
Anthropologie 474
Die Menſchheit 479–481
Paulus
Theologie und Frömmigkeit
Der Gemeindebegriff
Die Gemeinde Gottes 482–487
Gemeindezugehörigkeit und Geiſtesbeſitz 487–493
Die Sakramente 493–516
Nachwirkungen
Paulus und Petrus 559. 658
Paulus und die Ebioniten 372f.
Polemik gegen ihn im Jakobusbrief 583f.
Paulus und Ignatius 600
Das Erbe des Paulus in Aſien 607–611
Paulus-Briefe
Quelle zur Religion der Urgemeinde 3
Quelle zur Geſchichte des Paulus 108–119
Originale und kirchliche Sammlungen 108
Überarbeitung 109
Radikale Kritik 110–113
Zitieren von Herrenworten 118
Schreibweiſe 133
Als Quellen der Miſſionspredigt 161f.
Erſte Sammlung 532–534
Pella 556f.
Pergamon 604. 627
Perge 152. 159
Petra, Hauptſtadt des Nabatäerreiches 144
Petrus
Erſcheinung des Auferſtandenen 17
Pfingſtrede 23. 76
Bekenntnis 28. 88
Predigt 100
Gefangenſchaft 104
Petrus und Paulus 204–207. 536
Gefangenſchaft unter Agrippa 233f.
Reiſe nach Lydda und Joppe 234. 521
Partei in Korinth 255–257
Nichtbegründer der römiſchen Gemeinde 274. 551. 650f.
Märtyrertod 293. 650f.
Miſſionspredigt 514
Felſen der Gemeinde u. Schlüſſelbewahrer 559f. 585
Stellung in der Apoſtelgeſchichte 564
Beſuch in Antiochia 576
Stellung im Mathäusevangelium 585
Biſchof von Antiochia 596
Petrus-Briefe 1. 83
Erſter 224. 514. 602. 625
Verfaſſer 513
Als Quelle zur aſiatiſchen Chriſtenverfolgung 625f.
Abfaſſungszeit 626
Petrus-Evangelium 11. 65. 519
Phariſäer 59
Philadelphia 605. 627
Philemon-Brief 113. 294f. 298f. 308. 459
Philipper-Brief 294–296
Abfaſſung 294
Quelle über Paulus in Rom 294f.
Einheitlichkeit 295f.

Philippi 149. 154. 210–213. 280. 635–638
Zusammensetzung der Gemeinde 636f.
Gemeindeverfassung 637f.
Ketzergefahr 638
Philippus 76. 99. 120. 124
Philippus der Evangelist 605
Seine prophetischen Töchter 605
Philo von Alexandrien 132. 331. 335. 369. 371f. 375f. 476f. 612f.
Philon aus Kilikien 602
Philomelion 607
Phoebe 109. 274
Phönikien 124. 200
Phrygien 105. 238. 296. 607
Pilatus 233. 519
Pisidien 152. 198
Plinius-Brief 602. 629
Christenprozeß in Bithynien 629–631
Trajans Reskript 631–633
Polykarp-Brief 513. 602. 635
Veranlassung 635f.
Abfassungszeit 636
Inhalt 636
Als Quelle zur Geschichte der Gemeinde von Philippi 636–638
Ketzerpolemik 638–640
Paulinismus 640f.
Frömmigkeit 641f.
Posidonius 465
Präexistenz 93. 373
Presbyter 34. 52. 157
Priszilla 219. 230. 239. 463. 516
Prokulus Torpation 657
Proselyten 125. 132. 155. 161. 172. 214
Ptolemäus 150
Pudens 299
Puteoli 649

Rechtfertigung 170. 326. 337f. 384–390. 496
Rom 273. 576
Gründung der Gemeinde 274f.
Judaismus 274f.
Wirksamkeit des Paulus 291. 650
Tod des Paulus 292–300
Petrus in Rom 650f.
Neronische Verfolgung 651f.
Christenprozesse unter Domitian 653f.
Einflußreiche Kreise 655–657
Liebeswerke der Gemeinde 658
Bedeutung der Gemeinde für die Gesamtkirche 671
Römerbrief 109. 168. 220. 272–280
Anlaß 272–274
Bedeutung 276
Thema und Disposition 277–280
Einheitlichkeit 279f.
Würdigung 280
Schlußdoxologie 534
Rufus, der Sohn des Simon von Kyrene 120. 539

Sabbatstreit 58. 543
Salamis auf Cypern 152. 159
Salome, die Mutter der Zebedäiden 37
Samaria 123. 158. 200. 563. 575. 588
Samothrake 210
Sapphira 51
Sardes 605
Saron 99
Satan 471f.
Saturninus (Satornilos) 588. 592f.
Schriftbeweis 332
Secundus 271
Selbstbeurteilung, christliche 448f.
Seleucia 150. 152
Seligpreisungen 53. 579
Septuaginta 483. 486. 664
Septuaginta-Griechisch 328f.
Sergius Paulus 106. 133. 155. 157
Serennius Granianus, Prokonsul 634
Sidon 150
Siebenmänner 35. 52. 121
Silas (Silvanus) 38. 167. 196. 207f. 213. 215–217. 220. 232. 317. 527. 576
Simon Magus 158. 588
Stellung zum Christentum 589–591
Lehre vom Herabstieg 589f.
Identität mit Jesus 591
Pessimismus 593
Antinomismus 593
Helena-Mythus 593
Simon von Kyrene 120
Sinope 606
Skeptiker 177
Sklaverei, Stellung des Christen dazu 456–460
Smyrna 604
„Sohn des Panters", Schimpfname Jesu 567
Sopatros von Beroea 215. 271
Sosthenes 230
Spanien 149. 273
Sparta 644
Speisegebote 235–237
Staat, Stellung des Christen dazu 461f.
Stammbaum Jesu 559 Anm. 570
Stephanas 221. 459
Stephanus, der Märtyrer 121–123
Seine Verkündigung 121f.
Verteidigungsrede 122f.
Steinigung 122. 135
Stoiker 173. 335. 396. 451. 663f.
Sueton 651
Sünde, Verhältnis des Fleisches dazu 474–476
Sündenbekenntnis 448
Symeon Niger, Lehrer in Antiochia 127
Symeon, der Sohn des Klopas 558. 560. 566
Märtyrertod 561f.
Synagoge 120. 155. 241
Synagogen-Gottesdienst 40. 132
Synkretismus, syrischer 577f.
Syrien 130. 148. 230–232. 575
Die syrischen Gemeinden 576

Tacitus 651
Tapferkeit und Treue 450–452

Tarsus 132. 149
Taufe
In der Urgemeinde 36
Jüdische Proselytentaufe 125. 495
Bei den Hellenisten 125f. 129
Bei Paulus 144. 355f. 488f. 494–502
Teleologie 329f.
Tertyllos 286
Thessalonich 154. 213–215. 635
Gründung und Aufenthalt des Paulus 213–215
Selbstlose Predigt 215
Verfolgung 217
Mißstände 218
Thessalonicher-Briefe 109
1. Brief 214. 216f. 220f.
Verfasser 221f.
Inhalt 222f.
2. Brief 217–219
Verhältnis zum 1. Brief 217f.
Abfassung 217f.
Thomas 10. 62
Thyatira 605
Timotheus 115. 203f. 208. 213. 215–217. 220. 242. 258f. 269. 297. 299. 317. 527
Timotheus-Briefe 299
Titius Justus 220
Titus 202–204. 261–263. 268f. 297. 652
Titus-Brief 299
Trajan 159. 629–633. 654
Tralleis 209. 605.
Troas 149. 209. 262. 280. 299. 603. 605
Trophimos 270. 284. 299
Tübinger Schule 115. 146
Tychikos 270. 297
Tyrannos von Ephesus 241
Tyrus 150

Übung 449f.
Universalismus der Heilsbotschaft 516f.
Unterwelt 466
Unzucht 249f. 453f.
Urgemeinde 1–102
Quellen 3–8
Jerusalem oder Galiläa 10–13
Zerstreuung und Sammlung 13–17
Erscheinungen des Erhöhten 17–21
Geist Gottes 28–32
Organisation 32–38
Zusammenleben der Gemeinde 38–40
Gemeinsame Mahlzeiten 41–47
Liebestätigkeit 47–49
Gütergemeinschaft 49–53
Soziale Anschauungen 53–56
Leben nach den Worten des Herrn 56–59
Lehre von der Auferstehung am dritten Tage 60–75
Urgemeinde
Lehre vom Tode des Messias 75–85
Christologie 85–96
Lehre von der Wiederkunft und dem Gericht 96–98
Propaganda 98–100. 521
Verfolgung 100–102. 123f.
Hoffnung auf das Reich Gottes 24f.
Jesuskult 26f.
Freude 29
Wachstum 35f.
Hellenisten 119–121
Versprengung nach dem Tode des Stephanus 123f.
Entwicklung seit Stephanus Tod 232–238. 550
Gesetzestreue 550
Feindselige Juden 550f.
Ketzersegen 551
Gerichtliche Verfolgungen 551
Tod des Jakobus 555
Untergang 555f.
Erscheinen des „Greuels" 556
Flucht nach Pella 556f.
Die zweite Periode nach dem Jahre 70 558
Monarchischer Episkopat 560–562

Valens, Presbyter in Philippi 635f.
Valerius Biton 655
Verfolgung
Der Urgemeinde 100–102. 123–125
Verklärungsgeschichte 86
Versöhnungslehre, paulinische 384
Versuchungsgeschichte 95
Vespasian 652
Volksreligion, griechische 177
Vollkommenheit 57. 449. 492f.
Vollmacht Jesu 87. 166

Wahrhaftigkeit 446–448
Wesenseinheit des Menschen mit Gott 395f.
Widervergeltung und Feindesliebe 57
Wiedergeburt 403f.
Wiederkunft Christi 96–98. 128. 190. 408. 423. 509. 542
Wirquelle der Apostelgeschichte 104f. 210. 280. 289
Wunder Jesu 86. 166f. 541
Würdenamen Christi 350f.

Zakchäus, Bischof von Caesarea 561f.
Zebedaiden 559
Zelotentum 461. 481
Zoker 565
Zungenreden 491
Zwölfe, die 33. 282. 526
Erscheinung des Erhöhten 17
Gleichsetzung mit den Aposteln 526f.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

bona
1735